فقیہٌ واحدٌ اشدُّ علی الشیطانِ من الفِ عابدٍ (الحدیث)

توضیح الوقایہ فی حل شرح الوقایہ

آخرین (حصہ اول)

تالیف

حضرت مولانا محمد سلیمان سعد صاحب مدظلہ

فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان

مکتبہ خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا

اردو بازار کراچی

توضیح الوقایہ
فی
حل شرح الوقایہ

تالیف

حضرت مولانا محمد سلیمان سعد
فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان

ناشر

مکتبہ خدیجۃ الکبریٰ اردو بازار کراچی

نام کتاب: توضیح الوقایہ فی حل شرح الوقایہ (اخیرین) جلد اول

مصنف : مولانا محمد سلیمان صاحب (فاضل جامعہ خیر المدارس، ملتان)

0333-6845839

کمپوزنگ: مفتی خلیق الرحمٰن لودھی بستی ملوک (فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان)

0345-2637198

تصحیح ونظر ثانی: مولانا عبدالحی صاحب (فاضل جامعۃ الرشید، کراچی)

باھتمام : مولانا شفیق احمد خان قاسمی بستوی صاحب

اشاعت اول: 2010ء

ناشر : مکتبہ خدیجۃ الکبری، اردو بازار، کراچی۔

فون نمبر : 021-32752007

فہرست مضامین

عرض ناشر

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم........امابعد؛

رسول اللہ ﷺ کی دعاؤں میں یہ دعا شامل ہے کہ اے اللہ مجھے علم نافع عطا فرما...... مقصد یہ ہے کہ علم نافع وہ ہے کہ جس سے صاحب علم کو خود بھی فائدہ پہونچے اور اس کی زندگی میں علم کی روشنی عمل کے راستوں کو اجاگر کرتی ہوئی نظر آئے، اور دوسروں کو بھی اس سے فائدہ پہونچے کہ لوگ اس کے علم کی روشنی سے استفادہ کرتے ہوئے عمل وکردار کی سیدھی ڈگر پر گامزن ہو جائیں۔

ہم نے اپنے اساتذہ سے سُنا کہ حضرت شیخ الادب مولانا اعزاز علی صاحبؒ فرماتے تھے کہ علم حاصل کرنے کے بعد اگر آدمی تدریس وتعلیم میں مشغول ہو جائے یعنی کہ اس علم سے دوسروں کو نفع پہونچانے میں منہمک ہو جائے تو سمجھئے کہ عنداللہ اس کا علم مقبول ہے ورنہ سمجھئے کہ عنداللہ اس کا علم غیر مقبول ہے۔

عزیز گرامی مولانا محمد سلیمان صاحب مدظلہٗ نے تدریسی تجربات کے بعد **شرح وقایہ اخیرین** کی تصنیف فرمائی ہے ، میں سمجھتا ہوں کہ اُن کے علم کے نافع ہونے کی ایک علامت تو تدریسی مشغلہ ہے، دوسری علامت یہ شرح ہے، جو طلباء واساتذہ کے نفع کے لئے انہوں نے تحریر فرمائی ہے ،موصوف کی علمی قابلیت وتدریسی استعداد وصلاحیت کا بہت اچھے لفظوں میں بارہا تذکرہ سُنا ہے جیسا کہ حضرات علماء کرام کی تقریظات سے واضح ہے ،اسی حُسن ظن اور حسن اعتماد پر اس شرح کی اشاعت کی ذمہ داری ہم نے اپنے ادارہ کے کندھوں پر رکھی ہے ،اللہ تعالیٰ اس میں اچھی پذیرائی وقبولیت سے نوازے۔آمین

ان سطروں کو قلمبند کرتے ہوئے میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ زیر نظر شرح دیگر شروحات سے اعلیٰ وبالا ہے لیکن یہ ضرور کہوں گا شرح وقایہ کی تشریح کے کوچے میں روشنی کیلئے دیگر شروحات نے چراغ بن کر جہاں طلباء وعلماء کو روشنی فراہم کی وہیں اِس ایک نئے چراغ کے جلنے سے انشاء اللہ اس کوچہ کی روشنی میں اضافہ ہی ہوگا جو بہرصورت قابل قدر بات ہے۔

اس شرح کی حیثیت وافادیت کا اندازہ تو قارئین کرام ہی کریں گے ،تاہم رحمتِ ایزدی سے کامل امید ہے کہ اس سے طلباء وعلماء کو بیش قیمت فائدہ پہونچے گا، وما ذالک علی اللہ بعزیز۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو مصنف ،کمپوزر،مصحح ،ناشر وجملہ معاونین کیلئے ذخیرۂ آخرت فرمائے....آمین؛

اغلاط ممکنہ سے مطلع فرما کر قارئین ہمیں مشکور فرمائیں، والسلام

شفیق احمد بستوی

مدیر مکتبہ خدیجۃ الکبریٰ اردو بازار کراچی

رائے گرامی امام الصرف والنحو حضرت مولانا شمشاد صاحب مدظلہ

برادر مکرم مولانا محمد سلیمان صاحب کی تالیف کردہ شرح توضیح الوقایہ کے چند مقامات دیکھے دلی مسرت ہوئی کہ مسائل شرح وقایہ کی جامعیت اور اختصار کے ساتھ "توضیح" کی گئی ہے اور تطویل لا طائل سے احتراز کیا گیا ہے، امید ہے کہ یہ شرح علماء اور طلبہ کے لیے یکساں مفید ہوگی، اور حضرات اہل علم اس کے مطالعہ سے حظ وافر حاصل کریں گے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قبولیت عامہ عطا فرمائے اور فاضل مولف کے لیے اس کو صدقہ جاریہ بنائے، آمین

شمشاد احمد

جامعہ خیر المدارس ملتان

23 جولائی 2008ء

رائے گرامی شیخ المعقول والمنقول حضرت مولانا شبیر الحق صاحب مدظلہ
جامعہ خیر المدارس ملتان

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

شرح وقایہ اخیرین کی تشریحات سے متعلق توضیح الوقایہ مولفہ برادر مکرم مولانا محمد سلیمان صاحب زید مجدہم فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان کے ابتدائی حصے کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ اس میں مندرجہ ذیل امور کی خصوصی رعایت کی گئی ہے۔

(۱) عبارت کتاب کو صحیح اعراب سے مزین کیا گیا ہے۔

(۲) مطلب خیز عمدہ ترجمہ کیا گیا ہے۔

(۳) مسائل فقہیہ کی انتہائی جامع آسان تشریح وتوضیح کی گئی ہے۔

(۴) اختصار کے ساتھ اقوال فقہاء کو مدلل بھی کر دیا ہے

(۵) بعض مواقع میں قول غیر مختار کی دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے۔

(۶) جن مسائل کے فہم وتفہیم کے لیے تمہیدی مقدمات کی ضرورت تھی وہاں اولاً مناسب تمہید بھی ذکر کردی گئی ہے۔
امور مذکورہ کے اہتمام کی وجہ سے ہدایہ اخیرین کے فہم وتفہیم کے لیے سہولت کا باعث ہے۔
دعا ہے کہ اللہ تعالی اپنے خصوصی فضل وکرم سے مقبولیت عامہ نصیب فرمائے اور فاضل موصوف کے لیے صدقہ جاریہ بنائے۔

یرحم اللّٰہ عبداً قال آمین .

کتبہ العبد الضعیف شبیر الحق کشمیری عفا اللہ عنہ

مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان۔

8/5/1429

رائے گرامی حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب

مہتمم جامعہ دار العلوم کبیر والا

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ

الحمد لله الذی اعلی معالم العلم وعرفانه، واظهر شرائع الشرع واحکامه، وبعث رسلا وانبياء صلوات اللّٰه عليهم اجمعين الی سبيل الحق هادين، واخلفهم علماء الی سنن سننهم داعين . يسلكون فيمالم يوثر عنهم مسلک الاجتهاد مسترشدين منه فی ذالک وهو ولی الارشاد اما بعد !

عزیزم مولانا محمد سلیمان صاحب بارک اللّٰه فی علمه وعمله وعمره کی تحریر کردہ شرح وقایہ اخیرین کی شرح توضیح الوقایہ کے چوالیس صفحات برائے مطالعہ وتقریظ موصول ہوئے، چیدہ چیدہ مقامات کا مطالعہ کیا گیا، ماشاء اللّٰہ عزیز نوجوان نے کلمات کے آخری حرف پر اعراب، ترجمہ، بعض مقامات پر ملتی جلتی اصطلاحات میں فرق اور عبارت کی تقطیع کر کے شرح کو سہل اور آسان بنادیا ہے، امید ہے کہ بقیہ شرح وکتاب بھی اسی طرز پر ہوگی۔
مجموعی اعتبار سے، توضیح الوقایہ، اسم بامسمی ہے، اساتذہ وطلبہ ہر دوطبقہ کے لیے یکساں مفید ہے، اللهم زد فزد

دل سے دعا ہے کہ اللہ جل شانہ اس کتاب کو اور مرتب وشارح کو مقبولیت عامہ وتامہ نصیب فرما کر اپنی بارگاہ عالیہ میں قبولیت سے نوازے، آمین ثم آمین۔

ارشاد احمد عفی عنہ۔

رائے گرامی حضرت مولانا محمد یسین صابر صاحب دامت برکاتہم

جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

باسمہ تعالیٰ!

عزیز محترم حضرت مولانا محمد سلیمان صاحب کی شرح وقایہ اخیرین کی شرح دیکھی بڑی خوشی ہوئی، علمی کام ہے جس کی ضرورت ایک عرصہ سے محسوس کی جا رہی تھی، کیونکہ وفاق میں شرح وقایہ اخیرین کو شامل نصاب ہوئے چند سال ہوئے ہیں اور کوئی معتد بہ شرح منظر عام پر نہیں آئی، توضیح الوقایہ دیکھ کر شارح فاضل کے لیے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، اللہ تعالیٰ قبولیت عامہ نصیب فرمائے۔ اور طلبہ اور اساتذہ کے لیے اسے مفید سے مفید تر بنائے۔

آمین ثم آمین

بندہ محمد یسین صابر عفی عنہ

رائے گرامی حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب

مہتمم جامعہ ابو ہریرہؓ خالق آباد نوشہرہ

الحمد لحضرة الجلالة والصلوة والسلام علی خاتم الرسالة

برادر مکرم، فاضل محترم حضرت مولانا محمد سلیمان صاحب علم وقلم، تحریر وتصنیف میں اگرچہ نو وارد ہیں، آغاز کار میں شرح وقایہ کی وقیع اور جامع، شاندار معیار اور ہر لحاظ سے مکمل درسی شرح لکھ ڈالی ہے، جب رفتار کار اور نقش اول

کا یہ عالم ہے تو مجھے یقین ہے کہ نقش ثانی، ثالث رابع، خامس الخ مزید منور اور مبرہن ہوگا۔

موصوف جامعہ خیر المدارس ملتان کے فاضل، لائق وفائق مدرس، اپنی تازہ تالیف کی روشنی میں محقق عالم ہیں، مجھے زیادہ خوشی اس پر بھی ہے کہ موصوف میرے آبائی گاؤں چودھوان ضلع ڈیرہ اسماعیل خان کے باشندے ہیں۔ مزید تحریری شوق، والہانہ مطالعہ، تصنیف وتالیف اور تحقیقی وعلمی کام کرتے رہے تو ان شاء اللہ پورے عالم میں علم کا نور بکھیریں گے اور یہی میری دعا ہے۔

عزیز موصوف نے اپنی تحریر کردہ شرح کے جو چند صفحات مجھے بھیجے ہیں، احقر نے ان کے مطالعہ سے حظ وافر حاصل کیا، اپنے اوقات اور کثرت کار کے پیش نظر میں ان کے مطالعہ سے رخصت چاہتا تھا مگر موصوف کے تحریر کردہ علمی درسی، تحقیقی اور عمدہ فقہی مباحث نے مجھے اس وقت تک اپنی گرفت میں رکھا جب تک کہ میں نے مرسلہ چند صفحات کا مطالعہ مکمل نہ کرلیا۔

میری دلی دعا ہے کہ باری تعالی موصوف کے علم، قلم اور قدم، درس وتدریس اور اشاعت علوم نبوت کے کام میں مزید برکتیں عطا فرمائے، اور ان کی عظیم علمی تحریریں، صلاحیتیں ان کے والدین اساتذہ، اور محسنین ومربیین کے لیے صدقہ جاریہ بنائے آمین۔ وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین۔

عبدالقیوم حقانی

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ

٪٪٪

عرض حال

گزشتہ چند سالوں سے شرح وقایہ اخیرین وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے نصاب میں شامل کر دی گئی ہے، چونکہ اس کی کوئی اردو شرح پہلے سے موجود نہیں تھی جس سے کما حقہ استفادہ کیا جا سکے، تو چند احباب نے اصرار کیا کہ استفادہ کے لیے کچھ مواد ہونا چاہیے جس سے طلبہ اور اساتذہ کی مشکل ختم ہو جائے، جو کہ اس کے شامل نصاب ہونے کی وجہ سے پیدا ہوگئی ہے، بندہ اگر چہ تحریر کے فن میں نا آشنا ہے اور یہ پہلی کاوش ہے، امید ہے غلطیوں سے قارئین درگزر کریں گے اور مطلع کریں گے تاکہ آئندہ کے لیے اس کی اصلاح کر لی جائے، اس شرح میں جن امور کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عبارت کتاب کو صحیح اعراب سے مزین کیا گیا ہے۔

(۲) اصل کتاب میں موجود کثیر تعداد میں غلطیوں کی اصلاح کی گئی ہے۔

(۳) سہولت کی خاطر عبارت کی ایک مقدار لیکر اس کا پہلے ترجمہ کیا گیا ہے، پھر بیان اغراض کے ساتھ اس کا آسان مطلب بیان کیا گیا ہے۔

(۴) اختصار مخل اور طوالت ممل سے مکمل طور پر اجتناب کی کوشش کی گئی ہے، جس کا قارئین بخوبی اندازہ لگا پائیں گے۔

(۵) سہل اور قابل فہم ترجمہ کیا گیا ہے تاکہ مسئلے کو سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری نہ ہو۔

آخر میں میں مولانا شفیق احمد خان بستوی کا تہہ دل سے شکرگزار ہوں جنہوں نے اپنی قیمتی لمحات اور بے پناہ مصروفیات کے باوجود اس کی نظر ثانی فرمائی، اللہ تعالی ان کو ان کے شایان شان اجر عطا فرمائے، اور اسی طرح میں اپنے نہایت ہی محترم، بے تکلف، اور پیارے دوست جناب مفتی خلیق الرحمان صاحب لودھی کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جن کی کاوشوں سے یہ منظر عام پر آرہی ہے۔

ان شاء اللہ شرح وقایہ جلد رابع کی شرح بھی عنقریب منظر عام پر آیا چاہتی ہے، تمام طلبہ اور اساتذہ سے گزارش ہے کہ اپنی مستجاب دعاؤں میں ان تمام دوستوں کو یاد رکھیں جن کی ان تھک محنتوں سے یہ کام انجام پایا۔

والسلام

محمد سلیمان، ای میل: hearthackerpk@gmail.com

حالات صاحبِ وقایہ

نام ونسب:

نام محمود بن احمد بن عبید اللہ بن ابراہیم محبوبی، لقب تاج الشریعہ، عالم فاضل، بے مثال دانشور، بحر ذاخر، نحریر کامل اور حبر فاخر تھے، آپ نے بہت بے بہا اور جلیل القدر تصانیف مرتب کیں، اپنے دادا صدر الشریعۃ احمد سے کسب فیض کیا اور کتاب وقایہ (وقایہ فقہ کی شہرہ آفاق متون اربعہ میں سے ایک متن ہے، متون اربعہ یہ ہیں ۱۔ المختار، ۲۔ کنز الدقائق، ۳۔ وقایہ، ۴۔ مجمع البحرین) کو اپنے نبیرہ (پوتے) صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود بن محمود کے حفظ کرنے کے واسطے ہدایہ سے منتخب اور ملخص کیا۔ آپ کی تصنیفات یہ ہیں۔

تصنیفات:

۱۔ فتاوی: درمسائل متفرقہ ۲۔ واقعات: تاریخی کتاب معلوم ہوتی ہے ۳۔ وقایہ، اپنے پوتے کے یاد کرنے کے لیے ہدایہ سے اختصار کیا ۴۔ شرح ہدایہ، یہ آپ کی بہترین اور ضخیم کتاب ہے۔

وفات:

غالبا آپ کی وفات آٹھویں صدی ہجری کے وسط میں ہوئی ہے۔

٭٭٭

حالات صاحبِ شرح وقایہ

نام ونسب: عبید اللہ صدر الشریعہ الاصغر بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین عبید اللہ المحبوبی، مصنف شرح وقایہ اپنے زمانے کے عالی مقام، فاضل اجل علامہ عصر، حافظ شریعت، حاوی فروع واصول، جامع معقول ومنقول تھے، آپ کا سلسلہ نسب حضرت عبادہ بن صامتؓ تک پہنچتا ہے اور صدر الشریعہ کے لقب سے مشہور تھے اور اپنے جدامجد امام تاج الشریعۃ سے کسب فیض کیا، اس کے علاوہ اپنے والد اور دوسرے ائمہ وقت سے استفادہ اور استفاضہ کیا، آپ اپنے جدامجد کی تقیید نفائس اوران کے اسرار ورموز اور فوائد جمع کرنے اور نیز ان کے حقائق ومعارف سمیٹنے میں بڑا اہتمام کرتے تھے، اس لیے آپ نے ان کی مختصر (متن) وقایہ کی نہایت عمدہ، جید اور مفید شرح (شرح وقایہ نامی) تصنیف کی جواب تک مقبول بین الخواص والعوام ہے اور بہت متداول اور درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے، علاوہ ازیں آپ نے کتاب وقایہ کی تلخیص نہایت ایجاز واختصار کے ساتھ کر کے اس کا نام نقایہ رکھا۔

نیز اصول فقہ میں بھی آپ نے ایک عجیب وغریب بینظیر متن'' تنقیح '' کے نام سے بھی تصنیف کیا پھر خود ہی اس کی ایک زبردست اور نفیس شرح توضیح کے نام سے تصنیف فرمائی، بعد میں جس کی شرح یا حاشیہ علامہ تفتازانی نے لکھا جو اپنی مثال آپ ہے، آپ کی یہ کتاب بھی درسِ نظامی کی کتب میں داخل ہے، علامہ صدر الشریعہ فقہ اور اصول فقہ میں امام متفق علیہ ہونے کے علاوہ خلافی، جدلی، محدث، مفسر، نحوی، لغوی، ادیب، نظار، متکلم اور منطقی بھی تھے۔

تصنیفات: آپ کی تصنیفات میں سے بعض عمدہ، اور چیدہ چیدہ کتب کی فہرست درج ذیل ہے۔

۱۔شرح وقایہ ۲۔ نقایہ ۳۔تنقیح ۳۔ توضیح ۴۔ مقدمات اربعہ ، جو توضیح کے مقدمات اربعہ کے نام سے معروف ہیں ۶۔ تعدیل العلوم فی اقسام العلوم العقلیہ ۷۔ کتاب المحاضرہ وغیرہ ۔ یہ تمام کتب آپ کی مشہور تالیفات، بے مثال اور گرانقدر تصنیفات ہیں، آپ کی یہ تمام کتب معتبر بیش قیمت اور معتمد عند الفقھاء والعلماء ہیں، بے شمار علمائے اعلام نے ان کی شرحیں تعلیقات اور حواشی لکھے ہیں۔

وفات: آپ کی وفات ۷۴۷ھ ہجری میں ہوئی، آپ کے سارے خانوادے کی قبریں شرع آباد بخارا میں ہیں لیکن آپ کے دادا تاج الشریعۃ اور نانا برہان الدین کے مزار کرمان میں ہیں چونکہ ان کا انتقال کرمان میں ہوا تھا لہٰذا ان کی قبریں بھی یہیں ہیں، آپ کی تاریخ وفات جلیل المراتب کے جملہ سے برآمد ہوتی ہے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كتاب البيع

هُوَ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ يَنعَقِدُ بِايجَابٍ وقُبولٍ بِلفظَي الْمَاضِي وبتعاطٍ فِي النفِيسِ والخَسيسِ فُمبادَلَةُ الـمَالِ بِالْمَالِ عَلةٌصُورِيَةٌلِلبيعِ وَالايجَابُ والقبولُ والتّعاطِي عِلّةٌ مَادِيَةٌ له' وَالمُبادَلَةُ يَكُونُ بَينَ اِثنَينِ فَهُمَا العِلّةُ الفَاعِلِيّةُ وَلَم يَقُل عَلى سَبِيلِ التَراضِي لِيَشمَلَ مَالا يَكُونُ بِالتَراضِي كَبيعِ المُكرَهِ فَانّهُ يَنعقدُ هُو الصَّحِيحُ انما قَالَ هذا لانّ عند البعضِ اِنّمَا ينعقدُ بالتعاطى فى الخسيسِ لا فى النفيسِ.

﴿ترجمہ﴾

وہ مال کا مال کے ساتھ مبادلہ ہے، وہ بیع منعقد ہوتی ہے ایجاب وقبول کے ساتھ ماضی کے دولفظوں کے ساتھ اور تعاطی کے ساتھ عمدہ اور خسیس (گھٹیا) چیز میں، پس مبادلۃ المال بالمال علت صوریہ ہے بیع کے لیے، اور ایجاب وقبول اور تعاطی اس کے لیے علت مادیہ ہیں، اور مبادلہ دو کے درمیان ہوتا ہے پس وہ دونوں علت فاعلیہ ہونگے، اور نہیں کہا ''علی سبیل التراضی'' تاکہ یہ اس بیع کو شامل ہو جائے جو باہم رضامندی کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے مجبور کی بیع، اس لیے کہ وہ منعقد ہو جاتی ہے، یہی صحیح ہے، بہرحال یہ بات اسلئے کہی کہ بعض کے نزدیک تو بیع تعاطی کے ساتھ منعقد ہوتی ہے خسیس میں، نہ کہ نفیس میں۔

﴿توضیح﴾

بیع کا لغوی معنی ایک دوسرے کے ساتھ شئی کا تبادلہ کرنا ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے ''مبادلة المال بالمال''، یعنی مال کو مال کے ساتھ تبدیل کرنا۔ **المال** کا الف لام عہد کا ہے اس سے مراد مال شرعی ہے یا مال عرفی ہے، اس سے وہ چیز خارج ہو جائیگی جو مال نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً جیسے دم اور میتہ۔

(ینعقد ...الخ) اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایجاب وقبول دونوں بیع میں رکن ہیں ایجاب افعال سے ہے، مشتری اور بائع میں سے جو پہلے بات کرے اسے ایجاب کہتے ہیں اور دوسرے کی بات قبول کہلاتی ہے بشرطیکہ وہ پہلے کی بات کے موافق ہو، لہٰذا بیع اس وقت منعقد ہوگی جب دوسرا قول پہلے قول کے موافق ہو، اگر مخالف ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی جیسے ایک کہے ''**بعت هذا بعشرة**'' (میں نے یہ چیز دس کے بدلے میں بیچی) جبکہ دوسرا کہے ''**اشتريت بثمان**'' (میں نے یہ چیز آٹھ کے بدلے خریدی) تو بیع منعقد نہ ہوگی۔

(بلفظی الماضی... الخ) یعنی ایجاب وقبول دونوں لفظ ماضی کے ساتھ ہوں جیسے ایک کہے **بعت** تو دوسرا کہے **اشتریت**۔ ایجاب وقبول دونوں کا لفظ ماضی کے ساتھ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ بیع انشاء تصرف شرعی ہے، اور انشاء تصرف شرعی شرع سے معلوم ہوتا ہے، لہٰذا بیع بھی شرع سے معلوم ہوگی اور شرع میں بیع کے لیے لفظ ماضی مستعمل ہوا ہے لہٰذا

ایجاب وقبول جو کہ رکن بیع ہیں ان کا بلفظ ماضی ہونا ضروری ہے۔

(وبتعاط... الخ) تعاطی کالغوی معنی ہے التناول یعنی لینا دینا، اور یہاں مراد یہ ہے کہ جانبین کی طرف سے ثمن اور مبیع کی ادائیگی بغیر ایجاب وقبول کے ہو، حاصل یہ ہے کہ تعاطی کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے خواہ خسیس (گھٹیا) میں ہو یا نفیس (عمدہ) میں، خسیس اور نفیس کی تعریف میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ خسیس وہ ہے جس کی قیمت کم ہو جیسے روٹی گوشت وغیرہ، اور نفیس وہ ہے جس کی قیمت زیادہ ہو جیسے غلام اور باندی، بعض کہتے ہیں خسیس وہ ہے جس کی قیمت نصاب سرقہ سے کم ہو اور نفیس وہ ہے جس کی قیمت نصاب سرقہ سے زیادہ ہو یا اس کی مثل ہو۔

(فمبادلة... الخ) یہاں سے شارح بیع میں علل اربعہ کو بیان کرتے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ شئے چار علتوں کے بغیر نہیں پائی جاتی ا۔علت غائیہ۔یعنی وہ چیز جو شئے سے مقصود ہو۔۲۔علت فاعلیہ یعنی شئے کا موجد اور صانع۔ ۳۔علت مادیہ یعنی وہ چیز جس سے شئے بنتی ہے۔۴۔علت صوریہ یعنی اس شئے کی ہیئت، اسکی مثال جیسے چارپائی، اس میں علت مادیہ لکڑی ہے اور علت فاعلیہ نجار یعنی بڑھئی ہے اور علت صوریہ چارپائی کی ہیئت ہے اور علت غائیہ جلوس (بیٹھنا) ہے، اس طرح بیع میں مبادلہ علت صوریہ ہے اور ایجاب وقبول اور تعاطی علت مادیہ ہیں اور عاقدین علت فاعلیہ ہیں۔

سوال ہوتا ہے کہ بیع میں علت غائیہ کیا ہے اور شارح نے اس کو بیان کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علت غائیہ ملک ہے، شارح نے اس کو شہرت کی وجہ سے ذکر نہیں کیا۔

(ولم یقل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف نے بیع کی تعریف میں ''علی سبیل التراضی'' کی قید کو کیوں ذکر نہیں کیا جیسا کہ دوسرے حضرات نے یہ قید ذکر کی ہے، تو اس کا جواب دیا کہ مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا تا کہ بیع کی یہ تعریف اس بیع کو بھی شامل ہو جائے جو باہم رضامندی کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے مکرہ کی بیع اس لیے کہ مکرہ (دھمکی کے ساتھ جس کو بیع پر مجبور کیا جائے) کی بیع بھی منعقد ہو جاتی ہے حالانکہ اس میں تراضی (باہمی رضامندی) نہیں ہوتی۔

سوال ہوتا ہے کہ اکراہ کا حکم تو یہ ہے کہ اس میں اختیار یعنی اکراہ کے زائل ہونے تک کا انتظار کیا جاتا ہے، اسکے بعد اگر مکرہ بیع پر راضی ہو تو بیع جائز ہوتی ہے ورنہ باطل ہو جاتی ہے تو شارح نے فانه ینعقد کیسے کہہ دیا کہ اکراہ سے بیع منعقد ہو جاتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انعقاد سے مراد یہاں انعقاد صوری ہے، یعنی مکرہ کی بیع صورۃً منعقد ہو جاتی ہے اگرچہ حقیقۃً منعقد نہیں ہوتی۔

(هو الصحيح ...الخ) ہو ضمیر کا مرجع جواز بیع بالتعاطی فی النفیس والخسیس ہے۔یعنی تعاطی کا مطلقاً جائز ہونا یہی صحیح قول ہے۔

(انما... الخ) یہاں سے هو الصحيح کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے هو الصحيح کہا تا کہ امام کرخی پر رد ہو جائے اس لیے کہ وہ فرماتے ہیں تعاطی خسیس میں تو جائز ہے نفیس میں تعاطی کے ساتھ بیع

منعقد نہیں ہوتی، تو مصنف نے ھو الصحیح کہہ کر ان پر رد کر دیا، اور رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تعاطی میں رضاء فعلی پائی جاتی ہے اور بیع جس طرح رضاء قولی یعنی ایجاب وقبول سے منعقد ہو جاتی ہے ایسے ہی رضاء فعلی کے ساتھ بھی منعقد ہو جاتی ہے۔

والتعاطی عند البعضِ الاعطاءُ من الجانبینِ ویکفی عند البعضِ من اَحَدِ الجَانِبَینِ کَمَا اذا ساوَمَ احدٌ المَبیعَ وَلَم یَکُن مَعَہ، وِعاءٌ یَجعَلُ المَبیعَ فِیہِ فکَالَ فَفَارَقَہٗ فَجَاءَ بِالوِعَاءِ وَاَعطَی الثَّمَنَ فَھُوَ جائزٌ وَلَو قَالَ کَیفَ تَبِیعُ الحِنطَۃَ فَقَالَ قَفِیزٌ بِدِرھَمٍ وَقَالَ کِلنِی خَمسَۃَ اَقفِزَۃٍ فَکَالَ فَذَھَبَ بِھَا فَھذَا بیعٌ وَعَلَیہِ خَمسَۃُ دَرَاھِمَ .

﴿ترجمہ﴾

اور تعاطی بعض کے نزدیک جانبین سے لینا دینا ہوتا ہے اور کافی ہے بعض کے نزدیک ایک جانب سے (بھی) جیسے کہ کوئی ایک مبیع کا بھاؤ لگائے حالانکہ اس کے پاس برتن نہ ہو کہ مبیع کو اسمیں ڈال سکے، پس اس نے کیل کر دیا پھر اس سے جدا ہو گیا پھر برتن لے آیا اور ثمن دیدیے تو جائز ہے، اور اگر کہا تم گندم کیسے بیچتے ہو؟ اس نے کہا ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں اور اس نے کہا مجھے پانچ قفیز کیل کر کے دے دو اس نے کیل کر دیے پھر وہ اس گندم کو لے گیا تو یہ بیع ہو گئی اور اس پر پانچ درہم لازم ہو جائیں گے۔

﴿توضیح﴾

(والتعاطی... الخ) بعض کہتے ہیں کہ تعاطی کے ساتھ بیع اس وقت منعقد ہوتی ہے جب اعطاء من الجانبین ہو یعنی بائع اور مشتری مجلس واحد میں مبیع اور ثمن ایک دوسرے کو سپرد کر دیں، جبکہ بعض کہتے ہیں بیع تعاطی کے انعقاد کے لیے جانب واحد سے اعطاء کافی ہے۔ (یعنی متعاقدین میں سے کوئی ایک آدمی عوضین میں سے ایک عوض سپرد کر دے تو بیع کے انعقاد کے لیے کافی ہو جائیگا)

(کما اذا... الخ) یہ "اعطاء من الجانبین" کی مثال ہے کہ مشتری نے مبیع کا بھاؤ طے کیا اور اس کے پاس برتن نہیں تھا کہ مبیع کو اس میں ڈالے پھر بائع نے مبیع کو کیل کیا اس کے بعد مشتری بائع سے جدا ہو گیا اور برتن لے آیا اور ثمن دے دیا اور بائع نے مبیع مشتری کے حوالے کر دی تو دیکھیں یہاں بائع نے مبیع اور مشتری نے ثمن سپرد کر دیے تو یہ اعطاء من الجانبین ہوا۔

(ولو قال... الخ) یہ اعطاء من جانب واحد کی مثال ہے، مشتری نے بائع سے پوچھا گندم کیسے بیچتے ہو؟ بائع نے جواب دیا کہ ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں، مشتری نے کہا مجھے پانچ قفیز کیل کر کے دیدو، بائع نے کیل کیا اور مشتری وہ پانچ قفیز لے گیا تو اب بیع ہو گئی اور مشتری پر پانچ درہم لازم ہونگے، تو اس میں بائع کی طرف سے اعطاء پایا گیا

اور مشتری کی طرف سے نہیں پایا گیا پس یہ اعطاء من جانب واحد (ایک جانب سے ادائیگی) ہوئی۔

وَاِذَاوَجَبَ وَاحِدٌ قَبِلَ الآخَرُ فِی المَجلِسِ کُلَّ المَبِیعِ بِکُلِّ الثَّمَنِ اَوتَرَکَ اِلا اِذَا بَیَّنَ ثَمَنَ کُلٍّ ای اذا قَالَ بِعتُ هٰذا بِدِرهَمٍ وَذَالِکَ بِدِرهَمٍ فَقَبِلَ اَحَدُهُمَا بِدِرهَمٍ یَجُوزُ وَمَا لَم یَقبَل بَطَلَ الایجَابُ اِن رَجَعَ المُوجِبُ او قَامَ احدُهُما عَن مَجلسه وَاِذَا وُجِدا لزِمَ البیعُ ای لایثبُتُ خِیارُ المَجلِسِ خِلافًا لِلشافِعِیؒ .

﴿ترجمه﴾

اور جب کوئی ایک ایجاب کرلے تو دوسرا مجلس میں کل مبیع کو قبول کرے کل ثمن کے بدلے میں یا چھوڑ دے مگر یہ کہ بیان کردے ہر ایک کا ثمن، یعنی جب کہے میں نے یہ چیز ایک درہم کے بدلے میں بیچی اور وہ چیز دو درہم کے بدلے میں بیچی، پس اس مشتری نے ان دو میں سے ایک کو قبول کرلیا ایک درہم کے بدلے میں تو یہ جائز ہے، اور جب تک دوسرا قبول نہ کرے تو ایجاب باطل ہوجائیگا اگر موجب رجوع کرلے یا ان میں ایک کھڑا ہوجائے اپنی مجلس سے، اور جب دونوں (ایجاب وقبول) پائے جائیں تو بیع لازم ہوجائیگی یعنی خیار مجلس ثابت نہ ہوگا بخلاف امام شافعیؒ کے۔

﴿توضیح﴾

(واذا... الخ) حاصل یہ ہے کہ جب متعاقدین میں سے ایک ایجاب کرے تو دوسرے کو دو اختیار ہیں یا تو مجلس میں پوری مبیع پورے ثمن کے ساتھ قبول کرے یا چھوڑ دے، ایسا نہیں کرسکتا کہ بعض مبیع کو بعض ثمن کے ساتھ قبول کرے مثلا بائع نے کہا بعت هذین بعشرة (میں نے یہ دو چیزیں دس کے بدلے میں بیچیں) تو مشتری یہ نہیں کہہ سکتا اشتریت احدهما بخمسة (میں نے ان میں سے ایک کو پانچ کے بدلے میں خریدا) اس لیے کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تفرق صفقہ (سودے کا متفرق ہونا) لازم نہ ہو، اگر مشتری بعض مبیع کو بعض ثمن کے ساتھ خریدتا ہے تو تفرق صفقہ لازم آتا ہے۔

(الا اذا... الخ) یہاں مستثنیٰ منه مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے لیس له حق القبول فی البعض الا اذا بین، مطلب یہ ہے کہ مشتری کے لیے بعض کو قبول کرنے کا حق نہیں ہے، ہاں اگر بائع ہر چیز کا ثمن علیحدہ بیان کردے تو اب مشتری بعض کو قبول کرسکتا ہے، جیسے بائع کہے: بعت هذا بدرهم وذالک بدرهم (میں نے یہ چیز ایک درہم کے بدلے میں بیچی اور وہ چیز ایک درہم کے بدلے بیچی) اب مشتری اگر ایک چیز کو ایک درہم کے بدلے میں قبول کرتا ہے تو یہ جائز ہے اس لیے کہ اب صفقہ متعدد ہے کیونکہ جب یہ کہا: بعت هذا بدرهم تو یہ ایک ایجاب ہوا اور جب کہا: وذالک بدرهم یہ دوسرا ایجاب ہوا لہٰذا مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ ان دو میں سے ایک ایجاب کو قبول کرے اور دوسرے کو رد کردے یا دونوں کو قبول کرے یا دونوں کو رد کردے۔

(وان لم یقبل... الخ) یہاں سے ایجاب کے باطل ہونے کی صورتوں کا بیان ہے کہ قبول کرنے سے پہلے

اگر دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے تو ایجاب باطل ہوجاتا ہے۔ایک یہ کہ موجب اپنے ایجاب سے رجوع کرے اور دوسری یہ کہ مشتری اور بائع میں سے کوئی ایک اپنی مجلس سے کھڑا ہوجائے ،پہلی صورت میں تو ایجاب اس لیے باطل ہوگا کہ ایجاب سے رجوع کرنے کا حق موجب کو حاصل ہوتا ہے جب تک دوسرا قبول نہ کرے،اور دوسری صورت میں ایجاب اس لیے باطل ہوجائیگا کہ ایجاب اعراض سے باطل ہوجاتا ہےاور **قیام عن المجلس** (مجلس سے کھڑا ہونا) اعراض کی دلیل ہے۔

(واذا وجدا... الخ) حاصل یہ ہے کہ جب ایجاب وقبول دونوں پائے جائیں تو بیع لازم ہوجاتی ہے یعنی خیار مجلس کسی کو حاصل نہ ہوگا ،کہ جب تک مجلس برخواست نہ ہو بائع یا مشتری بیع کو فسخ کرسکے،امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عاقدین میں سے ہرایک کو خیار مجلس حاصل ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: **البیعان بالخیار مالم یتفرقا**،وجہ استدلال یہ ہے کہ خیار سے مراد خیار مجلس ہےاور تفرق سے مراد **تفرق بالابدان** ہے۔معنی یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار مجلس حاصل ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں،اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: **یا ایھاالذین آمنوا اوفوا بالعقود** (اے ایمان والو عقدوں کو پورا کرو) وجہ استدلال یہ ہے کہ ایجاب وقبول کے بعد عقد ہوجاتا ہےاور عقد کو پورا کرنا اس آیت کی رو سے ضروری ہے اب اگر خیار مجلس دیں تو یہ **ایفاء عقد** (عقد کے پورا کرنے) کے منافی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ خیار مجلس میں غیر کے حق کا ابطال ہےاور وہ غیر کا حق ،حق ملک ہےاور غیر کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں۔باقی یہ جو کہا کہ غیر کا حق ،حق ملک ہے یہ اس لیے کہ صورت مذکورہ ایجاب وقبول کے بعد کی صورت ہےاور ایجاب وقبول کے بعد ملک مشتری کو حاصل ہوجاتی ہے۔

باقی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں تفرق سے مراد **تفرق بالاقوال** ہےاور خیار سے مراد خیار قبول ہے۔معنی یہ ہے کہ بائع اور مشتری خیار قبول کے ساتھ ہیں جب تک ان میں **تفرق بالاقوال** نہ ہو یعنی ایک کی طرف سے اگر ایجاب ہوگیا ہے تو دوسرے کو اختیار ہے چاہے قبول کرے چاہے رد کردے اس طرح قبول کرنے سے پہلے موجب (ایجاب کرنے والے) کو اپنے ایجاب سے رجوع کرنا بھی جائز ہے لیکن جب قبول ہوجائے تو اب دونوں میں سے کسی کو بھی خیار نہ ہوگا۔

باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ خیار سے مراد خیار قبول ہے؟ تو وہ دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کی تین حالتیں ہیں (۱) ایجاب اور قبول سے پہلے (۲) ایجاب وقبول کے بعد (۳) ایجاب کے بعد اور قبول سے پہلے ،پہلی حالت کے اعتبار سے بائع اور مشتری پر بیعان کا اطلاق مجازاً ہے باعتبار **ما یؤول** کے (یعنی اس اعتبار سے کہ مستقبل میں یہ دونوں بائع اور مشتری بننے والے ہیں) اور دوسری حالت کے اعتبار سے ان پر **بیعان** کا اطلاق بھی مجازاً ہے باعتبار **ما کان** کے (یعنی اس اعتبار سے کہ ماضی میں یہ بائع اور مشتری تھے) ،اور تیسری حالت کے اعتبار سے ان پر **بیعان** کا اطلاق حقیقۃً ہےاور حقیقت پر جب تک عمل ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہٰذا یہاں مراد بائع اور مشتری کی وہ حالت ہے جو ایجاب کے بعد اور قبول سے پہلے ہو اور ظاہر ہے اس صورت میں جو خیار ہوگا وہ خیار قبول ہوسکتا ہے خیار مجلس نہیں ہوسکتا۔

وَلَـمـا ذكـرَ الأَيـجـا بَ و القُبولَ اَرا دَا ن يذكُرَ الثمنَ و المبيعَ و انما قدَّمَ ذِكرَ الثمنِ لانه وَسيلةٌ الى حُصولِ المَبيعِ وَهوَ المقصودُ والوسائلُ متقدمةٌ على المقاصدِ فقالَ: وصحَّ البيعُ في العوضِ المُشارِ اَلَيـهِ بِـلاعلمٍ بقدره ووصفِه ،لا في غيرِ المُشارِ اليهِ فانهُ حينئذٍ لا بد مِن أن يَذكُرَ قدرَه ووصفَهُ وبثمنٍ حـالٍ والى اَجَلٍ عُلَمَ وبالثمنِ المطلَقِ اى اِن لَم يَذكُر صِفَتهُ بأن قِيلَ: بِعتُ بِعَشرةِ دراهمَ فَان استوَت مَـاليةُ النقودِ فَعلى مَا قُدِّرَ به من ایّ نوعٍ، اى يَقعُ البيعُ على عشرةِ دراهمَ مِن ایِّ نوعٍ كانَ، اى يُعطِى الـمُشتـرى ایَّ نَـوعٍ شَـاءَ وَان اختلَفَ فَعلى الاروَجِ وَفَسَدَ اِن استوى رِوَاجُها اى فى صُورةِ اِختِلافِ مَـالِيةِ الـنُـقُـودِ الا اَن يُبَيـنَ اَحـدَهـا اى اَحـدَ النَقُودِ وَهذا استثناءٌ مُنقطعٌ لانَّ البَحثَ فِى البَيعِ بالثَّمنِ المُطلَقِ فَلا يَكُونُ حَالُ بَيانِ اَحَدِ النُقُودِ مِن جَنسِ اَحوالِ اِطلاقِ الثَّمنِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جب ایجاب وقبول کوذکر کیا تو ارادہ کیا کہ ثمن اور مبیع کوذکر کریں ،اور ثمن کے ذکر کومقدم کیا اس لیے کہ یہ وسیلہ ہے مبیع کے حصول کا ،اور وہ مقصود ہے اور وسائل مقدم ہوتے ہیں مقاصد پر۔ پس کہا: اور صحیح ہے بیع ایسے عوض میں جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو بغیر اس کی مقدار اور وصف کے معلوم ہونے کے، نہ کہ اسمیں جس کی طرف اشارہ نہ کیا گیا ہو، اسلئے کہ اس وقت ضروری ہے کہ اس کی مقدار اور وصف کو ذکر کیا جائے ،اور (بیع صحیح ہے) نقد ثمن کے ساتھ اور ایسی مدت تک جو معلوم ہو اور ثمن مطلق کے ساتھ ،یعنی اگر صفت ذکر نہ کی بایں طور کہ یوں کہا: میں نے اس کو دس دراہم کے بدلے میں بیچا۔ پس اگر نقود کی مالیت برابر ہو تو یہ بیع محمول ہوگی ان پیسوں پر جن کو مقرر کیا جائے خواہ وہ کسی بھی نوع سے ہوں یعنی بیع دس دراہم پر واقع ہو جائیگی خواہ وہ کسی بھی نوع سے ہوں یعنی مشتری دے دے جونسی نوع چاہے ،اور اگر نقود کی مالیت مختلف ہو تو یہ بیع ان پیسوں پر محمول ہوگی جو زیادہ رائج ہوں اور فاسد ہو جائیگی اگر ان کا رواج برابر ہو یعنی نقود کی مالیت کے مختلف ہونے کی صورت میں مگر یہ کہ وہ بیان کر دے ان میں سے کسی ایک کو یعنی نقود میں سے کسی ایک کو اور یہ استثناء منقطع ہے اس لیے کہ بحث ثمن مطلق کے ساتھ بیع میں ہے۔ پس نہیں ہوگا نقود میں سے کسی ایک کے بیان کا حال اطلاق ثمن کے احوال کی جنس میں سے۔

﴿توضیح﴾

(ولما ... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے جب مصنف ایجاب وقبول کے ذکر سے فارغ ہوئے تو اب مبیع اور ثمن کا ذکر شروع کرتے ہیں۔

(وانما ... الخ) یہاں سے ذکر ثمن کو مقدم کرنے کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے ثمن کے ذکر کو اس لیے مقدم کیا کہ ثمن مبیع کے حصول کا وسیلہ ہے اور مبیع مقصود ہے اور وسائل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں اس لیے ثمن کو مقدم کیا۔

(وصح... الخ)　　بیع میں عوض یا مشارالیہ (حاضر) ہوگا یا نہیں اگر مشارالیہ ہو یعنی حاضر ہو جیسے: اشتریت هذا الثوب بما فی هذه الصرة من الدارهم کہ میں تم سے یہ کپڑا خریدتا ہوں ان دراہم کے بدلے میں جو اس تھیلی یا ہمیانی میں موجود ہیں تو یہ بیع صحیح ہوگی اگر چہ اس عوض کی مقدار اور وصف معلوم نہ ہو یعنی پتہ نہ ہو کہ وہ دراہم کتنے ہیں، اور جید ہیں یا کھوٹے ہیں، اور اگر عوض مشارالیہ یعنی حاضر نہ ہو تو اس وقت قدر اور وصف کا معلوم ہونا ضروری ہے، اگر عوض حاضر ہو تو قدر اور وصف کا معلوم ہونا اسلئے ضروری نہیں ہے کہ اس وقت ثمن کی طرف اشارہ کیا جائیگا اور اشارہ ابلغ ہوتا ہے اور وصف اگر چہ مجہول ہے، پتہ نہیں ہے کہ دراہم کھوٹے ہیں یا کھرے ہیں، لیکن یہ ایسی جہالت نہیں جو مفضی الی المنازعت (جھگڑے کی طرف پہنچانے والی) ہو۔

(وبثمن حال... الخ)　　بیع نقد ثمن کیساتھ بھی جائز ہے اور ادھار کے ساتھ بھی، بشرطیکہ ادائیگی ثمن کی مدت معلوم ہو اس لیے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا (اللہ تعالی نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا) تو لفظ بیع دونوں قسم کی بیع کو شامل ہے، نقد ثمن کی بیع کو بھی اور ادھار والی بیع کو بھی۔

اور اگر بیع ادھار کے ساتھ ہو تو ادائیگی ثمن کی مدت کا معلوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر مدت مجہول ہو تو منازعت ہوگی، بائع مدت قریب میں ثمن کا مطالبہ کریگا اور مشتری مدت بعید میں ثمن کی ادائیگی پر راضی ہوگا۔

(وبالثمن ...الخ)　　اگر ثمن مطلق ذکر کیا بایں طور کہ ثمن کا وصف بیان نہ کیا یوں کہا: بعت بعشرة دراهم (میں نے دس دراہم کے بدلے میں بیچا) اور اس شہر میں مختلف دراہم چلتے ہیں بخاریہ بھی اور سمرقندیہ بھی مثلا، تو دیکھیں گے کہ ان نقود کی مالیت برابر ہے یا نہیں بایں طور کہ بخاری دس دراہم کی قیمت سمرقندی دس درہم کے برابر ہے یا نہیں، اگر ان نقود کی مالیت برابر ہو تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی بھی نوع کے دس دراہم دیدے خواہ بخارا کے ہوں یا سمرقند کے، اور اگر مالیت مختلف ہے مثلا بخارا کے دراہم کی قیمت سمرقندی دراہم سے زیادہ ہے تو دیکھیں گے کہ وہ دراہم چلنے میں برابر ہیں یا نہیں، اگر چلنے میں مختلف ہوں بایں طور کہ بخارا کے دراہم زیادہ چلتے ہوں اور سمرقندیہ کم چلتے ہوں تو مشتری اس نوع کے دراہم ادا کریگا جو زیادہ چلتے ہوں اور اگر رواج میں برابر ہوں تو یہ بیع فاسد ہے۔ ہاں اگر اس صورت میں کوئی ایک نوع بیان کردی جائے مثلا یہ کہا جائے: بعت بعشرة دراهم بخارية (میں نے دس بخارا کے دراہم کے بدلے میں بیع کی) تو یہ بیع جائز ہوگی۔

(وهذا... الخ)　　یہ مصنف کے قول الا ان... الخ کی ترکیب ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے متصل نہیں، اسلئے کہ استثناء منقطع میں مستثنی مستثنی منہ کی جنس سے نہیں ہوتا اور یہاں بھی ایسا ہے اسلئے کہ یہ مطلق ثمن کے بدلے میں بیع کی بحث ہے لہذا مستثنی منہ احوال اطلاق الثمن ہوا اور حال بیان احد النقود (نقود میں سے ایک نقدی بیان کردینے کا حال) مستثنی ہے، ظاہر ہے کہ بیان احد النقود کا حال یہ احوال اطلاق الثمن کی جنس میں سے نہیں ہے۔

☆☆☆

ثُمَّ بَعدَ ذِکرِ الثَّمنِ شَرعَ فِی ذِکرِ المَبیعِ فَقالَ: وَفِی الطَّعامِ وَالحُبُوبِ کَیلًاوَجَزافاً اِن بِیعَ بِغَیرِ جِنسِه وَبِانَاءٍ اَوحجرٍ مُعیّنٍ لم یُدرَ قَدرُهٗ وَفِی صَاعٍ فی بیعِ صُبرَةٍ کلَّ صَاعٍ بَکذا ای اذاقالَ: بعتُ هذه الصُّبرَةَ کُلَّ صاعٍ بدرهمٍ صحَّ فی صاعٍ واحدٍ، وفی کُلها ان سمّی جُملةَ قُفزانِها ای اذاقال: بعتُ هذه الصُبرةَ وهی عَشرةُ اقفزةٍ کُلُ قَفیزٍ بدرهمٍ صح فی الکُلِ وَفسدَ فی الکلّ فی بیعِ ثلةٍ اوثوبٍ کلُ شاةٍ اوذراعٍ بِکذا لان البیعَ لا یجوزُ الا فی واحدٍ وذالکَ الواحدُ مُتفاوتٌ وکذا کلُ معدودٍ متفاوتٍ فان باعَ صُبرَةً علی انها مائةُ صاعٍ بمائةٍ وهی اقلُّ او اکثرُ اخذَ المُشتری الاقلَّ بحصّتِه اوفسخَ البیعَ ومازادَ للبائعِ؛ لانهٗ لم یَبِع الا مائةَ صاعٍ فالزائدُ لهٗ.

﴿ترجمه﴾

پھر ثمن کے ذکر کے بعد شروع ہوئے مبیع کے ذکر میں، پس کہا: اور اناج اور دانوں میں ناپ کر اور اندازے کے ساتھ (بیع جائز ہے) اگر بیچا جائے غیر جنس کے بدلے میں اور معین برتن اور معین پتھر کے ساتھ جس کی مقدار معلوم نہ ہو (جائز ہے) اور ایک صاع میں ڈھیری کی بیع میں جس کا ہر صاع اتنے کے بدلے میں ہو یعنی جب کہے: میں نے یہ ڈھیری بیچی ہر صاع ایک درہم کے بدلے میں۔ تو ایک صاع میں یہ بیع صحیح ہے، اور تمام میں (جائز ہے) اگر تمام قفیزوں کا ذکر کردے یعنی جب کہے: میں نے یہ ڈھیری بیچی حالانکہ یہ دس قفیز ہیں ہر قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہے، تو تمام میں بیع صحیح ہو جائیگی، اور تمام میں بیع فاسد ہو جائیگی ایک ریوڑ یا ایک کپڑے کی بیع میں ہر بکری یا ہر ذراع اتنے کے بدلے میں ہو اس لیے کہ بیع جائز نہیں مگر ایک میں اور وہ ایک متفاوت ہے، اور اسی طرح ہر گنتی والی شے میں جو متفاوت ہو (بیع جائز نہیں) پس اگر ایک ڈھیری بیچی اس بنا پر کہ یہ سو صاع ہیں سو کے بدلے میں حالانکہ وہ سو سے کم ہیں یا سو سے زیادہ ہیں تو مشتری کم لے لے اس کے حصے کے ساتھ یا بیع کو فسخ کردے اور جو مقدار زائد ہو وہ بائع کی ہوگی اس لیے کہ اس نے نہیں بیچے مگر سو صاع پس زائد اسی کا ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ثم ...الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ جب ثمن کے ذکر سے فارغ ہوئے تو اب مبیع کا ذکر شروع کرتے ہیں۔

(وفی الطعام... الخ) طعام اور اناج کی بیع کیل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اندازے کے ساتھ بھی جائز ہے لیکن اندازے کے ساتھ اس وقت جائز ہوگی جب طعام اور اناج کی بیع غیر جنس کے بدلے میں ہو اور اگر ہم جنس کے بدلے میں ہو جیسے گندم کی بیع گندم کے بدلے میں تو اب جائز نہ ہوگی، غیر جنس کے ساتھ بیع مجازفۃ یعنی اندازے کے ساتھ اس لیے جائز ہے کہ حدیث میں ہے اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید (جب عوضین مبیع اور ثمن مختلف جنس کے ہوں پس تم بیچو جیسے چاہو بعد اس کے کہ وہ ہاتھوں ہاتھ ہوں) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب نوعین مختلف ہوں یعنی جنس کی خلاف جنس کے ساتھ بیع ہو تو جس طرح سے چاہیں بیع کر سکتے ہیں کیف شئتم کا لفظ عام ہے اس بیع کو بھی

شامل ہے جو کیل کے ساتھ ہو اور اس بیع کو بھی شامل ہے جو اندازے کے ساتھ ہو۔

اور اگر ہم جنس کے ساتھ بیع ہو تو مجازفہ اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس میں ربا کا احتمال ہے۔

(وباناء... الخ) اناء سے مراد وہ برتن ہے جس سے کسی شے کو کیل کیا جائے اور حجر سے مراد وہ حجر ہے جس سے کسی شیئے کو وزن کیا جائے، حاصل یہ ہے کہ بیع اگر ایسے انـاء معین یا حجر معین کیساتھ ہو رہی ہو جس کی مقدار معلوم نہیں تو یہ بیع جائز ہے اس لیے کہ یہاں اگرچہ جہالت ہے کہ اس برتن یا حجر کی مقدار معلوم نہیں ہے لیکن یہ جہالت اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان اس جہالت کی وجہ سے جھگڑا ہو جائے۔

(وفی صاع... الخ) اگر بائع نے کہا: **بعت هذه الصبرة کل صاع بدرهم** ، میں اس ڈھیری کا ہر صاع ایک درہم کے بدلے میں بیچتا ہوں تو یہ بیع ایک صاع میں جائز ہوگی باقی میں جائز نہ ہوگی، لیکن اگر تمام قفیز بتا دیئے ہوں کہ یہ ڈھیری بیچتا ہوں جو کہ دس قفیزوں پر مشتمل ہے ہر قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہے تو یہ بیع تمام قفیزوں میں جائز ہو جائیگی۔

(وفسد ...الخ) اگر یہ کہا میں یہ بکریوں کا ریوڑ بیچتا ہوں ہر بکری ایک درہم کے بدلے میں ہے، یا یوں کہا کہ میں یہ کپڑا بیچتا ہوں ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے تو یہ بیع تمام میں یعنی تمام بکریوں اور تمام کپڑے میں فاسد ہوگی۔

(لان... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ جیسے کہ پہلے گزرا اگر تمام کی تعداد بیان نہ کی جائے تو فقط ایک میں بیع جائز ہوتی ہے، چنانچہ جب کہے: **بعت هذه الصبرة کل صاع بدرهم** تو چونکہ یہاں تمام صاعوں کے بارے میں بیان نہیں کیا کہ وہ کتنے ہیں اس لیے ایک صاع میں بیع جائز ہے، تو یہاں بھی کل ذراع اور کل بکریاں بیان نہیں کیں لہٰذا ایک میں بیع جائز ہونی چاہیے، یہاں ایک میں بھی بیع اس لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ایک متفاوت ہے کیونکہ بکری بکری میں فرق ہوتا ہے، اسی طرح کپڑے کے ایک ذراع اور دوسرے ذراع میں فرق ہوتا ہے لہٰذا منازعت ہوگی مشتری اچھی بکری لینا چاہے گا جبکہ بائع کمزور بکری دینے پر راضی ہوگا لہٰذا ایک میں بھی بیع جائز نہیں۔ اسی طرح کپڑے کا حال ہے لہٰذا کپڑے کے ایک ذراع میں بھی جائز نہ ہوگی۔ کپڑے میں یہ تفصیل اس وقت ہے جب واقعۃ کپڑے کا ایک ذراع دوسرے سے عمدہ اور گھٹیا ہونے کے لحاظ سے متفاوت ہو، اگر تفاوت نہیں ہے تو ایک ذراع میں بھی بیع جائز ہو جائیگی۔ بخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں تمام صاع برابر ہوتے ہیں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اس لیے ایک صاع میں بیع کو جائز قرار دیا گیا۔

(وکذا کل... الخ) حاصل یہ ہے کہ ہر معدود متفاوت کا یہ حال ہے، وہ چیزیں جو گنی جاتی ہیں اور ان میں قیمت کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے جیسے تربوز سیب انار، وغیرہ ان کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ میں یہ بیچتا ہوں ہر انار ایک درہم کے بدلے میں تو یہ بیع ایک میں بھی جائز نہ ہوگی۔

(فان باع ...الخ) اگر کسی نے طعام کی ڈھیری بیچی سو صاع ایک سو درہم کے بدلے میں اور واقع میں وہ سو صاع سے کم تھی تو مشتری کو دو اختیار ہیں چاہے تو اقل اسکے حصے کے عوض میں لے لے، مثلاً نوے ذراع ہیں تو نوے درہم کے بدلے میں لے لے، اور چاہے تو بیع کو فسخ کردے اسلئے کہ مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے سودا متفرق ہو گیا ہے

اوراس جیسی صورتحال میں مشتری بیع کو فسخ کرسکتا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ اس کی ضرورت مثلانوے ذراع سے پوری نہ ہوسکتی ہو۔

باقی رہی یہ بات کہ مشتری پر سودا عقد کے تام ہونے سے پہلے کیسے متفرق ہوگیا ہے؟ تو وہ اس طرح کہ عقد قبضے کے ساتھ تام ہوتا ہے اور یہاں مشتری کی طرف سے قبضہ پائے جانے سے پہلے سودا متفرق ہوگیا اس لیے کہ اس کو پورے سو صاع نہیں مل رہے ہیں تو یہ عقد کے تام ہونے سے پہلے مشتری پر سودا متفرق ہوگیا۔

اوراگرواقع میں وہ سوصاع سے زائد ہوتو مشتری سو صاع سو دراہم کے بدلے میں لے لے اور باقی زائد بائع کا ہوگا اس لیے کہ مبیع فقط سوصاع ہے زائد نہیں ہے اور یہ صاع قدر ہے جس کے مقابلے میں ثمن آتے ہیں لہٰذا زائد بائع کا ہوگا۔

وان باعَ المذروعَ هكذا اخذَ الاقلّ بكلِّ الثمنِ اوتركَ والاكثرُ لهُ بلاخيارٍ للبائعِ لان الذرعَ فى الثوبِ وصفٌ والمرادُ بالوصفِ الامرُ الذى اذا قامَ بالمحلِّ يُوجِبُ فى ذالكَ المحلِّ حُسنًا او قبحاًفالكميةُ المحضةُ لا يكونُ من الاوصافِ بل هى اصلٌ لان الكميةَ عبارةٌعن قِلةِ الاجزاءِ او كثرتِها والشئُ انما يُوجدُ بالاجزاءِ والوصفُ ما يقومُ بالشئِ فلا بد ان يكونَ مُوخراً عن وُجودِ ذالكَ الشئِ فالكميةُ التى تختلفُ بها الكيفيةُ كالذرعِ فى الثوبِ امرٌ يختلفُ به حسنُ المزيدِ عليه فان الثوبَ اذا كانَ عشرةَ اذرعٍ تُساوِى عَشرَةَ دَنانِيرَ وَان كانَ تسعةُ اذرعٍ لا تُساوى تسعةَ دنانيرَ لانه لا يَكفى جبةً والعشرةُ تكفى فوجودُ الذرعِ الزائدِ على التسعةِ يزيدُ التسعةَ حسناً فيصيرُ كالاوصافِ الزائدةِ فلا يقابلها شئٌ من الثمنِ اى الثمنُ لا ينقسمُ على الاجزاءِ كما ينقسمُ فى الحنطةِ فانه اذا كان عشرةُ اقفزةٍ بعشرةِ دراهمَ كان قفيزٌ واحدٌ بدرهمٍ ولا كذالك فى الثوبِ فاذا باعَ عشرةَ اذرعٍ بعشرةٍ وكانَ الثوبُ تسعةُ اذرعٍ كما فى مسئلتِنا لا ياخذُهُ بتسعةٍ بل ان شاءَ اخذَهُ بعشرةٍ وان شاءَ فسخَ وان كان زائدًا كانَ للمشترى فانه باعَ هذا الثوبَ فوجد المشترى فيه امرًا مرغوباً فكانَ للمشترى كما اذا اشترى عبدًا فوجدَه كاتباً.

﴿ترجمہ﴾

اوراگر مذروعی شے اسی طرح بیچی تو مشتری اقل لے لے پورے ثمن کے ساتھ یا چھوڑ دے۔ اورزائد اسی مشتری کا ہوگا بغیر بائع کے خیار کے اس لیے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے، اور مراد وصف سے وہ امر ہے جو جب محل کے ساتھ قائم ہوتو اس محل میں حسن یا قبح کو واجب کرے پس کمیت محضہ اوصاف میں سے نہ ہوگی بلکہ یہ اصل ہے۔ اس لیے کہ کمیت عبارت ہے اجزاء کی قلت یا ان کی کثرت سے اور شے نہیں ہے سوائے اس کے کہ پائی جاتی ہے اجزاء کے ساتھ، اور وصف وہ ہے جو شے کے ساتھ قائم ہو پس ضروری ہے کہ وہ موخر ہو اس شے کے وجود سے۔ پس وہ کمیت جس کی وجہ سے کیفیت مختلف ہوجائے، جیسے کپڑے میں ذراع، ایسا امر ہے جس کی وجہ سے اس شے کا حسن بڑھ جاتا ہے جس پر اسے زائد کیا گیا ہو اس لیے کہ کپڑا اگر دس ذراع ہوتو وہ دس دنانیر کے برابر ہوگا اور اگر نو ذراع ہوتو وہ نو دنانیر کے برابر نہ ہوگا اس لیے کہ وہ نو ذراع جبے کے لیے کافی نہیں

ہوتے جبکہ دس ذراع کافی ہو جاتے ہیں۔ پس اس ایک ذراع کا وجود جو نو پر زائد ہے وہ نو ذراع میں حسن کو واجب کرتا ہے۔ پس یہ اوصاف زائدہ کی طرح ہو جائیگا لہٰذا ان کے مقابلے میں ثمن کا کچھ حصہ نہ ہوگا یعنی ثمن اجزاء پر تقسیم نہ ہوگا جیسا کہ گندم میں تقسیم ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ دس قفیز ہوں دس درہم کے بدلے، تو ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہوگا اور اسی طرح نہیں ہے کپڑے میں، پس جب دس ذراع دس درہم کے بدلے میں بیچے اور کپڑا نو درہم ہو، جیسا کہ ہمارے مسئلے میں ہے، تو اس کو نہ لے نو کے بدلے میں بلکہ اگر چاہے تو لے لے اس کو دس کے بدلے، اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اور اگر زائد ہو تو وہ مشتری کا ہوگا اس لیے کہ اس نے یہ کپڑا بیچا پس مشتری نے اس میں ایک امر مرغوب کو پایا تو یہ مشتری کا ہوگا جیسا کہ جب ایک غلام خریدے پس اس کو مکاتب پالے۔

﴿توضیح﴾

(وان باع ... الخ) اگر کسی نے سو ذراع کپڑا سو درہم کے بدلے میں بیچا اور واقع میں وہ کپڑا سو ذراع سے کم تھا تو اب مشتری کو دو اختیار ہیں یا تو وہی کم کپڑا کل ثمن کے بدلے میں لے لے یا بالکل چھوڑ دے، اور اگر واقع میں وہ کپڑا سو ذراع سے زائد ہو تو سو درہم کے عوض وہ سارا کپڑا لے لے اور بائع کو کوئی خیار نہ ہوگا۔

(لان الذرع ... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ ذراع وصف ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا لہٰذا مشتری اگر وہ کپڑا لینا چاہے تو اس پر کل ثمن سو درہم لازم ہونگے کمی کی صورت میں بھی اور زیادتی کی صورت میں بھی۔

(والمراد ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ذراع تو مقدار ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ذراع وصف ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ وصف سے مراد وہ امر ہے جو محل (کسی شے) کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قبح کو واجب کرے اور ذراع پر یہ تعریف صادق ہے اسلئے کہ یہ اگر چہ کمیت و مقدار ہے، لیکن یہ ایسا امر ہے جسکی وجہ سے کپڑے میں حسن یا قبح پیدا ہو جاتا ہے جیسے کپڑا اگر دس ذراع ہو تو یہ دس درہم کے برابر ہوگا اور اگر نو ذراع ہو تو یہ نو درہم کے برابر نہ ہوگا اس لیے کہ نو ذراع مثلاً جبے کے لیے کافی نہیں ہوتا اور دس ذراع کافی ہو جاتا ہے پس نو ذراع پر ایک ذراع کی زیادتی کی وجہ سے نو ذراع میں حسن پیدا ہو جاتا ہے لہٰذا ذراع وصف ہوا۔

(فالکمیة ... الخ) یہاں سے شارح حسناً اور قبحاً کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ چونکہ وصف اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے محل میں حسن یا قبح پیدا ہو جائے لہٰذا کمیت محضہ وصف نہ ہوگی اس لیے کہ کمیت دراصل اجزاء کی قلت اور اجزاء کی کثرت کو کہتے ہیں اور شے اپنے اجزاء کے ساتھ موجود ہوتی ہے جبکہ وصف شے کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہٰذا اس کا وجود شے کے وجود سے موخر ہوگا، پس وصف چونکہ شے کیساتھ قائم ہونے کیوجہ سے اس شے سے موخر ہوتا ہے اور کمیت محضہ شے کے ساتھ پائی جاتی ہے شے سے موخر نہیں ہوتی لہٰذا کمیت محضہ وصف نہ ہوگی۔

(ای الثمن ... الخ) یہ فلا یقابلها ... الخ کے معنی کا بیان ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کے

نہ آنے کا یہ مطلب ہے کہ اس صورت میں ثمن کو اجزاء پر تقسیم نہ کیا جائے گا جیسے گندم میں تقسیم کیا جاتا ہے، مثلاً اگر کسی نے دس قفیز گندم دس دراہم کے بدلے میں بیچی تو ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہوگا لیکن کپڑے میں اس طرح نہ ہوگا اگر کپڑا دس ذراع دس درہم کے بدلے میں بیچا تو ایسا نہیں کہ ایک ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہو پس اگر کپڑا نو ذراع نکل آیا تو مشتری انہیں نو درہم کے بدلے میں نہ لے گا بلکہ اگر چاہے تو دس درہم کے بدلے میں لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کردے، اور اگر کپڑا دس ذراع سے زائد نکل آیا تو وہ زائد کپڑا مشتری کا ہوگا لیکن اس پر فقط دس دراہم لازم ہونگے اسلئے کہ کپڑے میں زیادتی وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا، نیز مشتری نے زیادتی کو پایا جو کہ امر مرغوب ہے اور مشتری جب مبیع میں امر مرغوب کو پالے تو وہ مبیع مشتری کی ہوتی ہے جیسے کسی نے غلام خریدا بعد میں پتہ چلا کہ وہ تو کاتب بھی ہے تو یہ غلام مشتری کا ہوگا اور اس پر زائد ثمن بھی لازم نہ ہونگے۔

وان قالَ كلَّ ذراعٍ بدرهمٍ اخذَ الاقلَّ بحصته او ترکَ وكلَّ الاكثرِ كلَّ ذراعٍ بدرهمٍ اوفسخَ؛ لانه افردَ كلَّ ذراعٍ بدرهمٍ فلا بُدَّ من رعايةِ هذا المعنى. واعلم ان المسئلةَ فيما اذا باعَ ثوباً على انه عشرةُ اذرعٍ بعشرةِ دراهمَ كلَّ ذراعٍ بدرهمٍ فاذا هو تسعةُ اذرعٍ اواحدَ عشرَ ذراعاً حتى لو كانَ تسعةً ونصفاً اوعشرةً ونصفاً فحكمُه ليسَ كذالكَ على ما سياتي في هذه الصفحةِ.

﴿ترجمه﴾

اور اگر کہا ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں، تو مشتری اقل لے لے اس کے حصے کے ساتھ یا چھوڑ دے، اور لے لے زائد کے کل کو ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں یا فسخ کردے، اس لیے کہ اس نے علیحدہ ذکر کیا ہر ذراع ایک درہم کے بدلے، پس ضروری ہے اس معنی کی رعایت، اور جان تو کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ ایک کپڑا بیچا اس بنا پر کہ یہ دس ذراع ہیں دس درہم کے بدلے میں ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں پھر دیکھا تو وہ نو ذراع تھے یا گیارہ ذراع تھے حتی کہ اگر وہ کپڑا ساڑھے نو ذراع ہو یا ساڑھے دس ذراع ہو تو اس کا حکم ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اس صفحے میں آئے گا۔

﴿توضیح﴾

(وان قال... الخ) اگر کسی نے کپڑا دس دراہم کے بدلے میں بیچا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے اور واقع میں وہ کپڑا دس ذراع سے کم ہے تو مشتری اگر چاہے تو وہی کم کپڑا اس کے حصے کے ثمن کے ساتھ لے لے، مثلاً دس میں سے نو ذراع ہیں تو وہ ان کو نو درہم کے بدلے میں لے لے، اور چاہے تو بیع کو فسخ کردے، اور اگر واقع میں وہ کپڑا دس ذراع سے زائد ہے تو بھی اگر چاہے تو سارا کپڑا لے لے ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں، مثلاً گیارہ کپڑے ہیں تو گیارہ درہم کے بدلے میں لے لے، اور چاہے تو بیع کو فسخ کردے۔

(لانه... الخ) یہ اس مسئلہ کی دلیل ہے کہ جب اس نے ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں بیچا ہے اور اس کو صراحۃً ذکر کیا ہے تو ذراع مبیع کا جزء بن گیا لہٰذا اس معنی کی رعایت رکھنی لازم ہے، لہٰذا اب ذراع کے مقابلے میں ثمن آئیگا۔

(واعلم... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ اس مسئلہ کی صورت شاید یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بائع نے دس دراہم کے بدلے میں دس ذراع کپڑا بیچا اور یہ کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے، پھر واقع میں وہ کپڑا ساڑھے نو ذراع یا ساڑھے دس ذراع نکل آیا تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر گزرا، اس وہم کو دور کر دیا کہ اوپر بیان کردہ مسئلہ کی صورت یوں ہے کہ دس ذراع کپڑا بیچتا ہے پھر واقع میں وہ کپڑا نو ذراع نکلتا ہے یا دس ذراع نکلتا ہے، اور اگر واقع میں وہ کپڑا ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکلتا ہے تو اس کا حکم اور ہے جو آگے آ رہا ہے۔

وَصحَّ بیعُ عشرۃ اسھمٍ من مائۃِ سھمٍ لا بیعُ عشرۃِ اذرعٍ من مائۃِ ذراعٍ من دارٍ ھذا عند ابی حنیفۃ وقالا صحَّ فی الوجھینِ. لانه باعَ عشراً مشاعاً من الدارِ وله اَنَّ فی الثانی المبیعُ محلُ الذراعِ وھو معینٌ مجھولٌ لا مُشاعٌ بخلافِ السھمِ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے سو حصوں میں سے دس حصوں کی، بیع نہ کہ دار کے سو ذراع میں سے دس ذراع کی بیع، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے دار کے ایسے دس حصے بیچے ہیں جو مشاع (سارے دار میں پھیلے ہوئے) ہیں، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دوسری صورت میں مبیع محل ذراع ہے اور وہ معین مجہول ہے نہ کہ مشاع، بخلاف سہم کے۔

﴿توضیح﴾

(وصح ...الخ) اگر کسی نے کہا: میں گھر کے سو سہام یعنی حصوں میں سے دس سہام بیچتا ہوں، تو یہ جائز ہے اور اگر کہا کہ میں دار کے سو ذراع میں سے دس ذراع بیچتا ہوں تو امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

(لانه... الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ دوسرے مسئلے میں جو اس نے دس ذراع بیچے ہیں تو وہ دس ذراع مشاع ہیں یعنی پورے گھر میں پھیلے ہوئے ہیں اور مشاع کی بیع جائز ہوتی ہے جیسے سو حصوں میں سے دس حصوں کی بیع اس لیے جائز ہے کہ وہ دس حصے مشاع ہیں (پورے گھر میں پھیلے ہوئے ہیں)

(وله... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے، حاصل یہ ہے کہ جب اس نے کہا میں سو ذراع میں دس ذراع بیچتا ہوں تو اب ذراع سے مراد اس کا معنی حقیقی نہیں ہو سکتا، اسلئے کہ ذراع حقیقۃً اس آلے کو کہتے ہیں جس سے ناپا جاتا ہے، لہٰذا

مجازاً یہاں ذراع سے مراد محل ذراع ہوگا (یعنی وہ جگہ مراد ہوگی جس کو ناپا جاتا ہے) اور محل ذراع تو مشاع نہیں ہے بلکہ معین ہے اور مجہول ہے، معین اس لحاظ سے ہے کہ اسمیں کمی بیشی نہیں ہوسکتی اس کی مقدار متعین اور مشخص ہوتی ہے، اور مجہول اس لحاظ سے ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ دس ذراع گھر کی مشرقی جانب میں ہونگے یا مغربی جانب میں، گھر کے اگلے حصے میں ہونگے یا پچھلے حصے میں اور جب مبیع معین و مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی۔

سوال ہوتا ہے کہ تعیین تو جہالت کے منافی ہے اور اجتماع منافیین محال ہے تو پھر شارح نے کیسے کہا ''وهو معين مجهول''؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعیین اور جہالت کی جہت مختلف ہے، تعیین اس لحاظ سے ہے کہ وہ دس ذراع مشاع نہیں ہیں، اور جہالت اس لحاظ سے ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے وہ دس ذراع گھر کی کس جانب میں ہونگے لہٰذا کوئی اشکال نہیں۔

(بخلاف... الخ) یہ صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ ذراع والے مسئلے کو سہم والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ دس حصے پورے دار میں پھیلے ہوئے ہیں متعین نہیں ہیں، جب دس سہام شائع ہیں تو ان کی بیع جائز نہ ہوگی اس لیے کہ مشاع کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

> ولا بيعُ عَدلٍ على انه عشرةُ اثوابٍ وهو اقلُّ او اكثرُ لانه اذا كانَ اقلَّ لا يُدرى ثمنُ ما ليسَ بموجودٍ فيكونُ حصةُ المبيعِ مجهولةً وان كا نَ اكثرَ لا يكونُ المبيعُ معلوماً ولوبيَّنَ لكلٍّ ثمناً صح فى الاقلِ بقدره وخُيِّرَ وفسدَ فى الاكثرِ لان المبيعَ مجهولٌ .

ترجمہ

صحیح نہیں ہے ایک گٹھڑی کی بیع اس بنا پر کہ وہ دس کپڑے ہیں حالانکہ وہ کم ہوں یا زیادہ ہوں، اس لیے کہ جب وہ کم ہونگے تو اس کپڑے کا ثمن معلوم نہ ہوگا جو موجود نہیں ہے پس موجود کپڑے کا حصہ مجہول ہوگا، اور اگر زیادہ ہوں تو مبیع معلوم نہیں ہوگی، اور اگر ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا تو کم کی صورت میں اس کے بقدر صحیح ہے اور اس کو اختیار دیا جائیگا اور زائد کی صورت میں بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ مبیع مجہول ہے۔

توضیح

(ولا بیع... الخ) اگر کسی نے کپڑے کا ایک گٹھڑ یہ کہتے ہوئے بیچا کہ یہ دس کپڑے دس درہم کے بدلے میں ہیں اور واقع میں وہ دس سے کم ہوں یا دس سے زائد ہوں تو یہ بیع جائز نہیں، اس لیے کہ اگر یہ کم ہوں تو جو کپڑا غائب ہے اس کا ثمن معلوم نہیں ہے، جب غائب کپڑے کا ثمن معلوم نہیں ہے تو موجودہ کپڑوں کا ثمن بھی مجہول ہوگا، اور ثمن جب مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی، اور اگر واقع میں وہ کپڑے زائد ہوں پس بیع اس لیے جائز نہیں کہ مبیع مجہول ہے اس لیے کہ مبیع تو دس کپڑے ہیں ان گیارہ کپڑوں میں جو کپڑا دس سے زائد ہے وہ بیع کے تحت داخل نہیں ہے، لہٰذا اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور

کپڑے مختلف ہوتے ہیں یہ معلوم نہیں کہ کونسا کپڑا واپس کرنا ہے جید، ردی یا متوسط، جب وہ کپڑا مجہول ہے جس کو واپس کرنا ہے تو مبیع بھی مجہول ہوگی، اور مبیع جب مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی۔

(ولو بین... الخ) اگر دس کپڑے دس دراہم کے بدلے میں بیچے اور ساتھ یہ بھی کہا: ہر کپڑا ایک درہم کے بدلے میں ہے، تو اگر واقع میں وہ کپڑے دس سے کم ہوں تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو وہی کم کپڑے ان کے ثمن کے حصے کے ساتھ لے لے مثلاً نو کپڑے ہیں تو نو درہم کے بدلے میں لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے، پس یہاں بیع اس لیے جائز ہے کہ مبیع چونکہ سامنے موجود ہے اس لیے معلوم ہے اور ثمن بھی معلوم ہے کیونکہ جب کہا ہر کپڑا ایک درہم کے بدلے میں ہے تو غائب کپڑے کا حصہ معلوم ہوگیا کہ وہ غائب کپڑا بھی ایک درہم کا ہوگا جب غائب کا ثمن معلوم ہے تو موجودہ کپڑوں کا ثمن بھی معلوم ہے، لہٰذا یہ بیع جائز ہے۔

اور اگر واقع میں وہ کپڑے دس سے زائد ہوں تو یہ بیع فاسد ہے کیونکہ اب مبیع مجہول ہے، اسلئے کہ عقد فقط دس کپڑوں کو شامل ہے لہٰذا زائد کپڑے کو واپس کرنا ضروری ہے اور وہ زائد کپڑا مجہول ہے جب وہ مجہول ہے تو مبیع بھی مجہول ہوگی۔

وفِی بیعِ ثوبٍ علی انهٗ عشرةُ اذرعٍ کلُّ ذراعٍ بدرهمٍ اَخذَ بعشرةٍ فی عشرةٍ ونصفٍ بلا خیارٍ وبتسعةٍ فی تسعةٍ ونصفٍ ان شاءَ وقال ابویوسفؒ اِن شاءَ اَخذَ باحدَ عشرَ فی الاولِ وبعشرةٍ فی الثانی وقالَ محمدؒ اِن شاءَ اخذ بعشرةٍ ونصفٍ فی الاولِ وبتسعةٍ ونصفٍ فی الثانی لانَّ من ضرورةِ مقابلةِ الذراعِ بالدرهمِ مقابلةُ نصفِه بنصفِه ولابی یوسفؒ انه لما اَفردَ کل ذراعٍ ببدلٍ نُزّل کلُ ذراعٍ منزلةَ ثوبٍ وَقد انتقصَ ولابی حنیفةؒ اَنّ الذرعَ وصفٌ وانما اخذَ حکمَ المقدارِ بالشرطِ وهو مقیدٌ بالذراعِ ففی الاقلِّ عاد الحکمُ الی الاصلِ.

﴿ترجمہ﴾

اور ایک کپڑے کی بیع میں اس بنا پر کہ وہ دس ذراع ہیں ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں تو ساڑھے نو کی صورت میں دس درہم کے بدلے میں لے لے بغیر خیار کے، اور ساڑھے نو میں اگر چاہے تو نو درہم کے بدلے میں لے لے، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو پہلی صورت میں گیارہ کے بدلے میں لے لے، اور دوسری صورت میں دس کے بدلے میں لے لے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو پہلی صورت میں ساڑھے دس درہم کے بدلے میں لے لے اور دوسری صورت میں ساڑھے نو درہم کے بدلے میں لے۔ اس لیے کہ ذراع کے درہم کے مقابلے کی ضرورت میں سے ہے ذراع کے نصف کا درہم کے نصف کے بدلے میں مقابلہ، اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے جب ہر ذراع کا بدل کے ساتھ علیحدہ ذکر کیا تو ہر ذراع کو اس نے ایک کپڑے کے مرتبہ میں اتارا حالانکہ وہ کپڑا کم ہوگیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے

اورنہیں ہے سوائے اس کے کہ اس ذراع نے شرط کے ساتھ مقدار کا حکم لے لیا اور وہ ذراع کے ساتھ مقید ہے پس کمی کی صورت میں حکم اصل کی طرف لوٹ آئیگا۔

﴿توضیح﴾

(وفی بیع... الخ) اگر کسی نے دس ذراع کپڑا دس دراہم کے بدلے میں بیچا اور ساتھ یہ کہا: ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے، اور واقع میں وہ کپڑا ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکل آیا تو اب امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کپڑا ساڑھے دس ذراع ہو تو مشتری دس درہم ادا کرے اور اس کو بیع فسخ کرنے کا خیار نہ ہوگا، اور اگر کپڑا ساڑھے نو ذراع ہو تو اس پر نو درہم لازم ہونگے اور اس کو بیع فسخ کرنے کا خیار حاصل ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ساڑھے دس کی صورت میں اس پر گیارہ درہم لازم ہونگے اور اس کو خیار فسخ حاصل ہوگا، اور ساڑھے نو کی صورت میں دس درہم لازم ہونگے اور فسخ کا خیار بھی حاصل ہوگا، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ساڑھے دس کی صورت میں ساڑھے دس درہم لازم ہونگے اور ساڑھے نو کی صورت میں ساڑھے نو درہم لازم ہونگے اور دونوں صورتوں میں اس کو خیار فسخ حاصل ہوگا۔

(لان... الخ) یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ یہاں ذراع کا درہم کے ساتھ مقابلہ کیا گیا ہے، کیونکہ یوں کہا گیا کل ذراع بدرھم، اور ذراع کا درہم کے ساتھ مقابلہ تقاضہ کرتا ہے کہ ذراع کا نصف درہم کے نصف کے مقابل ہو لہذا جتنا کپڑا نکل آئے اتنا ثمن لازم ہوگا اور اس کو خیار اس لیے حاصل ہوگا کہ ساڑھے دس کی صورت میں اس پر زائد ثمن لازم آ رہا ہے اور ساڑھے نو کی صورت میں اس کو کم کپڑا مل رہا ہے۔

(ولابی یوسفؒ... الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ جب یہ کہا کل ذراع بدرھم تو ہر کپڑے کا علیحدہ بدل ذکر کیا، پس ہر ذراع بمنزلہ ایک کپڑے کے ہوگا اور ایک کپڑا ان میں سے ناقص ہے کیونکہ وہ آدھا ذراع ہے اور کپڑا جب اس طرح فروخت ہو کہ یہ اتنے ذراع ہیں اور پھر کپڑا کم نکل آئے تو اسکے مقابلے میں ثمن ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزرا کہ وصف کے تغیر سے ثمن میں کمی نہیں ہوتی لیکن خیار ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ ذراع وصف ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا اس لیے نصف ذراع کا ثمن کل ذراع کے ثمن کے برابر ہوگا یعنی ایک درہم، لہذا ساڑھے دس کی صورت میں گیارہ درہم اور ساڑھے نو کی صورت میں دس درہم خیار کے ساتھ لازم ہونگے۔

(ولابی حنیفةؒ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ ذراع اصل کے لحاظ سے وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا، ذراع کیلئے مقدار کا حکم اس وقت ہوتا ہے جب کہ شرط پائی جائے اور وہ شرط یہ ہے کہ بائع یہ کہے کل ذراع بدرھم، اور یہ شرط پورے ذراع کے پائے جانے کے ساتھ مقید ہے اور یہاں یہ شرط معدوم ہے اس لیے کہ پورا ذراع نہیں پایا گیا بلکہ نصف پایا گیا اور نصف ذراع کل ذراع نہیں ہے لہذا حکم اپنے اصل کی طرف لوٹ جائیگا کہ ذراع وصف ہے

جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا لہٰذا دس اور نو جو نصف ذراع کی زیادتی ہے وہ مشتری کو مفت مل جائیگی لہٰذا ساڑھے دس ذراع کپڑا تو وہ دس دراہم کے بدلے میں لے گا اور اس کو فسخ کا خیار نہ ہوگا کیونکہ مشتری کا کوئی نقصان نہیں ہوا ہے اور ساڑھے نو ذراع کو وہ نو درہم کے بدلے میں لے گا اور اس کو فسخ کا خیار بھی ہوگا اسلئے اسے نصف ذراع کپڑا کم مل رہا ہے، اور یہ ایسا وصف ہے جس میں رغبت ہوتی ہے اور بیع میں جب وصفِ مرغوب فوت ہو جائے تو فسخ کرنے کا خیار ہوتا ہے۔

وَصح بیعُ البرِ فی سُنبلِه والباقلی والارُزّ والسِمسِمِ فی قَشرِها بیعُ البرِ فی سُنبلِه یَجوزُ عِندنا وعن الشافعیؒ قَولانِ وبَیعُ الباقلی الاخضَرِ لا یجوزُ عِندَه والجَوزِ واللوزِ والفستقِ فی قشرِها الاولِ اِنما قال فی قَشرِها الاول لانَّ فیه خَلاف الشافعیؒ اَمَّا فِی قَشرِها الثانی فَیجوزُ اتفاقاً .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے گندم کی بیع اس کے سٹے میں اور لوبیا کی بیع اور چاول اور تلوں کی بیع ان کے چھلکوں میں۔ گندم کی اس کے سٹوں میں ہمارے نزدیک بیع جائز ہے اور امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں اور سبز لوبیا کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں، اور اخروٹ اور بادام اور پستے کی بیع ان کے پہلے چھلکے میں (جائز ہے) مصنف نے "فی قشرھا الاول" کہا اس لیے کہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ بہر حال ان کے دوسرے چھلکے میں پس بالاتفاق جائز ہے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) گندم کی بیع اس کے سٹے میں اور لوبیا اور تل کی بیع ان کے چھلکے میں جائز ہے، اور امام شافعیؒ کے اس کے بارے میں دو قول ہیں قول جدید یہ ہے کہ جائز نہیں اور قول قدیم میں جائز ہے، قول جدید کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں معقود علیہ (وہ چیز جس کا عقد کیا گیا ہے) ایسی چیز میں پوشیدہ ہے جس کی کوئی منفعت نہیں ہوتی مثلاً گندم جس کا عقد ہو رہا ہے وہ سٹے میں پوشیدہ ہے اور سٹے کی کوئی منفعت نہیں ہے اور اس جیسا عقد درست نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے "**نهی رسول الله ﷺ عن بیع النخل حتی یزهی وعن بیع السنبل حتی یبیض ویامن العاهة**" حضور ﷺ نے کھجور کے پھل کی بیع سے منع کیا حتی کہ وہ رنگ پکڑے، اور سٹے کی بیع سے منع کیا حتی کہ وہ سفید ہو جائے اور آفت سے مامون ہو جائے، وجہ استدلال یہ ہے کہ غائت کے مابعد کا حکم غائت کے ماقبل کے حکم سے مختلف ہوتا ہے، یہاں حتیٰ غائۃ ؤ کا ماقبل السنبل ہے، یعنی سفیدی سے پہلے سٹے کی بیع کرنا اور غائت کا مابعد ہے سٹے کے سفید ہونے کے بعد بیع کرنا، اس حدیث میں غائت سے پہلے جو کچھ مذکور ہے اس سے منع کیا گیا ہے، لہٰذا غائت کے مابعد کا حکم جواز والا ہوگا پس گندم کا سٹہ جب سفید ہو جائے، تو اس کی بیع جائز ہوگی۔

(وبیع الباقلی... الخ) امام شافعیؒ کے نزدیک سبز لوبیا کی بیع جائز نہیں ہے، اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم

ہوتا ہے کہ سنبلہ میں تو امام شافعیؒ کے دو قول ہیں لیکن سبز لوبیا کے بارے میں ان کا ایک قول ہے یعنی عدم جواز، حالانکہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ یہاں بھی دو قول ہیں، ہاں اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ نے جس کو صراحۃً بیان کیا ہے اور جو ان کے مذہب میں ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے یہاں فقط عدم جواز کو ذکر کیا۔

(والجوز... الخ) اخروٹ، بادام اور پستہ کی بیع ان کے پہلے چھلکے میں جائز ہے۔

(انما قال... الخ) یہاں سے "قشرھا الاول" کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ "قشرھا الاول" اس لیے کہا کہ ان چیزوں کو اگر ان کے پہلے چھلکے میں بیچا جائے تو اس میں ہمارا اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور ان چیزوں کی بیع ان کے دوسرے چھلکے میں بالاتفاق جائز ہے۔

وَبیعُ ثَمرةٍ لم یَبدُ صَلاحُها اوقد بَدا یَجبُ قطعُها وشَرطُ تَرکِها علی الشجرِ یُفسِدُ البیعَ کاستثناءِ قَدرٍ معلومٍ منها ای باعَ الثمرَ علی النخیلِ واستَثنی قدراً معلوماً لا یجوزُ البیعُ لانه رُبمالا یبقٰی شئٌ بعدَ المُستثنیٰ.

﴿ترجمہ﴾

اس پھل کی بیع جس کی صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو یا ظاہر ہوگئی ہو ان کو کاٹنا واجب ہوگا اور ان کو درخت پر چھوڑ دینے کی شرط بیع کو فاسد کردے گی جیسا کہ ان سے مقدار معلوم کا استثناء کرنا، یعنی درخت پر لگے پھل کو بیچا اور مقدار معلوم کا استثناء کرلیا تو بیع جائز نہ ہوگی اس لیے کہ بسا اوقات مستثنیٰ کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) بدو صلاح کا مطلب یہ ہے کہ پھل انسان کے کھانے اور جانور کے چارے کے قابل ہو جائے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسا پھل بیچا جس کی صلاح ظاہر ہوگئی تھی یا ابھی تک ظاہر نہ ہوئی تھی تو یہ بیع جائز ہے، لیکن اس وقت اس پھل کو کاٹنا واجب ہوگا پکنے کے وقت تک انتظار نہ کیا جائیگا، کاٹنا اس لیے واجب ہے تاکہ بائع کی ملک کو مشتری کی ملک سے فارغ کردیا جائے، یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ مشتری نے وہ پھل اس شرط کے ساتھ خریدا ہو کہ وہ اس پھل کو کاٹے گا یا اس نے یہ پھل اس شرط کے بغیر خریدا ہو، اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اس پھل کو درخت کے ساتھ لگا رہنے دیا جائیگا اور پکنے کے بعد کاٹا جائیگا تو بیع فاسد ہو جائیگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا کیونکہ پھل مشتری کے ہیں اور درخت بائع کا ہے تو جب مشتری یہ کہے کہ یہ پھل اس وقت تک درخت پر لگے رہیں گے جب تک کہ یہ پک نہ جائیں تو گویا مشتری اپنے غیر یعنی بائع کی ملک کو اپنی ملک کے ساتھ مشغول رکھنے کی شرط لگا رہا ہے، اور یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور جب بیع میں ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضا نہ کرے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں صفقۃ فی صفقۃ یعنی ایک سودے میں دوسرا سودا لازم آتا ہے، اس لیے کہ پھل کو درخت پر لگا رہنے کی شرط کے ساتھ پھل کی بیع کرنا یا تو بیع میں اعارہ ہے یا بیع میں اجارہ ہے، کیونکہ ترک (درخت پر پھل کو لگا رہنے دینا) یا اجرت کے ساتھ ہوگا یا بغیر اجرت کے ہوگا اگر اجرت کے ساتھ ہو تو یہ بیع میں اجارہ ہے، یعنی مشتری جو اپنا پھل بائع کے درخت پر لگا رہنے کی شرط لگا رہا ہے اس کی وہ اس کو اجرت ادا کریگا، اور اگر بغیر اجرت کے ہو تو یہ بیع میں اعارہ ہے گویا مشتری نے پھل خرید لیے اور بائع کا درخت بطور عاریت کے اس سے لے لیا تا کہ اس پر اپنا پھل باقی رکھ سکے پس صفقۃ فی صفقۃ لازم آیا جو جائز نہیں ہے۔

(کاستثناء... الخ) اگر کسی نے درخت پر لگے پھل کو بیچا اور مقدار معلوم مثلاً آٹھ ارطال کا استثناء کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے ہوسکتا ہے مستثنی کے بعد کوئی بھی چیز باقی نہ رہے۔ یعنی ہوسکتا ہے کہ اس درخت پر سارا پھل آٹھ ارطال کے برابر ہو جب شرط کے موافق آٹھ ارطال نکال لیے جائیں گے تو باقی کچھ نہ بچے گا پس اس وقت معدوم کی بیع لازم آئیگی۔

> واُجرة الكيلِ والوزنِ والعدِ والذرعِ على البائعِ واجرةُ وزنِ الثمنِ ونقدِه على المُشترِى وفى بيعِ سلعةٍ بثمنٍ سُلِّمَ هو اولًا وفى غيره سُلِّمَا معاً اى فى بيعِ السلعةِ يتعينُ بالبيعِ والدراهمُ والدنانيرُ لا يَتعينُ الا بالتسليمِ فلابُدَّ من تعيينِه لِئلا يَلزمَ الرِبَوا وَفى غيرِه اى فى بيعِ السِلعةِ بالسِلعَةِ وهو بيعُ المقايضةِ وفى بيعِ الثمنِ بالثمنِ اى الصرفِ سُلِّمَا معاً لِتَساوِيهِما فى التعيينِ وعدمِه .

﴿ترجمہ﴾

ماپنے، وزن کرنے، گننے، اور ناپنے کی اجرت بائع کے ذمے ہوگی، اور ثمن کے وزن کی اجرت اور اس کو پرکھنے کی اجرت مشتری کے ذمے ہوگی، اور سامان کی ثمن کے بدلے بیع میں پہلے ثمن سپرد کیے جائیں گے، اور اسکے غیر میں دونوں اکٹھے سپرد کیے جائیں گے، یعنی سامان کے ثمن یعنی دراہم یا دنانیر کے بدلے میں بیع میں پہلے ثمن ادا کیا جائے گا اس لیے کہ سامان بیع کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے اور دراہم اور دنانیر متعین نہیں ہوتے مگر سپردگی کے ساتھ، پس ان کا متعین کرنا ضروری ہے تا کہ ربا لازم نہ آئے، اور اس کے غیر میں یعنی سامان کی سامان کے بدلے میں بیع میں اور وہ بیع مقائضہ ہے، اور ثمن کی ثمن کے بدلے بیع میں یعنی بیع صرف میں دونوں اکٹھے سپرد کیے جائیں گے تعیین اور عدم تعیین میں ان کے برابر ہونے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(واجرة... الخ) مبیع کو کیل کرنے، وزن کرنے، گننے اور ناپنے کی اجرت بائع پر ہوگی، اس لیے کہ بائع پر واجب ہے کہ وہ مبیع مشتری کے سپرد کرے اور سپرد کرنے کے لیے کیل وغیرہ ضروری ہے پس جب مبیع کی سپردگی بائع پر واجب ہے تو ان چیزوں کی اجرت بھی بائع پر ہوگی۔

(واجرۃ ...الخ) ثمن کے وزن اور اسکے پرکھنے کی اجرت مشتری پر واجب ہے، اسلئے کہ مشتری پر واجب ہے کہ وہ بائع کو ثمن کی ادائیگی کرے، اور ثمن کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے کہ ان کا وزن کیا جائے اور وہ جید ہوں جب ثمن کی ادائیگی مشتری پر واجب ہے تو ان کے وزن کرنے اور ان کو پرکھنے کی اجرت بھی مشتری پر واجب ہوگی۔

(وفی بیع... الخ) اگر سامان کی ثمن کے بدلے میں بیع کی، یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے میں بیع کی، تو ثمن پہلے ادا کیا جائے گا بعد میں مبیع کی تسلیم ہوگی، اس لیے سامان بیع کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے لہٰذا مشتری کا حق متعین ہے، جب کہ دراہم اور دنانیر بیع کے ساتھ متعین نہیں ہوتے بلکہ ادائیگی کے ساتھ متعین ہوتے ہیں، لہٰذا بائع کا حق بیع کے ساتھ متعین نہیں ہوا پس پہلے ثمن ادا کیا جائے گا تا کہ بائع کا حق بھی متعین ہو جائے اور ربا لازم نہ آئے۔

نوٹ: یہاں ربا سے مراد مطلق فضل یعنی زیادتی ہے، ربا ممنوع مراد نہیں ہے۔

اور اگر سامان کی بیع سامان کے ساتھ ہے یعنی بیع مقایضہ ہے، یا ثمن کی بیع ثمن کے ساتھ ہے یعنی بیع صرف ہے تو اب عوضین اکٹھے ادا کیے جائیں گے اسلئے کہ اب عوضین برابر ہیں، کیونکہ بیع مقایضہ میں دونوں متعین ہیں، لہٰذا بائع اور مشتری دونوں کا حق محض عقد سے ہی متعین ہو جائیگا اور بیع صرف میں دونوں غیر متعین ہیں۔ لہٰذا بائع اور مشتری دونوں کا حق محض عقد سے متعین نہ ہوگا بلکہ ادائیگی سے متعین ہوگا۔

﴿باب الخیار﴾

صَحَ خِیارُ الشرطِ لکلٍ من العاقدین ولهما ثلثةُ ایامٍ او اقلُ لا اکثرُ الا انه یجوزُ اِن اَجازَ فی الثلاثِ ای اذا بِیعَ وشُرِطَ الخیارُ اکثرَ من ثلاثةِ ایامٍ لا یجوزُ البیعُ خلافاً لهما، لکن اِن اُجیزَ فی ثلاثةِ ایامٍ جازَ البیعُ عند ابی حنیفةؒ خلافاً لزفرؒ .

﴿ترجمہ﴾

عاقدین میں سے ہر ایک کے لیے خیار شرط صحیح ہے، اور ان دونوں کو تین دن یا اس سے کم کے لیے خیار ہوگا نہ کہ اس سے زیادہ کیلئے، مگر یہ کہ جائز ہو جائے گا اگر تین دنوں کے اندر اجازت دیدے، یعنی بیع کی گئی اور خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے رکھا گیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ بخلاف صاحبین کے، لیکن اگر تین دنوں کے اندر اجازت دے دی گئی تو امام صاحب کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی، بخلاف امام زفرؒ کے۔

﴿توضیح﴾

خیار کا لغوی معنی ہے پسند کرنا، اور اصطلاح میں خیار ایسی شرط کو کہتے ہیں جو عقد کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہو، لیکن عقد کے نفاذ سے مانع ہو، اس کی کئی قسمیں ہیں، جیسے خیار شرط، خیار رویت، خیار وصف، خیار نقد وغیرہ۔

(صح ... الخ) بائع اور مشتری دونوں کے لیے خیار شرط درست ہے پس اگر بیع ہوئی اور بائع نے کہا: میں بیع کرتا ہوں لیکن مجھے اس بات کا تین دن تک اختیار ہوگا کہ اگر چاہوں تو بیع کو پکا رکھوں اور چاہوں تو بیع کو ختم کردوں، اسی طرح مشتری نے بھی کہا کہ میں خریدتا ہوں لیکن مجھے تین دن تک خیار ہوگا کہ اگر چاہوں تو بیع کو نافذ رکھوں اور اگر چاہوں تو تمہاری مبیع تمہیں واپس کر کے بیع کو فسخ کردوں، تو ان دونوں کو خیار حاصل ہوگا۔ اگر بیع کی گئی اور خیار شرط تین دن کے لیے یا اس سے کم دنوں کے لیے رکھا گیا تو یہ جائز ہے، اور اگر خیار تین دنوں سے زائد کیلئے رکھا گیا تو یہ امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے خیار کو دو مہینوں کے لیے جائز رکھا، معلوم ہوا کہ خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے بھی جائز ہے۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے، اس لیے کہ عقد کا مقتضی لزوم ہے یعنی عقد تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ عقد لازم ہو جائے اور خیار شرط اس لزوم کے منافی ہے، کیونکہ خیار شرط کی صورت میں عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ اس کو فسخ بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن ہم نے خیار شرط کو خلاف قیاس نص کیوجہ سے جائز رکھا ہے اور وہ نص یہ ہے کہ حبان ابن منقذ رضی اللہ عنہ کو خرید و فروخت میں دھوکہ ہو جاتا تھا تو ان کو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم عقد کے وقت یوں کہا کرو: لا خلابة ولی الخیار ثلاثة ایام کہ میرے ساتھ کوئی دھوکہ نہ ہو اور مجھے تین دنوں تک خیار ہوگا، تو اس نص میں تین دن کا ذکر ہے اور جو چیز نص سے خلاف قیاس سے ثابت ہو وہ مورد نص پر بند ہوتی ہے۔ یعنی اس چیز کو صرف اتنی حد تک ثابت رکھا جا سکتا ہے جتنی حد تک اس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے لہٰذا خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے جائز نہ ہوگا۔

صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن حبان مشہور ہے اور جس حدیث ابن عمر کا حوالہ پیچھے گزرا وہ ابن عمر کا حال ہے، اور ابن عمر کے فعل کو نقل کرنا اس حدیث مشہور کے معارض نہیں ہو سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عمر میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے خیار کو دو ماہ کے لیے جائز رکھا اس میں یہ بات نہیں بیان کی گئی کہ وہ خیار شرط تھا تو ہو سکتا ہے کہ مراد خیار رویت ہو کہ خیار رویت کو دو ماہ کے بعد بھی جائز رکھا۔

(لکن ان ... الخ) اگر بیع کی گئی اور خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے رکھا گیا، اور تین دنوں کے اندر بیع کی اجازت دے دی گئی یعنی بیع پختہ کردی گئی تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع جائز ہو جائیگی، اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب عقد میں تین دن سے زائد کے لیے خیار رکھا گیا تو یہ عقد شروع میں فاسد ہو کر ثابت ہوا اور جب شروع میں یہ عقد فاسد ہے تو بعد میں جائز نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ بقاء، ثبوت کے موافق ہوتی ہے جب اس عقد کا ثبوت فاسد ہے تو بقاء بھی فاسد ہوگی۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد کو جو چیز فاسد کر رہی ہے وہ ہے چوتھے دن کے لیے خیار کا ہونا تو مفسد یوم رابع کی شرط ہے، اور اس کو اس کے پختہ ہونے سے پہلے ساقط کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ شرط پختہ تب ہوتی جب تین دن گزر جاتے حالانکہ ابھی تین دن نہیں گزرے لہٰذا بیع جائز ہوگی۔

فَاِن شَریٰ علٰی اَنہ اِن لَم ینقُدِالثمنَ الی ثلاثۃِ ایامٍ فلا بیعَ صَح والی اربعۃٍ لا، فَاِن نقَدَ الثمن فی الثلاثِ جاز اِنّما اَدخَلَ الفاءَ فی قَولِہ" فَاِن شَریٰ" لانہ فرعُ مسئلۃِ خیارِ الشرطِ لِانَّ خَیارَ الشرطِ اِنَّما شُرِعَ لِیدفَعَ بِالفسخِ الضَررَ عن نَفسِہ سَواءٌ کانَ الضررُ تَاخِیرَ اداءِ الثمنِ اَوغَیرَہ؛ فاذا کانَ الخیارُ لِضررِ التاخیرِ من صُوَرِ خِیارِ الشَرطِ فالتَصرِیحُ بِہ یَکُونُ مِن فُرُوعِ خیارِ الشرطِ. ھذا الذی ذَکَرَ قولُ ابی حَنیفۃؒ وابی یوسفؒ خِلافاً لِمحمدؒ فانہ یُجوّزُ فی الاکثرِ فَھو جَریٰ عَلی اَصلِہ فی التجویزِ فی الاکثرِ وابوحنیفۃؒ جَریٰ عَلی اَصلِہ فی عَدمِ التجویزِ فی الاکثرِ امّا ابویوسفؒ اِنّما لَم یُجَوّز ھٰھُنا جریاً عَلی القیاسِ وجَوّزَ ثَمّہ لاثرِ ابنِ عُمَررضی اللّٰہ عنھما(طغری) فَاِنہ جوّزَاِلی شَھرَینِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اگر اس نے تین دنوں تک ثمن کی ادائیگی نہ کی تو کوئی بیع نہ ہوگی، تو صحیح ہے اور چار دنوں تک صحیح نہیں۔ پس اگر تین دنوں تک ادائیگی کردی تو جائز ہے۔ فاء کو داخل کیا "فان شری" میں اس لیے کہ یہ خیار شرط کے مسئلے کی فرع ہے، کیونکہ خیار شرط اسلئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ فسخ کے ذریعے ضرر کو اپنے آپ سے دور کرے، خواہ وہ ضرر ثمن کی ادائیگی کی تاخیر کا ہو یا اس کے علاوہ ہو، پس جب تاخیر کے ضرر کا خیار، خیار شرط کی صورتوں میں سے ہے تو اسکو صراحۃً ذکر کرنا خیار شرط کی فروع میں سے ہوگا، یہ جو کچھ مصنف نے ذکر کیا یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، بخلاف امام محمدؒ کے اس لیے کہ وہ تین دنوں سے زائد میں جائز قرار دیتے ہیں پس وہ اپنی اصل پر چلے تین دنوں سے زائد میں جائز قرار دینے میں، اور امام صاحب نے اپنی اصل پر عمل کیا تین دنوں سے زائد میں جائز قرار نہ دینے میں۔ بہر حال امام ابو یوسفؒ تو انہوں نے یہاں جائز قرار نہیں دیا قیاس پر عمل کرتے ہوئے اور وہاں جائز قرار دیا ابن عمرؓ کے اثر کی وجہ سے اس لیے کہ انہوں نے دو ماہ کے لیے جائز قرار دیا۔

﴿توضیح﴾

(فان شری ...الخ) اس مسئلے میں جس خیار کو ذکر کیا گیا ہے وہ خیار نقد ہے، یعنی ثمن کی ادائیگی کا خیار، اگر کسی نے شراء کی اس شرط کیساتھ کہ اگر اس نے تین دنوں تک ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی تو ایسا کرنا صحیح ہے، لیکن اگر کہا اگر میں نے چار دنوں تک ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی، یہ صحیح نہیں ہے، لیکن اس دوسری صورت میں اگر اس نے تین دنوں کے اندر اندر ثمن ادا کردیا تو یہ بیع جائز ہو جائیگی۔

(انما... الخ) یہ ان شری پر فاء کو داخل کرنے کی وجہ کا بیان ہے کہ ان شری پر فاء کو اس لیے داخل کیا کہ یہ فاء تفریعیہ ہے، کیونکہ یہ مسئلہ خیار شرط کے مسئلے کی فرع ہے وہ اس طرح کہ خیار شرط کو اس لیے مشروع کیا گیا تاکہ

خیار رکھنے والا فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے ضرر کا دفعیہ کرسکے، اب عام ہے وہ ضرر ادائیگی ثمن میں تاخیر کی صورت میں ہو کہ ہوسکتا ہے مشتری ثمن کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو بائع بیع کو فسخ کرسکے یا وہ اس ضرر کے علاوہ کوئی اور صورت میں ہو۔ مانحن فیہ میں جو خیار نقد ہے وہ بھی اسلئے ہوسکتا ہے کہ اگر مشتری تین دن کے اندر ثمن کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو بائع بیع کو فسخ کرسکے، پس ادائیگی ثمن کی تاخیر کے ضرر سے بچنے کے لیے خیار بھی خیار شرط کی صورتوں میں سے ہوا جب یہ خیار نقد خیار شرط کی صورتوں میں ایک صورت ہے تو یہ خیار خیار شرط کی فرع ہوا، اس لیے اس مسئلے پر فاء تفریعیہ کو ذکر کیا۔

(ھذا... الخ) ہذا کا مشارالیہ تخصیص الجواز بالثلاث ہے یعنی یہ جو کہا گیا کہ اگر خیار نقد تین دن سے زائد کے لیے ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی ہاں تین دن کا خیار نقد ہو تو جائز ہوگی یہ امام صاحب کا مذہب ہے، اور امام ابو یوسفؒ بھی اس کے قائل ہیں، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تین دن سے زائد کا خیار نقد بھی جائز ہے، امام صاحب نے اپنی اصل پر عمل کیا کہ انکے ہاں جس طرح خیار شرط تین دن سے زائد کا جائز نہیں خیار نقد بھی جائز نہیں، اور امام محمدؒ نے بھی اپنی اصل پر عمل کیا کہ چونکہ ان کے ہاں خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے جائز ہے تو خیار نقد بھی تین دنوں سے زائد کے لیے جائز ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ نے یہاں اپنی اصل پر عمل نہیں کیا اس لیے کہ انہوں نے خیار شرط کو تین دن سے زائد کے لیے جائز رکھا لیکن خیار نقد میں وہ تین دان سے زائد کے قائل نہیں ہیں، وہ اسلئے کہ خیار شرط کو انہوں نے تین دنوں سے زائد کے لیے اس لیے جائز رکھا کہ حدیث ابن عمر موجود ہے جس میں دو ماہ تک کے لیے خیار کا ذکر ہے، اور خیار نقد کو تین دنوں سے زائد کے لیے اس لیے جائز نہیں رکھا کہ یہاں وہ قیاس پر عمل کرتے ہیں کہ خیار نقد عقد کے مقتضی یعنی لزوم کے منافی ہے کیونکہ عقد اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ لازم ہو لیکن مشتری جو یہ کہتا ہے کہ مجھے ادائیگی ثمن کا خیار ہے تو یہ اس لزوم کے منافی ہے لہٰذا یہ جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن خیار نقد کو جائز اس لیے رکھا جاتا ہے کہ حدیث حبان موجود ہے جس میں خیار کا تین دن تک کے لیے ذکر ہے، پس یہ خیار نص سے خلاف قیاس سے ثابت ہے اور نص میں تین دن کا ذکر ہے لہٰذا یہ مورد نص پر بند رہیگا۔

وَلا يُخرُجُ المَبيعُ عَن مِلكِ بائعِه مَعَ خيارِه فَان قَبضَهُ المشترى فَهُلكُه عَليه بِالقِيمةِ اى بِيعَ بشرطِ خيارِ البائعِ فقبضَهُ المشترى فهلكَت فى يَده يَجبُ عليه القيمةُ لانه مقبوضٌ على سَومِ الشراءِ وهو مضمونٌ بالقيمةِ ويخرجُ عن ملكِ البائعِ مَعَ خيارِ المُشترى وهُلكُه فى يده بالثمنِ كتعيُبه اى اذا كانَ الخيارُ للمشترى وقَبضَ المشترى فَهَلكَ اوتعيَّبَ فى يده يَجبُ الثمنُ ولا يَملكُه المُشترى اى اذا كانَ الخيارُ للمَشترى لا يَملكُه المشترى عِند ابى حنيفةَ خلافًا لهما.

﴿ترجمہ﴾

اور مبیع نہیں نکلے گی اپنے بائع کی ملک سے اس کے خیار کے ساتھ پس اگر اس پر مشتری نے قبضہ کرلیا تو اس کی ہلاکت اس مشتری پر ہوگی قیمت کے ساتھ۔ یعنی خیار شرط کے ساتھ بیع ہوئی پھر اس پر مشتری نے قبضہ کرلیا پھر وہ اس کے قبضے میں ہلاک

ہوگئی تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ اس پر شراء کے بھاؤ کی بناء پر قبضہ کیا گیا ہے وہ قیمت کے ساتھ مضمون ہوتی ہے اور نکل جائیگی وہ مبیع بائع کی ملک سے مشتری کے خیار کے ساتھ اور اس کی ہلاکت اس کے قبضہ میں ثمن کے ساتھ ہوگی مثل اسکے عیب دار ہو جانے کے، یعنی جب خیار مشتری کا ہو اور مشتری قبضہ کر لے پس وہ ہلاک ہو جائے یا اسی کے قبضے میں عیب دار ہو جائے تو ثمن واجب ہوگا اور مشتری اس کا مالک نہ ہوگا یعنی جب خیار مشتری کا ہو تو مشتری اس کا مالک نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک، بخلاف صاحبین کے۔

﴿توضیح﴾

(ولا یخرج... الخ) اگر خیار بائع کے لیے ہو تو مبیع اس کی ملک سے نہیں نکلے گی اس لیے کہ مبیع بائع کی ملک سے تب نکلتی ہے جب بیع تام ہو جائے، اور بیع باہمی رضامندی سے تام ہوتی ہے اور باہمی رضامندی خیار کے ساتھ حاصل نہیں ہوسکتی لہٰذا مبیع بائع کی ملک سے نہیں نکلے گی۔

(فان قبضه... الخ) خیار شرط بائع کے لیے تھا اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا پھر مبیع اس کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر مبیع کی قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں **مبیع مقبوض علی سوم الشراء** ہے اور **مقبوض علی سوم الشراء** ہلاک ہو جائے تو قیمت واجب ہوتی ہے، **مقبوض علی سوم الشراء** کی صورت یوں ہے کہ کسی نے بائع کو کہا کہ یہ چیز مجھے دے دو میں یہ گھر والوں کو دکھاتا ہوں اگر پسند آئی تو ہم لے لیں گے یہ چیز **مقبوض علی سوم الشراء** کہلائے گی اگر ہلاک ہو جاتی ہے تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

(ویخرج... الخ) اگر خیار مشتری کے لئے ہو تو مبیع بائع کی ملک سے نکل جائیگی، اسلئے کہ مبیع بائع کی ملک سے اس وقت نکل جاتی ہے جب وہ اپنی ملک سے اس کے نکالنے پر راضی ہو اور یہاں وہ راضی ہے لہٰذا اس کی طرف سے بیع پکی ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ بیع کو فسخ نہیں کر سکتا۔

(وهلكه... الخ) اگر خیار مشتری کا ہو اور مبیع اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مشتری پر ثمن واجب ہوگا۔ اس طرح اگر مبیع مشتری کے پاس عیب دار ہوگئی تو بھی اس پر ثمن واجب ہوگا، قیمت واجب نہ ہوگی۔

باقی رہی یہ بات کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ خیار بائع کی صورت میں اگر مشتری کے پاس مبیع ہلاک ہو جاتی ہے تو مشتری پر قیمت واجب ہوتی ہے، اور خیار مشتری کی صورت میں اگر مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جاتی ہے تو اس پر ثمن واجب ہوتا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کے پاس اگر مبیع کو عیب لاحق ہو جائے تو مبیع واپس نہیں کر سکتا اور ہلاکت مقدمہ عیب سے خالی نہیں ہوتی یعنی ہلاکت سے پہلے عیب ضرور لاحق ہو جاتا ہے لہٰذا ہلاکت کی صورت میں بھی مبیع واپس نہ ہوگی۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ خیار مشتری کی صورت میں ہلاکت اس حال میں ہوئی کہ عقد پختہ ہو چکا تھا، کیونکہ عیب کیوجہ سے مبیع ناقابل واپسی تھی، اور عقد پختہ ہونے پر ثمن لازم ہوتا ہے اس لیے خیار مشتری کی صورت میں ہلاکت کے بعد ثمن واجب ہوگا۔ بخلاف خیار بائع کی صورت کے کہ وہاں مبیع اس حال میں ہلاک ہوئی کہ عقد موقوف تھا کیونکہ بائع اپنے خیار کی وجہ سے بیع پر راضی نہیں تھا، اور جب مبیع اس

حال میں ہلاک ہو جائے کہ عقد موقوف ہو تو قیمت واجب ہوا کرتی ہے۔

(ولا یملکه... الخ) اگر خیار مشتری کا ہو تو وہ مبیع کا مالک نہیں بنے گا اگر چہ وہ مبیع مالک کی ملک سے نکل جائیگی، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ مشتری مالک بن جائیگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب مبیع بائع کی ملک سے نکل گئی تو اگر مشتری کی ملک میں داخل نہ ہو تو لازم آئیگا کہ ایک شے ایک آدمی کی ملک سے نکل جائے اور دوسرے کی ملک میں داخل نہ ہو اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک سے ثمن نہیں نکلا پس اگر ہم یہ کہیں کہ مبیع اس کی ملک میں داخل ہوگئی ہے تو لازم آئیگا کہ مشتری ثمن اور مبیع دونوں کا مالک ہو اس سے مشتری کی ملک میں عوضین کا اجتماع لازم آئیگا جس کی شرع میں نظیر نہیں ہے۔

اور صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس بات کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے کہ شے ایک ملک سے نکل جائے اور دوسری ملک میں داخل نہ ہو اس لیے کہ اگر کوئی آدمی مرجائے اور اس کا ترکہ **مستغرق بالدین** ہو یعنی اس نے اپنے پیچھے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے صرف قرض ادا کیا جاسکتا ہے جو اس میت کے ذمے ہے، یا وہ اتنا تھوڑا مال ہے کہ اس سے اس کا قرضہ بھی ادا نہیں کیا جاسکتا تو ترکہ میت کی ملک سے نکل جائیگا، لیکن ورثہ کی ملک میں داخل نہ ہوگا، تو دیکھیں یہاں مال ایک ملک سے نکل گیا لیکن دوسری ملک میں داخل نہ ہوا۔

وثمرةُ الخلافِ تظهرُ فی هذه المسائلِ وهی قَولُه فَشراءُ عِرسِه بالخیارِ لا یُفسِدُ نِکاحَه عند ابی حنیفةؒ لِعدمِ الملکِ وعندهما یُفسِدُه وان وَطِیَها رَدَّها لِانه بالنکاحِ اِلا فی البکرِ ای اِن وَطِیها المشتری فی ایامِ الخیارِ یَملِکُ رَدَّها عند ابی حنیفةؒ لِانَّ الوطیَ بالنکاحِ فلا یکونُ اجازةً الاان تکونَ بکرًا لِانه نَقَصَها بالوطیِ فلا یملکُ الردَ وعندهما لا یملکُ الرد وان کانت ثیبًا لِان المشتری قد ملَکَها فیَفسدُ النکاحُ فالوطیُ یکونُ بملکِ الیمینِ فیکونُ اجازةً. ولا یعتقُ قریبُه علیه فی مدةِ خیارِه ای اِن شَریٰ قریبه بالخیارِ لا یَعتقُ عند ابی حنیفةؒ فی ایامِ الخیارِ خلافاً لهما ولا مَن شَراه قائلًا: اِن ملکتُ عبداً فَهوحرٌ ای قالَ: ان ملکتُ عبدًا فهوحرٌ فشراه بالخیارِ لا یعتقُ فی ایامِ الخیارِ عند ابی حنیفةؒ لعدمِ الملکِ ولا یَعُدُّ حیضُ المشتراةِ فی المدةِ مَن استبرَاها ای اِن اشتری امةً بالخیارِ فحاضت فی ایامِ الخیارِ فَهذه الحیضةُ لا تُعدُّ من الاستبراءِ عند ابی حنیفةؒ لان الاستبراءَ انما یجبُ بعدَ ثبوتِ الملکِ ولا استبراءَ علی البائعِ اِن رُدَّت علیه بالخیارِ ای اِن رُدَّت الامةُ المشتراةُ بالخیارِ لا یجبُ الاستبراءُ علی البائعِ عند ابی حنیفةؒ لان الاستبراء انما یجبُ بالانتقالِ من ملکٍ الی ملکٍ ولم تُوجَد عند ابی حنیفةؒ حیثُ لا یملکُها المشتری.

﴿ترجمہ﴾

اور ثمرہ اختلاف ظاہر ہوگا ان مسائل میں اور وہ مسائل مصنف کا یہ قول ''فشراء... الخ'' ہے، پس اپنی بیوی کو خریدنا خیار کے ساتھ اس کے نکاح کو فاسد نہیں کرتا امام صاحب کے نزدیک بوجہ ملک کے نہ ہونے کے، اور صاحبین کے نزدیک اس کو فاسد کر دیتا ہے اور اگر اس کے ساتھ وطی کر لی تو اس کو واپس کر سکتا ہے اس لیے کہ یہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے مگر باکرہ میں، یعنی اگر اس کے ساتھ مشتری نے وطی کر لی ایام خیار میں تو اس کو واپس کرنے کا مالک ہوگا امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے، لہٰذا یہ وطی اجازت نہ ہوگی مگر یہ کہ وہ باکرہ ہو اس لیے کہ اس نے اس کو ناقص کر دیا ہے وطی کے ساتھ پس واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا اگرچہ وہ ثیبہ ہو، اس لیے کہ مشتری تحقیق اس کا مالک ہو چکا ہے پس نکاح وطی کے ساتھ فاسد ہو جائیگا پس وطی ملک یمین کی وجہ سے ہوگی لہٰذا یہ وطی اجازت بیع ہوگی، اور نہیں آزاد ہوگا اس کا قریبی رشتہ دار اس پر اس کی مدت خیار میں یعنی اگر اپنے قریبی رشتہ دار کو خیار کے ساتھ خریدا تو وہ آزاد نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک ایام خیار میں، بخلاف صاحبین کے، اور نہ ہی وہ (آزاد ہوگا) جس کو اس نے خریدا ہو درآں حالیکہ اس نے یہ کہا ہو اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے، یعنی کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے، پھر اس کو خیار کے ساتھ خرید لیا تو ایام خیار میں وہ آزاد نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک ملک کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

اور نہ شمار کرے خریدی ہوئی باندی کا حیض مدت میں وہ شخص جو اس باندی کا استبراء کرے، یعنی اگر باندی خیار کے ساتھ خریدی پھر اس کو ایام خیار میں حیض آ گیا تو یہ حیض استبراء میں سے شمار نہیں کیا جائیگا امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ استبراء نہیں ہے سوائے اس کے کہ واجب ہوتا ہے ملک کے ثبوت کے بعد، اور کوئی استبراء نہیں بائع پر اگر اس پر لونڈی کو لوٹا دیا جائے خیار کیساتھ، یعنی اگر خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی کو لوٹایا گیا تو بائع پر استبراء واجب نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ استبراء نہیں ہے سوائے اس کے کہ واجب ہوتا ہے ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کے ساتھ، اور یہ انتقال نہیں پایا گیا امام صاحب کے نزدیک کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا تھا۔

﴿توضیح﴾

(فشراء... الخ) یہاں سے ان مسائل کا بیان ہے جن میں ثمرہ اختلاف ظاہر ہوگا۔ پہلے مسئلے کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہیں ہو سکتے، یعنی کوئی آدمی اپنی بیوی کو جو کہ کسی کی لونڈی ہے اسکے مالک سے خرید لیتا ہے تو اس پر اسے ملک یمین حاصل ہو جائیگی لہٰذا ملک نکاح ختم ہو جائیگی یعنی اب وہ اسکی بیوی نہیں رہے گی، صرف اس کی لونڈی بن جائیگی۔

اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسرے شخص کی لونڈی تھی اور اس شوہر نے اپنی بیوی کو اس کے مالک سے

خیار کے ساتھ خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک نکاح فاسد نہ ہوگا، اس لیے کہ مشتری اپنی بیوی کا مالک نہیں بنا ہے، اور صاحبین کے نزدیک نکاح فاسد ہو جائیگا، اسلئے کہ مشتری بیوی کا مالک بن چکا ہے جب وہ مالک بن چکا ہے تو اس کو اپنی اس بیوی پر ملک یمین حاصل ہوگئی ہے لہٰذا ملک نکاح ختم ہو جائیگی اس لیے کہ ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہیں ہو سکتے۔

(وان وطی... الخ) اگر کسی نے اپنی بیوی کو جو کہ غیر کی لونڈی تھی خیار کے ساتھ خرید لیا پھر اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو اگر وہ ثیبہ ہے تو امام صاحب کے نزدیک لونڈی کو واپس کرنے کا مشتری کو خیار حاصل ہوگا، کیونکہ جب وہ خیار کی وجہ سے مالک نہیں بنا ہے تو اس کا وطی کرنا نکاح کی وجہ سے ہے نہ کہ ملک یمیں کی وجہ سے، لہٰذا وطی کرنے سے ہم یوں نہ سمجھیں گے کہ اس نے بیع کی اجازت دے دی ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہ لونڈی واپس نہیں کر سکتا اس لیے کہ خیار کی وجہ سے وہ مالک بن گیا تھا، لہٰذا وطی کرنا ملک یمین کیوجہ سے تھا نہ نکاح کی وجہ سے، کیونکہ نکاح تو پہلے سے فاسد ہو گیا تھا لہٰذا وطی کرنا اجازت بیع سمجھا جائیگا۔ پس واپسی کا خیار ختم ہو جائیگا۔

اور اگر وہ لونڈی باکرہ ہے اور مشتری نے خیار کے ساتھ خریدنے کے بعد اس سے وطی کر لی تو اب بالاتفاق واپس نہیں کر سکتا، اس لیے کہ اب وطی کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہو گیا جو پہلے نہیں تھا اور جب مبیع میں مشتری کے پاس نیا عیب پیدا ہو جائے تو اس کی واپسی نہیں ہو سکتی۔

(ولا یعتق... الخ) اس مسئلے کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ کوئی آدمی اگر اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اس حدیث کی رو سے "من ملک ذارحم محرم عتق علیه" اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خیار کے ساتھ خریدا تو امام صاحب کے نزدیک وہ رشتہ دار ایام خیار میں آزاد نہ ہوگا، کیونکہ مشتری خیار کیوجہ سے مالک نہیں بنا لہٰذا اس پر یہ حدیث صادق نہیں ہے "من ملک ذارحم محرم عتق علیه" کہ جو اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری خیار کی وجہ سے مالک بن جاتا ہے تو انکے نزدیک یہ قریبی رشتہ دار ایام خیار میں آزاد ہو جائیگا۔

(ولا من شراه... الخ) اگر کسی نے کہا: ان ملکت عبدا فهو حر کہ اگر میں کسی غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہے، پھر اس نے ایک غلام خیار شرط کے ساتھ خریدا تو ایام خیار میں امام صاحب کے نزدیک وہ غلام آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ وہ مالک نہیں بنا ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہ ایام خیار میں ہی آزاد ہو جائیگا اس لیے کہ ان کے نزدیک مشتری اس کا مالک بن چکا ہے۔

(ولا یعد... الخ) اس مسئلے کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جاننی چاہیے کہ جب باندی کسی کی ملک میں داخل ہو تو اس کے ساتھ وطی استبراء کے بعد جائز ہوتی ہے، اور استبراء کی تعریف یہ ہے: طلب برائة الرحم عن شغل ماء الغیر یعنی غیر کے پانی سے رحم کے بری ہونے کو طلب کرنا۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس باندی کے ایک حیض آنے تک انتظار کیا

جائے، جب اسکوایک حیض آجائے تو اس کے ساتھ وطی کی جاسکتی ہے، اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے باندی کو خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر اس کو ایام خیار میں حیض آگیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ حیض استبراء میں سے شمار نہ ہوگا، اس لیے کہ مشتری ابھی تک مالک نہیں بنا ہے اور استبراء اس وقت واجب ہوتا ہے جب ملکیت ثابت ہو جائے، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اس لیے یہ حیض استبراء میں شمار ہوگا۔

(ولا استبراء... الخ) اگر باندی کو خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر ایام خیار میں واپس کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک بائع پر استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس لیے کہ استبراء اس وقت واجب ہوتا ہے جب ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف انتقال ہو جائے، اور یہاں چونکہ مشتری مالک نہیں بنا تھا، تو انتقال ملک نہیں پایا گیا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری مالک بن گیا تھا لہٰذا جب اس نے باندی بائع کو واپس کی تو ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف انتقال پایا گیا پس بائع پر استبراء واجب ہوگا۔

وَمَن ولَدَت فی المدةِ بالنکاحِ لاتصیرُ اُمَّ ولدِله ای اِن اشتریٰ زوجتَه بالخیارِ فولدت فِی ایامِ الخیارِ فی یدِ البائعِ لا تصیرُ امَّ ولدٍ لِلمشتری فَیملِکُ الرَّدَّ عندَ ابی حنیفةؒ وعندهما تَصیرُ اُمَّ ولدٍ لَانَّها وَلَدَت فی ملکِ المُشتری فلا یَملِکُ الرَّدَّ. واِنما قُلنا فی یدِ البائعِ حتّٰی لَو قَبضَ المُشتری وَوَلَدَت فِی یدِه تَصیرُ اُمَّ وَلَدٍ لَهُ بالاتّفاقِ لِاَنَّها تَعَیَّبَ بالولادةِ فَلا یَملِکُ الرَّدَّ فصَارَت مِلکاً لِلمُشتَری فالوِلایةُ وقَعَت فی مِلکِ المُشتَری لا فی مِلکِه فتصیرُ اُمَّ ولدِلَهُ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس باندی نے مدت خیار میں بچہ جنا نکاح کی وجہ سے تو وہ اس کی ام ولد نہیں بنے گی، یعنی اگر اپنی بیوی کو خیار کے ساتھ خریدا پھر اس کا ایام خیار میں بچہ ہوگیا بائع کے قبضہ میں تو وہ مشتری کی ام ولد نہیں بنے گی، پس وہ واپس لوٹانے کا مالک ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک، وہ ام ولد بن جائیگی۔ اسلئے کہ اس نے مشتری کی ملک میں بچہ جنا ہے پس وہ مشتری واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم نے کہا ''فی ید البائع '' حتی کہ اگر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اور اس کے قبضہ میں اس کا بچہ ہوگیا تو وہ اس کی ام ولد بن جائیگی بالاتفاق۔ اس لیے کہ وہ ولادت کی وجہ سے عیب دار ہوگئی ہے، پس وہ واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا لہٰذا وہ باندی اس مشتری کی ملک ہو جائیگی پس ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی نہ کہ بائع کی ملک میں لہٰذا وہ اس کی ام ولد بن جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ومن ولدت... الخ) اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ اگر کوئی آدمی لونڈی کا مالک بن جائے، پھر اس

لونڈی سے اس کا بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس کی ام ولد بن جاتی ہے، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی کو جو کہ غیر کی باندی تھی خیار شرط کے ساتھ خریدا اور ابھی تک قبضہ نہیں کیا تھا کہ بائع کے پاس اس کا بچہ پیدا ہو گیا تھا تو امام صاحب کے نزدیک مشتری کو باندی واپس کرنے کا خیار ہوگا اس لیے کہ واپسی اس وقت ناجائز ہوتی جب وہ مشتری کی ام ولد ہوتی، حالانکہ وہ مشتری کی ام ولد نہیں بنی اس لیے کہ مشتری ابھی تک خیار شرط کی وجہ سے اس کا مالک ہی نہیں ہوا، اور صاحبین کے نزدیک وہ واپس نہیں کرسکتا، اس لیے کہ مشتری اس باندی کا مالک خیار کے باوجود بن گیا تھا لہٰذا ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی، جب ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی، تو وہ باندی اس کی ام ولد بن گئی، جب وہ ام ولد بن گئی، تو مشتری اس کو واپس نہیں کرسکتا۔

(وانما... الخ) یہاں سے فی ید البائع کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مشتری بالخیار نے صورت مذکورہ میں باندی پر قبضہ کرلیا اور پھر اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو اب بالاتفاق وہ مشتری کی ام ولد ہوگی، لہٰذا واپس کرنے کا اس مشتری کو خیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب ولادت مشتری کے قبضہ میں ہوئی باندی عیب دار ہوگئی لہٰذا واپسی کا خیار نہ رہا، جب واپسی کا خیار نہ رہا، تو وہ مشتری کی ملک ہوگئی لہٰذا ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی اس لیے وہ مشتری کی ام ولد بن جائیگی۔

وَهُلكُه فی یدِ البائع عَلَیه اِن قَبضَه المُشتری بِاذنِه واَودَعَه عِندَه لِارتفاعِ القَبضِ بِالرَّدِّ لِعَدمِ المِلکِ ای المُشتَری بِالخِیَارِ ان قَبضَ مُشتَراه ثُمَّ اَودَعَه عِندَ البَائعِ فَهَلکَ فِی یدِ البائعِ فُهلکُه فی یدِه یَکونُ عَلی البائعِ لِاَنَّ القبضَ قد ارتَفعَ بالردِّ لانَّ المُشتری لَم یَملِکه فلَم یَصِحّ الایداعُ بل رَدُّه الی البائعِ یَکُونُ رَفعاً للقبضِ فیکونُ الهلاکُ قبلَ القبضِ فیکونُ علی البائعِ وعندهما لکن لمَّا مَلکه المشتری صَحَّ ایداعُه ولَم یرتَفِعِ القبضُ فکَانَّه هَلکَ فی ید المشتری فیکونُ الهلاکُ من ماله وبقِیَ خِیَارُ مَاذُونٍ شَرٰی بِالخِیَارِ وَابرَاَهٗ بائعُه عَن ثَمنِه فی المُدةِ لان الماذونَ یَلِی عدمَ التَّملُّک ای اِن شَرٰی عبدٌ ماذونٌ شئیاً بالخیارِ وابرَاَه بائعُه عَن ثَمَنِه فی مدةِ الخِیارِ بَقِیَ خِیَارُه عند ابی حنیفةؒ وعندهما لا یبقٰی له الخیارُ لِاَنَّه اِن بقِیَ کانَ لَهٗ وِلایةُ الردِ فردُّه یکونُ تملیکاً بغیرِ عِوضٍ والماذونُ لا یملکُ ذالکَ وعند ابی حنیفةؒ لَمَّا لَم یَملِکهُ کانَ رَدُّه امتِناعاً عن التَّملُّکِ وللماذونِ وِلایةُ ذالکَ فانَّه اِذَا وُهِبَ له شئٌ فله ولایةُ اَن لا یَقبلَهٗ.

﴿ترجمہ﴾

اور اس (مبیع) کا ہلاک ہونا بائع کے قبضے میں اسی (بائع) پر ہوگا اگر مشتری نے اس پر قبضہ کیا ہو اس بائع کی اجازت کے ساتھ پھر اس کو بطور ودیعت کے رکھوایا ہو بائع کے پاس بوجہ قبضہ کے ختم ہو جانے کے واپس کرنے کی وجہ سے ملک کے نہ ہونے کے سبب سے یعنی مشتری بالخیار نے اگر خریدی ہوئی شے پر قبضہ کرلیا، پھر اسے بطور ودیعت کے بائع کے پاس رکھ دیا

پھر وہ بائع کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو اس کی ہلاکت بائع کے قبضہ میں بائع کے ذمے ہوگی، اس لیے کہ قبضہ (مشتری کا) تحقیق واپس کرنے کی وجہ سے ختم ہوگیا تھا، کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا تھا پس ودیعت رکھوانا صحیح نہیں تھا، بلکہ اس کا بائع کو واپس لوٹانا قبضہ کو ختم کرنا ہے لہٰذا ہلاکت قبضہ سے پہلی ہوگی پس وہ بائع کے ذمہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وہ مشتری اس کا مالک بن گیا تھا لہٰذا اس کا امانت رکھوانا صحیح تھا اور قبضہ ختم نہیں ہوا پس گویا کہ وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی لہٰذا ہلاکت اسی کے مال سے ہوگی۔ اور باقی رہے گا اس عبد ماذون کا خیار جس نے خیار کے ساتھ شراء کی اور اس کے بائع نے اس کو ثمنوں سے بری کردیا مدت خیار میں اس لیے کہ ماذون مالک ہوتا ہے مالک نہ بننے کا، یعنی اگر عبد ماذون نے کوئی شے خیار کے ساتھ خریدی اور بائع نے اس کو اس شے کے ثمن سے بری کردیا مدت خیار میں تو اس کا خیار باقی رہیگا امام صاحب کے نزدیک، اور صاحبین کے نزدیک اس کے لیے خیار باقی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر باقی ہو تو اس کو واپس کرنے کی ولایت حاصل ہوگی لہٰذا اس کا واپس کرنا مالک بنانا ہوگا بغیر عوض کے اور ماذون اس کا مالک نہیں ہوتا، اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا تھا، تو اس کو واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہوگا اور ماذون کو اس کی ولایت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر اسے کوئی چیز ہبہ کی جائے تو اس کو اس بات کی ولایت ہے کہ وہ اس کو قبول نہ کرے۔

﴿توضیح﴾

(وھلکہ ...الخ) کسی نے خیار شرط کیساتھ کوئی شے خریدی اور اس پر قبضہ کرلیا، پھر وہ چیز بائع کے پاس امانت رکھوادی اور بائع کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی تو امام صاحب کے نزدیک اس ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ہوگی، لہٰذا یہ ہلاکت بائع کے مال سے ہوگی، اس لیے کہ مشتری خیار کی وجہ سے مالک نہیں بنا تھا لہٰذا اس کا بائع کے پاس امانت رکھوانا گویا اپنا قبضہ ختم کرنا تھا پس اس کا امانت رکھوانا صحیح نہ تھا جب واپس کرنا اپنا قبضہ ختم کرنا تھا تو جب بائع کے پاس سے وہ چیز ہلاک ہوئی تو گویا مشتری کے قبضہ سے پہلے ہلاک ہوئی اور مشتری کے قبضہ سے پہلے جب مبیع ہلاک ہوجائے تو اس کا ذمہ دار بائع ہوتا ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری خیار کے باوجود مالک بن گیا تھا لہٰذا اس کا مبیع کو بائع کے پاس امانت رکھوانا درست تھا، اور مشتری کا قبضہ ختم نہ ہوا۔ لہٰذا بائع کا قبضہ گویا مشتری کا قبضہ ہے گویا مشتری کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی لہٰذا ہلاکت کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی۔

(وبقی... الخ) اگر عبد ماذون (وہ غلام کو جس کو اس کے مولی نے تصرفات مثلاً بیع وشراء کی اجازت دے رکھی ہو) نے کوئی شے خیار شرط کے ساتھ خریدی اور بائع نے مدت خیار میں اس کو ثمن سے بری کردیا، تو امام صاحب کے نزدیک عبد ماذون کا خیار باقی ہے لہٰذا مبیع واپس کرسکتا ہے. جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل ہوجائیگا. لہٰذا وہ مبیع واپس نہیں کرسکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک چونکہ عبد ماذون خیار کے باوجود مالک بن گیا تھا اور ثمن معاف ہوگیا اب اگر خیار استعمال کرتے ہوئے مبیع واپس کرے تو لازم آئیگا کہ وہ بائع کو اس چیز کا بغیر عوض کے مالک بنارہا ہے

اور عبد ماذون کو اس بات کی اجازت نہیں ہوتی کہ وہ کسی کو بغیر عوض کے کسی چیز کا مالک بنائے۔ لہٰذا بائع جب اس کو مدت خیار میں ثمن سے بری کردے تو اس کا خیار ختم ہو جائیگا اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ خیار شرط کی وجہ سے عبد ماذون اس شے کا مدت خیار میں مالک نہیں بنا تھا اور بائع نے اس کو ثمن سے بری کردیا تو اگر اب یہ خیار کو استعمال کرتے ہوئے مبیع واپس کرے تو اس کا یہ واپس کرنا امتناع عن التملک ہوگا یعنی اپنے آپ کو مالک بننے سے روکنا اور عبد ماذون کو اس بات کی ولایت حاصل ہوتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی شے کا مالک بننے سے روکے۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی آدمی عبد ماذون کو کوئی شے ہبہ کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس ہبہ کو قبول نہ کرے۔ چونکہ عبد ماذون کا خیار کو استعمال کرتے ہوئے مبیع واپس کرنا امتناع عن التملک ہوگا اسی لیے اس کا خیار اس صورت میں باقی ہوگا۔

وَبَطَلَ شراءُ ذِمّيٍ من ذميٍّ خمرًا بالخيارِ اِن اَسلَمَ لِئَلا يَتَمَلَّكُها مُسلِماً بِاِسقَا طِ خيارِہ ای اذا اشتری ذمّيٌ بشرطِ خيارِہ من ذميٍ خمراً ثمّ اَسلَمَ المشتری بطلَ شراءُ ہ. لانه اِن بَقِيَ فعند اسقاطِ الخِيَارِ يَتَمَلَّكُه المشتری فيلزمُ تملّكُ المُسلِمِ الخمرَ. وعندهما يَنفُذُالشراءُ وبطل الخيارَ. لانه لَو بقیَ يملِكُ رَدَّها وَالرَّدُّ يكونُ تمليكاً والمُسلِمُ لا يَملِكُ تمليكَ الخمرِ. فهذه المسائلُ ثمرةُ الخلافِ.

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہوگا ایک ذمی کا دوسرے ذمی سے شراب خریدنا خیار کے ساتھ اگر وہ مسلمان ہو جائے تا کہ وہ اس کا مالک نہ ہو سکے مسلمان ہونے کی حالت میں اپنے خیار کو ساقط کرنے کیساتھ، یعنی اگر ذمی نے خیار شرط کیساتھ دوسرے ذمی سے شراب خریدی پھر وہ مشتری مسلمان ہو گیا تو اس کی شراء باطل ہو جائیگی، اس لیے کہ اگر وہ شراء باقی رہے تو لازم آئیگا مسلمان کا شراب کا مالک بننا، اور صاحبین کے نزدیک شراء نافذ ہو جائیگی اور خیار باطل ہو جائیگا۔ اسلئے کہ اگر خیار باقی رہے تو مشتری اس کو واپس کرنے کا مالک ہوگا اور واپس کرنا مالک بنانا ہوگا اور مسلمان مالک نہیں ہوتا شراب کا مالک بنانے کا، پس یہ مسائل ثمرہ اختلاف ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وبطل... الخ) اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے شراب خیار شرط کے ساتھ خریدی پھر مشتری مسلمان ہو گیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ شراء باطل ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک یہ شراء نافذ ہوگی اور خیار باطل ہو جائیگا۔ امام صاحب کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ اگر یہ کہیں کہ شراء باقی ہے تو چونکہ مشتری ابھی تک خیار شرط کی وجہ سے مالک نہیں بنا، لہٰذا جب خیار کو ساقط کریگا، تو اس وقت مالک بنے گا، حالانکہ اب وہ مسلمان ہو چکا ہے، لہٰذا مسلمان کا شراب کا مالک ہونا لازم آئیگا اور مسلمان کا شراب کا مالک بننا جائز نہیں ہے لہٰذا یہ شراء ہی باطل ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ چونکہ مشتری پہلے سے خیار شرط کے باوجود مالک بن چکا ہے یعنی ذمی ہونے کی حالت میں مالک بنا ہے لہٰذا شراء کے باطل ہونے کی تو کوئی وجہ

نہیں، کیونکہ وہ مسلمان ہونے کی حالت میں مالک نہیں بن رہا ہے۔ ہاں اب خیار شرط ضرور باطل ہوگا اس لیے کہ اگر خیار باقی رہے، تو اس کا مطلب ہے کہ وہ شراب واپس بھی کرسکتا ہے حالانکہ وہ اب مسلمان ہو چکا ہے، پس جب وہ شراب واپس کریگا تو بائع کو اسلام کی حالت میں شراب کا مالک بنائیگا اور مسلمان کسی کو شراب کا مالک نہیں بنا سکتا۔

وَمن له الخيارُ يُجيزُ وإن جَهِلَ صاحبُه ولا ينفسخُ بلا علمِه اى ان فسخَ من له الخيارُ ينفسخُ بلا علمِ صاحبِه خلافاً لابى يوسفؒ والشافعيؒ. لَهما انه إن شُرِطَ علمُ صاحبِه لم يبقَ فائدةٌ فى شرطِ الخيارِ لان صاحبَه اِن اختفٰى فى مدةِ الخيارِ فلم يصلِ الخبرُ اليه فيتمُّ العقدُ فيتضررُ من له الخيارُ. فان فسخَ وعلَّمَه فى المدةِ انفسخَ وإلا تمَّ عقدُه ويُورَثُ خيارُ العيبِ والتعيينِ لا الشرطِ والرويةِ خيارُ التعيينِ اَن يشترىَ احدَ الثوبينِ بعشرةٍ على اَن يُعيِّنَ اياً شاءَ وخيارُ الشرط يورثُ عند الشافعيؒ ايضاً وخيارُ الرويةِ لا يتاتّٰى على مذهبِه لان شراءَ مالم يرَه لا يجوزُ عنده فى اظهرِ القولين.

﴿ترجمہ﴾

اور جس کو خیار حاصل ہو وہ بیع کو جائز قرار دے سکتا ہے اگرچہ اسکے ساتھی کو پتہ نہ ہو، اور بیع فسخ نہ ہوگی اس ساتھی کے علم کے بغیر یعنی اگر مــن لــه الخيــار بیع کو فسخ کرے تو وہ فسخ نہ ہوگی بغیر اس کے ساتھی کے جاننے کے بخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھی کے علم کی شرط لگادی جائے تو شرط خیار کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہیگا اس لیے کہ اس کا ساتھی اگر مدت خیار میں چھپ جائے پس اس کو خبر نہ پہنچ سکے تو عقد تام ہو جائیگا لہٰذا من له الخيار کو ضرر ہوگا، پس اگر فسخ کردی اور مدت کے اندر اپنے ساتھی کو بتلا دیا تو بیع فسخ ہو جائیگی، وگرنہ عقد تام ہو جائیگا۔

خیار عیب اور خیار تعیین میں وراثت ہوگی نہ کہ خیار شرط اور خیار رویت میں، خیار تعیین یہ ہے کہ دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا دس کے بدلے میں خریدے اس شرط کے ساتھ کہ وہ متعین کریگا جس کپڑے کو چاہے گا، اور خیار شرط میں بھی امام شافعی کے نزدیک وراثت جاری ہوتی ہے اور خیار رویت ان کے مذہب کے مطابق حاصل نہیں ہوسکتا اس لیے کہ اس چیز کو خریدنا جس کو دیکھا نہ ہو یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ان کے دو قولوں میں سے زیادہ ظاہر قول کے مطابق۔

﴿توضیح﴾

(ومن له... الخ) بائع اور مشتری میں سے جس کو خیار شرط حاصل ہو وہ اپنے خیار کو ساقط کرکے بیع کو نافذ اور جائز قرار دے سکتا ہے مطلقا، خواہ دوسرے ساتھی کو اسکا علم ہو یا نہ ہو، لیکن اگر وہ خیار استعمال کرتے ہوئے بیع کو فسخ کرنا چاہے تو طرفین کے نزدیک دوسرے ساتھی کو اس کا علم ضروری ہے، یعنی من له الخيار (جس کو خیار حاصل ہے) کو چاہیے کہ وہ دوسرے ساتھی کی موجودگی میں بیع کو فسخ کرے، اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جسطرح بیع کی اجازت دوسرے

کی عدم موجودگی میں جائز ہے اس طرح فسخ بھی دوسرے کی عدم موجودگی میں جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس کو خیار حاصل ہے اس کو دوسرے ساتھی نے فسخ پر مسلط کیا ہے، یعنی دوسرے ساتھی نے اس کو فسخ کا خیار دیا ہے، لہٰذا فسخ دوسرے ساتھی کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جو آدمی کسی فعل پر دوسرے کی جہت سے مسلط ہو تو اس کا فعل دوسرے کے علم پر موقوف نہیں ہوتا، لہٰذا من له الخيار کا فسخ دوسرے ساتھی کی موجودگی اور علم پر موقوف نہ ہوگا۔

ان کی دوسری دلیل، جو صاحب کتاب نے ذکر کی ہے، یہ ہے کہ اگر فسخ کے لیے دوسرے کے علم اور موجودگی کو ضروری قرار دیا جائے تو خیار شرط کا فائدہ باقی نہ رہے گا، کیونکہ خیار شرط کا فائدہ یہ ہے کہ من له الخيار اپنے آپ سے ضرر کو دور کر سکے، تو ہو سکتا ہے کہ دوسرا ساتھی چھپ جائے اور اس کو خبر نہ ہو سکے کہ من له الخيار بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہے تو اس اثناء میں مدت خیار گزر جائیگی اور عقد لازم ہو جائیگا، تو اس سے دیکھیں من لـه الخيار کو ضرر ہوا لہٰذا وہ جس طرح بیع کی اجازت دوسرے کی عدم موجودگی میں دے سکتا ہے، اس طرح بیع کو فسخ بھی دوسرے کی عدم موجودگی میں کر سکتا ہے۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ فسخ غیر کے حق میں تصرف ہے اور وہ ہے عقد کو ختم کرنا۔ یعنی دوسرے ساتھی کا حق اس میں ہے کہ عقد ختم نہ کیا جائے اب اگر من لـه الخيار فسخ کرتا ہے تو اس ساتھی کے حق میں تصرف ہوگا اب اگر من لـه الخيار دوسرے ساتھی کی عدم موجودگی میں بیع کو فسخ کرتا ہے تو اس کو ضرر ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا خیال ہوگا کہ عقد تام ہو چکا ہے لہٰذا دوسرا ساتھی اگر مشتری ہے اور خیار بائع کو ہے اور وہ خیار استعمال کرتے ہوئے مشتری کی عدم موجودگی میں بیع کو فسخ کرتا ہے تو مشتری کو چونکہ پتہ نہیں ہوگا، لہٰذا وہ مشتری یہ خیال کرتے ہوئے کہ بائع فسخ نہیں کریگا، وہ مبیع میں تصرف کریگا اور اگر وہ مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت کا ضمان مشتری پر لازم ہوگا جو ظاہر ہے اس کے لیے ضرر ہے، اور اگر دوسرا ساتھی بائع ہے اور خیار مشتری کو حاصل ہے اور وہ خیار استعمال کرتے ہوئے بائع کی عدم موجودگی میں بیع کو فسخ کر دے تو بائع کا ضرر ہے اس لیے کہ بائع تو یہ سمجھے گا کہ مشتری اب یہ چیز خرید چکا ہے لہٰذا وہ اپنی مبیع کے لیے دوسرا مشتری تلاش نہیں کریگا۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ من لـه الخيار اگر بیع کو فسخ کرنا چاہے تو دوسرے ساتھی کی موجودگی اور علم ضروری ہے۔

(فان فسخ... الخ) اگر من له الخيار نے دوسرے کی عدم موجودگی میں فسخ کیا اور مدت خیار میں اس دوسرے کو علم ہو گیا کہ من لـه الخيار نے بیع کو فسخ کر دیا ہے تو اب فسخ درست ہوگا، اگر مدت خیار میں دوسرے کو فسخ کا پتہ نہ چلا بلکہ مدت کے گزر جانے کے بعد اس کو پتہ چلا کہ من لـه الـخيار نے بیع کو فسخ کر دیا ہے تو یہ فسخ ٹھیک نہ ہوگا۔ بلکہ عقد بیع پختہ ہو جائیگا اور بیع فسخ نہ ہوگی۔

(ويورث... الخ) خیار عیب اور خیار تعیین میں وراثت جاری ہوگی، خیار عیب میں وراثت کی صورت یہ ہے کہ کسی نے عیب دار چیز خریدی اور عیب پر مطلع ہونے سے پہلے مر گیا تو مرنے والے کے ورثاء کے لیے جائز ہوگا کہ بائع کو اپنی یہ عیب دار مبیع واپس کر دیں۔ اور خیار تعیین میں وراثت کی صورت یہ ہے کہ کسی نے دو غلاموں میں سے ایک غلام اس شرط کے

ساتھ خریدا کہ جو غلام مجھے پسند آیا وہ میں ایک ہزار کے بدلے میں لے لوں گا اور دوسرا واپس کردونگا، اس کے بعد وہ مشتری مر گیا تو اس کا وارث ایک غلام کو پسند کرنے میں مشتری کے قائم مقام ہوگا۔

(لا الشرط... الخ) خیار رویت اور خیار شرط میں وراثت جاری نہ ہوگی، یعنی کسی نے کوئی شے خیار شرط کے ساتھ خریدی پھر مدت خیار میں مشتری مر گیا تو اس کا خیار باطل ہو جائیگا اور بیع پختہ ہو جائیگی اور اس کا وارث اس خیار کو استعمال کرتے ہوئے مبیع بائع کو واپس نہیں کر سکے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی ایسی چیز خریدی جس کو ابھی تک اس نے دیکھا نہ تھا، اس کے بعد مشتری مر گیا تو اس کے وارث نے اس کے بعد وہ چیز دیکھ لی اور اس کو پسند نہ آئی تو اب وہ خیار رویت استعمال کرتے ہوئے مبیع بائع کو واپس نہیں کر سکتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خیار شرط میں بھی وراثت جاری ہوگی جیسے خیار تعیین اور خیار عیب میں وراثت جاری ہوتی ہے، البتہ ان کے مذہب کے مطابق خیار رویت مشتری یا اس کے وارث کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ان کے دو قولوں میں سے زیادہ ظاہر قول کے مطابق ایسی چیز خریدنا جائز ہی نہیں جس کو ابھی تک مشتری نے دیکھا نہ ہو۔

وان اشترى وشُرِطَ الخيارُ لغيرِه فأيٌّ اجازَ او نقضَ صحَّ ذالكَ فان اَجازَ احدُهُما وفسخَ الآخرُ فالاولُ اَولٰى ولو وُجِدا معاً فالفسخُ اولى قالوا: لان شرطَ الخيارِ لغيرِ العاقدِ انما يثبُتُ بطريقِ النيابةِ عن العاقدِ فيثبتُ له اقتضاءً اقولُ اذا اشترى على اَنّ الغيرَ بالخيارِ لا يثبتُ الخيارُ الا برضاءِ المتعاقدينِ فيكونُ نائباً عن المتعاقدينِ ثُم رضى البائعِ بخيارِ الغيرِ لا يقتضى رضاه بخيارِ المشترى .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدا اور خیار کی شرط لگادی اپنے غیر کے لیے تو جس نے بھی بیع کی اجازت دے دی، یا اس کو ختم کردیا تو یہ صحیح ہوگا، پس اگر ان میں سے کسی ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کردیا تو اول اولی ہوگا، اور دونوں (فسخ واجازت) اکٹھے پائے جائیں تو فسخ اولی ہوگا، فقہاء نے کہا (یہ) اس لیے کہ عاقد کے غیر کے لیے خیار کی شرط نہیں ہے سوائے اس کے کہ ثابت ہوتی ہے عاقد سے نیابت کے طریق پر پس اس کے لیے خیار اقتضاءً ثابت ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ جب اس نے خریدا اس شرط کے ساتھ کہ غیر خیار کے ساتھ ہوگا تو خیار ثابت نہ ہوگا مگر متعاقدین کی رضاء کے ساتھ پس وہ غیر، متعاقدین کا نائب ہوگا پھر بائع کا، غیر کے خیار پر راضی ہونا تقاضا نہیں کرتا اس (بائع) کے مشتری کے خیار پر راضی ہونے کا۔

﴿توضیح﴾

(وان اشترى... الخ) مشتری نے کوئی چیز خریدی اور یہ کہا کہ خیار کسی اور کے لیے ہوگا، مثلاً زید مشتری ہے اور وہ عمرو کو خیار شرط دیتا ہے تو یہ صحیح ہے لہٰذا مشتری اور وہ غیر دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا، ان میں سے کسی نے بھی بیع کی اجازت دے دی یا بیع کو فسخ کردیا تو یہ جائز ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی ایک نے اجازت دے دی اور دوسرے

نے بیع کو فسخ کردیا تو اب دوصورتیں ہیں یا تو یہ فسخ اور اجازت یکے بعد دیگرے ہونگے یا اکٹھے ہونگے ،اگر یہ فسخ اور اجازت دونوں متعاقباً ہوں یعنی یکے بعد دیگرے ہوں تو فعل اول اولی ہوگا،خواہ وہ فعل اول فسخ ہو یا اجازت ہو اس لیے کہ جس وقت فعل اول واقع ہوا اس کا کوئی مزاحم موجود نہیں تھا لہٰذا اول اولیت کی وجہ سے راجح ہوگا۔اور اگر فسخ اور اجازت دونوں اکٹھے ہوں یعنی بیک وقت ہوں تو فسخ اولی ہوگا۔وجہ اس کی یہ ہے کہ فسخ اجازت سے قوی ہے اور اجازت ضعیف ہے۔چونکہ فسخ قوی ہے اس لیے فسخ اولی ہوگا۔باقی رہی یہ بات کہ فسخ قوی کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب بیع فسخ ہو جائے تو اس کے بعد اس کو اجازت لاحق نہیں ہوسکتی یعنی نافذ نہیں ہوسکتی ،لیکن اگر بیع کو نافذ کر دیا جائے تو اس کے بعد اس کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

(قالو ا . . . الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جب غیر عاقد کیلئے خیار کی شرط لگائی گئی تو عاقد کو بھی خیار حاصل ہوگا،حاصل یہ ہے کہ غیر عاقد کیلئے خیار اسلئے ثابت ہوتا ہے کہ وہ عاقد کا نائب ہوتا ہے،جب نائب کیلئے خیار ثابت ہے تو عاقد جو کہ اصل ہے اس کے لیے خیار اقتضاء کے طریقے کے ساتھ ثابت ہوگا۔اس لیے کہ گویا عاقد اپنے نائب کو خیار کا مالک بنا رہا ہے جب عاقد اپنے غیر یعنی نائب کو خیار کا مالک بنا رہا ہے تو وہ خود بھی خیار کا مالک ہوگا،اس لیے کہ مالک بنانا مالک ہونے کی فرع ہے یعنی انسان ایسی چیز کا دوسرے کو مالک بنا سکتا ہے جس کا وہ خود مالک ہو،لہٰذا عاقد خود بھی خیار کا مالک ہوگا۔

(اقول . . . الخ) پیچھے جو فقہاء نے عاقد کے لیے خیار کے ثابت ہونے کی دلیل بیان کی اس پر شارح رد کرتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی شے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ خیار شرط دوسرے کے لیے ثابت ہوگا تو یہ خیار غیر کے لیے تب ثابت ہوگا جب بائع اور مشتری دونوں غیر کے لیے خیار پر راضی ہوں، نہ کہ صرف مشتری راضی ہو، جب دونوں کی رضامندی غیر کے لیے خیار کے ثابت ہونے کے لیے ضروری ہے تو وہ غیر دونوں کا نائب ہوا اب ہوسکتا ہے کہ بائع اس غیر کے خیار پر تو راضی ہو لیکن خود اس مشتری کے خیار پر راضی نہ ہو اس لیے کہ غیر کے لیے خیار پر بائع کا راضی ہو جانا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ بائع مشتری کے لیے بھی خیار کے ثبوت پر راضی ہے،پس غیر کے لیے خیار کے ہونے سے یہ لازم نہیں ہے کہ خود عاقد مشتری کے لیے بھی خیار ثابت ہے۔فقہاء کی طرف سے اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ مشتری کا خیار ہم اس لیے ثابت کریں گے تا کہ تملیک بغیر ملک کے لازم نہ آئے اور یہی اقتضاء ہے۔(اس کی وضاحت ہم پیچھے کر چکے ہیں)

وبیعُ عبدینِ بالخیارِ فی احدِھما صح ان فصَّل ثمنَ کلٍ وعیَّنَ محلَّ الخیارِ وفسدَ فی الاوجُہِ الباقیۃِ وھی مااذا لم یُفَصِّلِ الثمنَ ولم یُعیِّنِ محلَّ الخیارِ اوفصّلَ الثمنَ ولم یُعیِّن اوعَیَّنَ ولم یُفَصِّل لجھالۃِ الثمنِ والمبیعِ او جھالۃِ احدِھما بَقِیَ اَنّ فی صورۃِ الجوازِ واِن لم یُوجَدِ الجھالۃُ لکن قبولُ ما لیس بمبیعٍ جُعِلَ شرطاً لقبولِ ما ھو مبیعٌ فینبغی ان یفسُدَ بالشرطِ الفاسدِ عندہ والجوابُ ان المبیعَ بشرطِ الخیارِ داخلٌ فی الایجابِ لا الحکمِ فلا یصدُقُ علیہ انہ لیس بمبیعٍ من کلِ وجہٍ بل ھو مبیعٌ من وجہٍ فاعتبرنا الوجھینِ ففی صورۃِ الجھالۃِ اعتبرنا انہ لیس بمبیعٍ حتی یفسُدَ العقدُ وفی صورۃِ اَن یکون..

كلُ واحدٍ منهما معلوماً اعتبرنا انه مبيعٌ حتى لا يفسُدُ العقدُ .

﴿ترجمہ﴾

اور دوغلاموں کوخریدنا ان میں سے کسی ایک میں خیار کے ساتھ صحیح ہے اگر بیان کردے ہرایک کا ثمن ، اور محل خیار کو متعین کردے ، اور فاسد ہے باقی صورتوں میں اور وہ یہ ہیں کہ جب ثمن بیان نہ کرے اور محل خیار متعین نہ کرے ، یا ثمن بیان کرے اور متعین نہ کرے ، یا متعین کرے اور ثمن بیان نہ کرے بوجہ ثمن کے مجہول ہونے یا مبیع کے مجہول ہونے یا ان میں سے کسی ایک کے مجہول ہونے کے ، باقی رہ گئی یہ بات کہ جواز کی صورت میں اگر چہ جہالت نہیں پائی جاتی لیکن ''غیر مبیع کو قبول کرنا'' اس کو بنا دیا گیا ہے اس چیز کو قبول کرنے کی شرط جو مبیع ہے ، پس مناسب ہے کہ یہ بیع فاسد ہو شرط فاسد کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک ، اور جواب یہ ہے کہ مبیع بشرط الخیار ایجاب میں داخل ہے نہ کہ حکم میں ، پس اس پر یہ بات صادق نہیں ہے کہ وہ من کل وجہ مبیع نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ مبیع ہے ، پس ہم نے دووجہوں کا اعتبار کیا پس جہالت کی صورت میں ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ وہ مبیع نہیں ہے تا کہ عقد فاسد ہو جائے ، اور اس صورت میں کہ ثمن اور مبیع میں ہر ایک معلوم ہو ، ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ وہ مبیع ہے تا کہ عقد فاسد نہ ہو۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) کسی نے دوغلام فروخت کیے اس طور کہ ایک غلام میں تو بیع پکی ہے اور ایک میں مشتری کو خیار شرط حاصل ہے ، تو یہاں چار صورتیں ہیں (۱) دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا ثمن بھی معلوم ہو اور من فیہ الخیار (وہ غلام کہ جس میں خیار ہے) وہ بھی معلوم ہو۔ (۲) نہ ہر ایک کا ثمن معلوم ہو اور نہ ہی من فیہ الخیار متعین ہو۔ (۳) ہر ایک کا ثمن تو معلوم ہو لیکن من فیہ الخیار معلوم نہ ہو۔ (۴) ہر ایک کا ثمن معلوم نہ ہو اور من فیہ الخیار معلوم ہو ، ان چار صورتوں میں سے فقط پہلی صورت میں بیع جائز ہے باقیوں میں جائز نہیں ہے ، پہلی صورت میں اس لیے جائز ہے کہ وہاں مبیع بھی معلوم ہے اور ثمن بھی معلوم ہے ، اور دوسری صورت میں اس لیے جائز نہیں کہ ہر ایک غلام کا ثمن بھی مجہول ہے اور مبیع بھی مجہول ہے ، اور تیسری صورت میں اسلئے جائز نہیں ہے کہ اس میں مبیع مجہول ہے ، اور چوتھی صورت میں اسلئے جائز نہیں ہے کہ اس میں ثمن مجہول ہے۔

(بقی... الخ) یہاں سے ایک اشکال کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں بھی بیع ناجائز ہونی چاہیے ، اس لیے کہ اس میں اگر چہ ثمن اور مبیع میں جہالت نہیں ہے لیکن من فیہ الخیار (وہ غلام کہ جس میں خیار ہے) غیر مبیع ہے اور دوسرا غلام مبیع ہے اور بائع چونکہ دونوں غلام بیچ رہا ہے تو اس نے گویا مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی اور یہ شرط فاسد ہوتی ہے ، اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے ، تو چاہیے کہ اس صورت میں بھی بیع فاسد ہو؟ تو اسکا ''والجواب'' سے جواب دیا کہ من فیہ الخیار عقد بیع کے تحت داخل ہے اگر چہ عقد بیع کے حکم یعنی ملک میں

داخل نہیں، لہٰذا اس پر یہ بات صادق نہیں ہے کہ وہ بالکل مبیع نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ مبیع ہے تو من فیہ الخیار من وجہ مبیع ہے اور من وجہ غیر مبیع ہے، من وجہ مبیع اس طور پر ہے کہ وہ عقد بیع کے تحت داخل ہے اور من وجہ غیر مبیع اس طرح ہے کہ وہ حکم بیع یعنی ملک کے تحت داخل نہیں ہے، پس ہم نے دونوں وجہوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر ثمن مجہول ہو یا مبیع مجہول ہو یا دونوں (مبیع وثمن) مجہول ہوں تو من فیہ الخیار کے غیر مبیع ہونے کا اعتبار کیا جائیگا، لہٰذا عقد فاسد ہوگا اور اگر ہر ایک کا ثمن معلوم ہو اور مبیع بھی معلوم ہو بایں طور کہ من فیہ الخیار متعین ہو تو ہم نے من فیہ الخیار کے مبیع ہونے کا اعتبار کیا تا کہ عقد جائز ہو جائے، پس اب یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ جواز والی صورت میں مبیع کو قبول کرنے کے لیے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی گئی۔

وَشراءُ احدِ الثوبینِ او احدِ ثلاثۃٍ علی اَن یُعَیِّنَ ایاً شاءَ فی ثلاثۃِ ایامٍ صَحَّ لا اِن لم یُشتَرط تعیینُہ ولا فی احدِ اربعۃٍ لان القیاسَ عدمُ الجوازِ. لکنا استحسنا فی الثلاثۃِ لمکانِ الحاجۃِ فان الثلاثۃَ مشتملۃٌ علی الجیدِ والردی والمتوسطِ وفی الزائدِ علی الثلاثۃِ ابقیناہ علی الاصلِ وھو عدمُ الجوازِ

﴿ترجمہ﴾

دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کو خریدنا، یا تین میں سے ایک کپڑا خریدنا اس شرط کے ساتھ کہ وہ متعین کریگا جس کو چاہے گا تین دنوں میں، تو یہ صحیح ہے، (صحیح نہ ہوگا) اگر مشروط نہ ہو اس کی تعیین اور نہ ہی چار میں سے ایک میں، اس لیے کہ قیاس عدم جواز ہے، لیکن ہم نے تین میں استحساناً جائز قرار دیا ضرورت کی وجہ سے اس لیے کہ تین مشتمل ہوتے ہیں عمدہ، گھٹیا اور متوسط پر، اور تین سے زائد میں ہم نے اس کو اصل پر باقی رکھا اور وہ عدم جواز ہے۔

﴿توضیح﴾

(وشراء... الخ) اگر کسی نے دو میں سے ایک کپڑا یا تین میں سے ایک کپڑا خریدا اس شرط کے ساتھ کہ ان میں سے میں جس کو چاہوں گا تین دن کے اندر اندر شراء کے لیے متعین کرلوں گا تو یہ صحیح ہے اور اس کا نام خیار تعیین ہے، اگر وہ تعیین کی شرط نہیں لگاتا بایں طور کہ کہتا ہے میں تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدتا ہوں یا دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدتا ہوں تو یہ جائز نہیں ہے، اس طرح اگر اس نے کہا میں ان چار کپڑوں میں سے ایک کپڑا تعیین کی شرط کے ساتھ خریدتا ہوں تو بھی جائز نہیں ہے۔

(لان... الخ) دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خیار تعیین کے ساتھ بیع جائز نہ ہو کما مر اس لیے کہ یہ عقد کے مقتضی یعنی لزوم کے منافی ہے، لیکن ہم نے اس کو استحساناً ضرورت کے پیش نظر جائز رکھا اور یہ ضرورت تین تک کپڑوں میں تو پائی جاتی ہے چار میں نہیں، اس لیے کہ اوصاف تین ہیں عمدہ، گھٹیا اور درمیانہ پس تین کپڑوں میں تو ہم نے اس کو جائز رکھا اور تین کپڑوں سے زائد میں ہم نے اصل پر عمل کیا جو کہ عدم جواز ہے۔

واخذُہ بالشفعۃِ دارًا بیعَت بجنبِ ما شُرِطَ فیہ الخیارُ رضاءٌ ای اشتری دارًا علی انّہ بالخیارِ فَبیعَت دارٌ بجنبِ تلک الدارِ واَخذَھا المشتری بشفعۃٍ فھذا الاخذُ دلیلُ رضاءٍ بشراءِ تلک الدارِ لاِنِ الاخذَ بالشفعۃِ یقتضی اجازۃً فی شراءِ المشفوعِ بہ وخیارُ شرطِ المشتریین یَسقُطُ برضاءِ احدِھما وکذا خیارُ العیبِ والرویۃِ لانہ اِن رَدَّہ الآخرُ یکونُ معیباً بعیبِ الشرکۃِ وعندھما لِلآخرِ ولایۃُ الرَّدِّ لِانِ الخیارَ ثَابتٌ لکلِ واحدٍ وعبدٌ مشرِیٌّ بشرطِ خُبزِہ او کتبِہ وَوُجِدَ بخلافِہ اُخِذَ بثمنِہ اوتُرِکَ لانِ الاوصافَ لا یُقابِلھا شیٌٔ من الثمنِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مشتری کا لینا شفعہ کی وجہ سے ایسے دار کو جو فروخت ہوا اس دار کے پڑوس میں جس میں خیار کی شرط لگائی گئی تھی، رضاء ہے، یعنی اگر دار خریدا اس شرط کے ساتھ کہ وہ مشتری خیار کے ساتھ ہے پھر ایک دار اس دار کے پڑوس میں فروخت ہوا اور مشتری نے اس کو شفعہ کے ساتھ لے لیا تو یہ لینا اس دار کی شراء پر رضاء کی دلیل ہوگا، اس لیے کہ شفعہ کے ساتھ لینا تقاضا کرتا ہے اس دار کی شراء میں اجازت کا جس دار کی وجہ سے شفعہ کیا گیا ہے۔

اور دو مشتریوں کی شرط کا خیار ساقط ہو جاتا ہے ان میں سے ایک کی رضاء کے ساتھ، اور اسی طرح خیار عیب اور خیار رویت ہے، اسلیئے کہ اگر دوسرا اس کو واپس کر دے تو وہ (مبیع) عیب دار ہوگی شرکت کے عیب کے ساتھ، اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کی ولایت حاصل ہوگی اس لیے کہ خیار ہر ایک کے لیے ثابت ہے، اور ایسا غلام جو خریدا گیا ہو اس کے خباز (نانبائی) ہونے کی شرط کے ساتھ، یا کاتب ہونے کی شرط کے ساتھ اور وہ پایا گیا اس کے خلاف تو اسے لے لیا جائے اس کے ثمن کے بدلے میں یا چھوڑ دیا جائے، اس لیے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں آتا۔

﴿توضیح﴾

(واخذہ... الخ) اگر کسی نے گھر خیار شرط کے ساتھ خریدا اور ایام خیار میں اس کے پڑوس میں دوسرا گھر فروخت ہوا اور مشتری نے وہ گھر شفعہ کر کے لے لیا تو اب شفعہ کے ساتھ یہ دوسرا گھر لینا دلیل ہے اس بات کی کہ وہ پہلے گھر کی شراء پر راضی ہو چکا ہے، لہٰذا بیع پکی ہوگئی اور خیار ختم ہو جائیگا، اس لیے کہ شفعہ کی وجہ سے دوسرا گھر لینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ شفیع اس گھر کا مکمل طور پر مالک ہے جس کی وجہ سے یہ شفعہ کر رہا ہے۔

(وخیار... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر کوئی چیز خیار شرط کے ساتھ خریدی، اسکے بعد ان میں سے ایک اس بیع پر راضی ہو گیا تو اس کی وجہ سے دوسرے ساتھی کا بھی بیع کو فسخ کرنے کا خیار ختم ہو جائیگا لہٰذا اب مبیع واپس نہ کی جا سکے گی۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے کوئی چیز خریدی جو کہ عیب دار تھی ایک اس مبیع پر عیب کے باوجود راضی ہو گیا جبکہ دوسرا

راضی نہیں تو دوسرے کا خیار عیب بھی ساقط ہو جائیگا لہٰذا اب یہ مبیع بائع کو واپس نہ کی جا سکے گی، اسطرح خیار رویت کا حال ہے کہ دو آدمیوں نے ایسی چیز خریدی جس کو انہوں نے دیکھا نہ تھا پھر اس کو دیکھا اور ایک نے ارادہ کیا کہ وہ چیز خیار رویت استعمال کرتے ہوئے واپس کردی جائے جبکہ دوسرے کا ارادہ نہیں ہے تو بھی مبیع واپس نہ کی جا سکے گی یہ امام صاحب کا مذہب ہے۔ البتہ صاحبین کے نزدیک خیار شرط، خیار رویت اور خیار عیب ان تمام میں دوسرے ساتھی کو اگر مبیع پسند نہ آئی تو وہ واپس کرسکتا ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مبیع کو ایسی حالت میں واپس نہیں کیا جا سکتا کہ اس میں مشتری کے قبضہ کے بعد نیا عیب پیدا ہو چکا ہو اب اگر ان مسائل میں دوسرا ساتھی مبیع واپس کرے تو مبیع اس حال میں واپس کریگا کہ اس میں عیب پیدا ہو چکا ہوگا، لہٰذا دوسرے ساتھی کو بھی مبیع واپس کرنے کا خیار حاصل نہ ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ کونسا عیب ہے جو یہاں قبضہ کے بعد پیدا ہو گیا ہے تو وہ عیب شرکت کا ہے، اس لیے کہ بائع نے جب مبیع سپرد کی تھی تو وہ شرکت سے خالی تھی، اب جب دوسرا ساتھی اس کو واپس کریگا تو اس میں بائع اور پہلا وہ ساتھی جو کہ مبیع پر راضی ہو چکا ہے دونوں مبیع میں شریک ہونگے جو کہ عیب حادث ہے۔ (نیا عیب ہے جو بعد میں پیدا ہوا)

اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خیار دونوں کے لیے ثابت تھا اور دونوں کے خیار کا ثبوت اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ خیار فسخ ہر ایک کو حاصل ہو لہٰذا ایک ساتھی اگر اپنا خیار ساقط کرتا ہے بایں طور کہ وہ مبیع پر راضی ہو جاتا ہے تو دوسرے ساتھی کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ ورنہ غیر کے حق کو باطل کرنا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

صاحبین کی اس دلیل کا جواب دیا جا سکتا ہے کہ اگرچہ خیار دونوں کے لیے ثابت تھا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بائع اس بات پر بھی راضی ہو گیا تھا کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے بغیر مبیع میں سے اپنا حصہ واپس کرسکتا ہے، کیونکہ شاید اس کے دل میں یہ بات آئی ہو کہ اگر واپس کریں گے تو دونوں واپس کریں گے نہ کہ ان میں سے ایک۔

(وعبد... الخ) کسی نے غلام خریدا اس شرط کے ساتھ کہ وہ نانبائی ہے، یا کاتب ہے اور واقع میں وہ نانبائی یا کاتب نہ نکلا تو اب مشتری چاہے تو پورا ثمن دیکر وہ غلام لے لے، اور چاہے تو چھوڑ دے، چھوڑ تو اس لیے سکتا ہے کہ نانبائی ہونا یا کاتب ہونا ایک وصف مرغوب فیہ ہے جو فوت ہو گیا ہے، اور وصف مرغوب فیہ جب مبیع میں فوت ہو جائے تو مشتری بیع کو چھوڑ سکتا ہے، اور اگر لینا چاہے تو پورا ثمن اس لیے لازم ہوگا کہ نانبائی ہونا یا کاتب ہونا اوصاف میں سے ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا، لہٰذا ان کے فوت ہونے سے ثمن میں کمی نہ آئیگی۔

☆☆☆

﴿فصل فی خیار الرویة﴾

صَحَّ شراءُ مالم یرَہ خلافاً للشافعیؒ وَلمشترِیه الخیارُ عندھا ای عندَ الرویةِ الی اَن یُوجد مُبطله واِن رضِیَ قبلَھا اَی رضِیَ قبلَ الرویةِ یکونُ له حقُ الفسخِ اذا راٰہ لکن لو فَسخَ قبل الرویةِ ینفُذُ الفسخُ بحکمِ اَنّه عقدٌ غیرُ لازمٍ حتی لا یجوزُ اجازتُه عندَ الرویةِ لا لِبائعِه ای اذا باعَ شَیئاً لم یرہ لا یکونُ له الخیارُ اذا رَاٰہ.

﴿ترجمه﴾

صحیح ہے اس چیز کو خریدنا جس کو دیکھا نہ ہو بخلاف امام شافعیؒ کے، اور اس کے خریدنے والے کو خیار ہوگا اس کے وقت یعنی رویت کے وقت یہاں تک کہ اس کو باطل کرنے والی کوئی شے پائی جائے اگرچہ وہ راضی ہو گیا ہو اس سے پہلے، یعنی اگر رویت سے پہلے راضی ہوگیا تو اس کو فسخ کا حق حاصل ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا، لیکن اگر فسخ کردیا رویت سے پہلے تو فسخ نافذ ہوجائیگا اس حکم کے ساتھ کہ یہ عقد غیر لازم ہے حتی کہ جائز نہ ہوگا اس کا بیع کو جائز قرار دینا رویت کے وقت، نہ کہ اس کے بائع کے لیے یعنی اگر کوئی چیز بیچی جس کو دیکھا نہیں تھا تو اس کو خیار نہ ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا۔

خیار رویت کی بحث کو خیار عیب کے باب سے مقدم کیا اس لیے کہ خیار رویت بیع کے تام ہونے سے مانع ہے اور خیار عیب بیع کے تام ہونے سے مانع نہیں، بلکہ لزوم حکم یعنی مشتری کی ملک کے پختہ ہونے سے مانع ہے۔

﴿توضیح﴾

(صح... الخ) ان دیکھی چیز کا خریدنا ہمارے نزدیک جائز ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، انکی دلیل یہ ہے کہ ان دیکھی چیز مجہول ہوتی ہے اور مجہول کی بیع جائز نہیں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: من اشتری مالم یرہ فله الخیار اذا راٰہ کہ جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جس کو ابھی تک دیکھا نہ تھا تو اس کو خیار ہوگا جب وہ اس کو دیکھ لے گا۔

امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بیع میں ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعت (جھگڑے کی طرف پہنچانے والی) نہ ہو وہ بیع سے مانع نہیں ہوتی، اور یہاں ایسی جہالت ہے جو بائع اور مشتری کے درمیان منازعت کی طرف مفضی نہیں ہے اس لیے کہ دیکھنے کے بعد وہ چیز اس کو پسند نہ آئی تو مشتری اس کو واپس کرسکتا ہے۔

(ولمشتریه... الخ) مشتری جب مبیع کو دیکھے گا تو اس کو خیار ہوگا چاہے تو اس کو اپنے پاس رکھے اور چاہے تو اس کو واپس کردے، اور یہ خیار اس وقت تک حاصل رہے گا جب تک کہ کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو اس خیار کو باطل کردے۔

سوال ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ رویت کے بعد خیار باقی رہیگا تاوقتیکہ کوئی مبطل پایا جائے، جیسے یوں کہے: "رضیت" (میں راضی ہوگیا) اور مبیع کیساتھ مالک جیسا معاملہ کرے، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے بلکہ

جب مبیع کو مشتری دیکھ لے اور وہ اپنی رضاء کا اظہار بھی نہ کرے اور نہ ہی بیع کو فسخ کرے تو خیار ساقط ہو جائیگا، اسلئے کہ جب بیع کے بعد مبیع کو دیکھ لیا جائے اور پھر خاموشی اختیار کرلی جائے تو خیار ختم ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں مبطل میں تعمیم ہے، خواہ وہ قول ہو یا فعل ہو یا سکوت ہو، اب اشکال نہ ہوگا۔

(وان رضی... الخ) یعنی اگر دیکھنے سے پہلے مشتری مبیع پر راضی ہو چکا تب بھی دیکھنے کے بعد اس کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ خیار تو رویت کے ساتھ معلق ہے حدیث میں ہے: **فلہ الخیار اذا راہ** پس رویت شرط ہوئی اور خیار مشروط ہوا لہٰذا خیار، رویت سے پہلے ثابت نہ ہوگا ورنہ مشروط کا شرط کے بغیر پایا جانا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

(لکن لو ...الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ رویت سے پہلے اگر مشتری مبیع پر راضی ہو چکے تو رویت کے بعد اس کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، شاید مشتری اگر رویت سے پہلے بیع کو فسخ کردے تو رویت کے بعد بیع کی اجازت دے سکتا ہے، تو اس وہم کو دور کر دیا کہ اگر رویت سے پہلے بیع کو فسخ کر دیا تو فسخ نافذ ہو جائے گا، لہٰذا رویت کے بعد بیع کی اجازت نہیں دے سکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دیکھی چیز کی شـــــراء عقد غیر لازم ہے اور عقد غیر لازم کو فسخ کیا جاسکتا ہے اور جب بیع فسخ ہو جائے تو اس کے بعد اس کی اجازت نہیں ہوسکتی، اسی لیے اگر رویت سے پہلے بیع کو فسخ کر دیا گیا تو فسخ نافذ ہو جائیگا بعد میں اس کی اجازت ناممکن ہوگی۔ بخلاف پہلے مسئلے کے اگر مشتری بیع کو رویت سے پہلے نافذ قرار دے دے تو بعد میں فسخ اسلئے کرسکتا ہے کہ فسخ کا خیار، رویت کے ساتھ معلق ہے **کما مر** پس فسخ رویت کے بعد ہی ہوسکتا ہے لہٰذا فسخ بیع رویت سے پہلے معتبر ہوگی لیکن اجازت بیع رویت سے پہلے معتبر نہ ہوگی۔

(لالبائعہ... الخ) اگر بائع نے کوئی ایسی چیز بیچ دی جس کو اس نے ابھی تک دیکھا نہ تھا تو اس کو خیار رویت حاصل نہ ہوگا، اس لیے کہ شرع میں خیار رویت مشتری کے لیے ہے بائع کے لیے نہیں۔

وَيَبْطُله وخيارَ الشرطِ تعييبُه وتصرُّفٌ لا ينفسخُ كالاعتاقِ والتدبيرِ اويُوجبُ حقاً لغيرِه كالبيعِ المطلقِ اى بدونِ شرطِ الخيارِ والرهنِ والاجارةِ قبلَ الرويةِ اوبعدَها اى هذه التصرفاتُ تُبطِلُ خيارَ الرويةِ سواءٌ كانت قبلَ الرويةِ اوبعدَها ومالا يُوجبُ حقاً لغيرِه كالبيعِ بالخيارِ والمساومةِ والهبةِ بلاتسليمٍ يُبطِلُ بعدَها لا قَبلَها لان هذه التصرفاتِ لاتزيدُ على صريحِ الرضاءِ وهوانما يُبطِلُه بعدَ الرويةِ اما التصرفاتُ الاُوَلُ فهى اقوى لان بعضَها لايقبلُ الفسخَ وبعضَها اوجبَ حقاً لغيرِه فلا يُمكِنُ ابطالُه .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل کر دیتا ہے خیار رویت کو اور خیار شرط کو مبیع کا عیب دار ہو جانا اور ایسا تصرف جو منسوخ نہ ہو سکے، جیسے آزاد کرنا اور مدبر بنانا، یا ایسا تصرف جو غیر کے لیے حق کو واجب کرے جیسے بیع مطلق یعنی بغیر شرط خیار کے اور رہن اور اجارہ رویت سے

پہلے یا اسکے بعد یعنی یہ تصرفات باطل کر دیتے ہیں خیار رویت کو، خواہ رویت سے پہلے ہوں یا رویت کے بعد ہوں، اور وہ تصرف جو غیر کے لیے حق کو واجب نہ کرے جیسے بیع خیار کے ساتھ، اور بھاؤ لگانا، اور ہبہ بغیر سپردگی کے، (ایسا تصرف) باطل کر دیتا ہے (خیار رویت کو) رویت کے بعد نہ کہ پہلے، اسلئے کہ یہ تصرفات زائد نہیں ہیں صریح رضاء سے اور وہ صریح رضا نہیں، اور وہ صریح رضاء جزیں نیست کہ باطل کر دیتی ہے خیار رویت کو رویت کے بعد، بہر حال پہلی قسم کے تصرفات تو وہ اقویٰ ہیں اس لیے کہ ان کا بعض فسخ کو قبول نہیں کرتا اور ان کا بعض غیر کے لیے حق کو واجب کرتا ہے پس ان کا ابطال ممکن نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ویبطله... الخ) یہاں سے ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں جو خیار رویت اور خیار شرط کو باطل کر دیتی ہیں، حاصل یہ ہے کہ جب مبیع عیب دار ہو جائے تو خیار باطل ہو جائیگا اسی طرح اگر مبیع میں کوئی تصرف کیا جائے تو بھی خیار باطل ہو جائیگا، پھر تصرف کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایسا تصرف جس کا رفع ممکن نہ ہو یعنی ایسا تصرف جس کو بعد میں ختم نہ کیا جا سکتا ہو جیسے اعتاق، مثلاً کسی غلام کو دیکھنے سے پہلے خرید لیا پھر اس کو دیکھنے سے پہلے آزاد کر دیا، اور جیسے تدبیر کہ بن دیکھے غلام خریدا اور پھر دیکھنے سے پہلے اسکو مدبر بنالیا یعنی اس کو یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو، تو دیکھیں مشتری نے شراء کے بعد ایسا تصرف کرلیا جو ختم نہیں ہوسکتا اس لیے کہ آزاد کرنا اور مدبر بنانا ایسے تصرفات ہیں جو ختم نہیں ہوتے، کیونکہ جو آزاد ہو جائے تو وہ دوبارہ غلام نہیں بن سکتا ہے اور جس کو مدبر بنالیا جائے تو اس کی تدبیر ختم نہیں ہوسکتی۔ (۲) ایسا تصرف جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت ہو جائے جیسے مطلق بیع کہ غلام کو دیکھنے سے پہلے خریدا اور پھر دیکھنے سے پہلے ہی اس کو بغیر خیار شرط کے بیچ دیا تو اس میں دیکھیں کہ مشتری نے مبیع میں ایسا تصرف کرلیا جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت ہو گیا، یعنی مشتری ثانی کا حق ملک اس کے ساتھ متعلق ہو گیا، اور جیسے رہن کہ غلام کو دیکھنے سے پہلے خرید لیا اور پھر دیکھنے سے پہلے اس کو بطور رہن کے کسی کو دے دیا تو رہن کے طور پر دینا ایسا تصرف ہے جو غیر کے حق کو واجب کرتا ہے یعنی مرتہن کے حق کو، اور جیسے اجارہ کہ دیکھنے سے پہلے کسی غلام کو خرید لیا اور پھر رویت سے پہلے ہی اس کو اجارے پر دے دیا تو اجارہ بھی ایسا تصرف ہے جو غیر یعنی مستاجر کے حق کو واجب کرتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں ایسا تصرف پایا جاتا ہے جس میں غیر کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ (۳) ایسا تصرف جس کیوجہ سے غیر کا حق ثابت نہ ہو، جیسے غلام کو دیکھنے سے پہلے خریدا اور پھر رویت سے پہلے اس غلام کو خیار شرط کے ساتھ بیچ دیا، اور جیسے مساومہ کہ ان دیکھے خریدے ہوئے غلام کو بیع پر پیش کر دیا، اور جیسے ہبہ کہ ان دیکھا غلام خریدا اور پھر رویت سے پہلے وہ کسی کو بطور ہبہ کے دیدیا لیکن موہوب لہ نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا۔ تو ان تمام صورتوں میں ایسا تصرف پایا جاتا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

اگر مشتری نے ان دیکھی چیز کی شراء کے بعد پہلی دو قسم کے تصرفات میں سے کوئی تصرف کرلیا تو اس کا خیار رویت مطلقا باطل ہو جائیگا، خواہ وہ تصرف رویت کے بعد ہو یا ردیت سے پہلے ہو، جبکہ تیسری قسم کے تصرف میں خیار رویت تب باطل ہوگا جب کہ وہ تصرف اس نے رویت کے بعد کیا ہو اگر اس قسم کا تصرف اس نے رویت سے پہلے کرلیا تو خیار رویت باطل نہ ہوگا۔

(لان هذه... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیسری قسم کے تصرف میں خیار، رویت سے پہلے باطل نہ ہوگا، حاصل یہ ہے کہ رویت سے پہلے مبیع پر اس قسم کا تصرف کرنا اتنا قوی نہیں ہے جتنا کہ رویت سے پہلے مبیع پر اپنی رضامندی کو صراحۃً بیان کردینا قوی ہے، اگر مبیع پر مشتری کی صراحۃً رضامندی رویت سے پہلے پائی جائے تو اس سے اس کا خیار رویت باطل نہیں ہوتا، ہاں اگر صراحۃً رضامندی اس کی رویت کے بعد پائی جائے تب اس کا خیار باطل ہوتا ہے اور اس قسم کا تصرف تو صریح رضا سے زیادہ قوی نہیں، تو جو چیز صریح رضا سے زیادہ قوی نہ ہو اس سے تو بطریق اولی رویت سے پہلے خیار باطل نہ ہوگا۔ لہٰذا اس قسم کا تصرف اگر رویت سے پہلے ہو تو خیار باطل نہ ہوگا ہاں اگر رویت کے بعد ہو تو باطل ہو جائیگا۔

(اما التصرفات... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پہلی دو قسموں کے تصرف میں مطلقاً خیار باطل ہو جاتا ہے، خواہ وہ تصرف رویت سے پہلے ہو یا بعد میں ہو، حاصل یہ ہے کہ پہلی دو قسموں والا تصرف قوی ہے جس کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے جب پہلی دو قسموں کے تصرف کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع پختہ ہوگئی، لہٰذا خیار رویت استعمال نہیں کر سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ پہلی دو قسموں کا تصرف قوی کیوں ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی قسم کا تصرف ایسا ہے جس کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہے، جیسے اعتاق اور تدبیر، اور دوسری قسم کا تصرف ایسا ہے جس میں غیر کا حق متعلق ہو جاتا ہے جیسے بیع کہ اس میں مشتری کا حق متعلق ہوتا ہے، اور اس قسم کے تصرفات قوی ہوا کرتے ہیں جن کو فسخ کرنا ممکن نہ ہو یا ان کی وجہ سے غیر کا حق متعلق ہو جائے۔ بخلاف تیسری قسم کے تصرف کے کہ اس کو ختم بھی کیا جا سکتا ہے اور اس کے ساتھ غیر کا حق بھی متعلق نہیں ہوتا لہٰذا یہ ضعیف ہے۔

والنظرُ الی وجهِ الامةِ والصبرةِ ووجهِ الدابةِ وكفلِها وظاهرِ ثوبٍ مطويٍّ غيرِ مُعلَمٍ والی موضعِ عَلَمِه مُعلماً ونظرُ وكيلِه بالشراءِ اوبالقبضِ كافٍ لا نظرُ رسولِه الوكيلُ بالقبضِ هو الذی مَلَّكَهُ القبضَ فقال له كُن وكيلًا عَنّي بقبضِه بخلافِ الرسولِ فانه الذی امَره باداءِ الرسالةِ بالتسليمِ فالبائعُ اذا لم يُسَلِّم اليه لا يَملِكُ الخصومةَ بخلافِ الوكيلِ وعندهما نظرُ الوكيلِ بالقبضِ غيرُ كافٍ لانه وَكَّلَه بالقبضِ لا بالنظرِ ولابی حنيفةؒ اَن القبضَ الكاملَ بالنظرِ لِيَعلَمَ اَن هذا هو الذی اُمِرَ بقبضِه .

﴿ترجمہ﴾

اور باندی کے چہرے کی طرف دیکھنا اور ڈھیری کی سطح کی طرف دیکھنا، اور جانور کے چہرے اور اس کی سرین کو دیکھنا، اور اس کپڑے کے ظاہر کو دیکھنا جو لپیٹا ہوا ہو نقش ونگار والا نہ ہو، اور اسکے نقش ونگار کی جگہ کو دیکھنا درآں حالیکہ وہ نقش ونگار والا ہو اور وکیل بالشراء اور وکیل بالقبض کا دیکھنا کافی ہے نہ کہ اس کے قاصد کا دیکھنا، وکیل بالقبض وہ ہے جس کو موکل نے قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو پس اسے کہا ہو: تو وکیل بن جا میری طرف سے اس مبیع پر قبضے کا، بخلاف قاصد کے کہ وہ، وہ ہوتا ہے جس کو موکل نے امر کیا ہو بائع کو مبیع کی سپردگی کا پیغام پہنچانے کا، پس بائع اگر اس کو مبیع حوالے نہ کرے تو یہ خصومت کا

مالک نہ ہوگا بخلاف وکیل کے، اور صاحبین کے نزدیک وکیل بالقبض کی نظر کافی نہیں اس لیے کہ موکل نے اس کو قبضہ کا وکیل بنایا ہے نہ کہ نظر کا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قبض کامل نظر کے ساتھ ہوگی تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہی وہ شے ہے جس پر قبضہ کرنیکا وکیل کو امر کیا گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(والنظر... الخ) باندی کو اگر دیکھنے سے پہلے خریدا تو خیار رویت فقط چہرے کے دیکھنے سے باطل ہو جائیگا، اس لئے کہ آدمی میں فقط چہرہ مقصود ہوا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ چہرے کے تفاوت سے قیمت مختلف ہوتی ہے۔

اور اگر غلہ کی ڈھیری رویت سے پہلے خرید لی تو اس ڈھیری کی سطح کی طرف دیکھنے سے خیار ختم ہو جائیگا، اس لیے کہ اس کی سطح کو دیکھنے سے باقی ماندہ غلہ کا وصف معلوم ہو جاتا ہے، کیونکہ اسی سطح کو نمونہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، اور اگر جانور رویت سے پہلے خریدا تو اس کے چہرے اور سرین کی طرف سے دیکھنے سے خیار ختم ہوگا اس لیے کہ جانور میں چہرہ اور سرین مقصود ہوا کرتے ہیں، لہٰذا ان کی رویت کا اعتبار ہوگا، اور اگر کپڑا لپٹا ہوا خریدا تو وہ اگر نقش و نگار والا نہ ہو تو اس کے ظاہر کو اگر خریدنے سے پہلے دیکھ لے تو اس کو خیار رویت حاصل نہ ہوگا اور اگر نقش نگار والا ہے تو شراء سے پہلے اگر اس کی نقش و نگار والی جگہ دیکھ لی تو خیار رویت حاصل نہ ہوگا۔

(ونظر... الخ) کسی نے دوسرے کو شراء کا وکیل بنایا کہ میرے لیے یہ شے خریدو، اور پھر وکیل نے مبیع کو دیکھ لیا تو یہ نظر کافی ہو جائیگی لہٰذا بعد میں موکل کو خیار رویت حاصل نہ ہوگا، اس طرح اگر مشتری نے رویت سے پہلے کسی شے کو خریدا پھر کسی کو وکیل بنایا کہ جا کر میری طرف سے مبیع پر قبضہ کرلے اور اس وکیل نے مبیع کو دیکھ لیا تو یہ نظر کافی ہو جائیگی لہٰذا بعد میں موکل یعنی مشتری کو خیار رویت حاصل نہ ہوگا۔ لیکن اگر مشتری نے کسی کو قاصد بنایا کہ جا کر بائع کو پیغام دے دے کہ وہ مبیع سپرد کردے اور پھر اس قاصد نے مبیع کو دیکھ لیا تو یہ نظر کافی نہ ہوگی لہٰذا بعد میں مشتری یعنی موکل کو خیار رویت حاصل ہوگا۔

(الوکیل... الخ) یہ وکیل بالقبض اور رسول کی تعریف ہے، وکیل بالقبض وہ ہے جسکو مشتری اس بات کا مالک بنائے کہ جا کر بائع سے مبیع پر قبضہ کرلے پس مشتری اس کو یوں کہے: کن وکیلا عنی بقبض المبیع کہ میری طرف سے مبیع پر قبضہ کے وکیل بن جاؤ۔ اور رسول وہ ہے جس کو مشتری یہ امر کرے کہ بائع کو یہ پیغام پہنچادو کہ وہ مبیع حوالے کردے، رسول اور وکیل بالقبض میں فرق یہ ہے کہ رسول کو اگر بائع مبیع حوالے نہیں کرتا تو رسول بائع سے خصومت نہیں کرسکتا اور وکیل بالقبض خصومت کرسکتا ہے مطلقاً۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ جس طرح رسول کی نظر کافی نہیں ہوتی وکیل بالقبض کی نظر بھی کافی نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل صرف اس چیز کا مالک ہوتا ہے جس کا موکل اس کو وکیل بنائے اور موکل نے یہاں اس کو فقط قبضہ کا وکیل بنایا ہے نہ کہ نظر کا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قبض کی دو قسمیں ہیں، قبض کامل اور قبض ناقص۔

قبض کامل یہ ہے کہ مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کیا جائے اور قبض ناقص یہ ہے کہ قبضہ کیا جائے اس حال میں مقبوض مستور اور پوشیدہ ہو، موکل ان قسموں کا مالک ہوتا ہے یعنی وہ قبض کامل بھی کرسکتا ہے اور قبض ناقص بھی کرسکتا ہے، لہٰذا اس کا وکیل بھی قبضہ کی ان دونوں قسموں کا مالک ہوگا۔ پس موکل اگر مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کرتا تو اس کا خیار رویت ساقط ہوجاتا اسی طرح وکیل بالقبض بھی اگر مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کرے تو خیار رویت ساقط ہوجائیگا، پس وکیل بالقبض کی نظر کافی ہوجائیگی، باقی رہی یہ بات کہ مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کرنا قبض کامل کیوں ہے؟ تو وہ اس لیے تاکہ وکیل کو یہ بات معلوم ہوجائے کہ جس پر میں قبضہ کررہا ہوں یہ وہی چیز ہے جس پر قبضہ کرنے کا مجھے امر کیا گیا ہے۔

وشرطُ رویةِ داخلِ الدارِ الیومَ انما قال الیومَ لان الروایةَ انه اذا رای حیطانَ الدارِ واشجارَ البستانِ من خارجٍ کانَ کافیًاوذالک لان دُوَرَهم وبساتینَهم لم تکن متفاوتةً فرویةُ الخارجِ کانت مُغنیةً عن رویةِ الداخلِ اما الآنَ فالتفاوتُ فاحشٌ فلا بد من رویةِ الداخلِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مشروط ہے دار کے اندر کے حصے کو دیکھنا آج کے زمانے میں، جزیں نیست کہ مصنف نے الیوم کہا اس لیے کہ نقل یہ کیا گیا ہے کہ اگر مشتری دار کی دیواروں اور باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لے تو کافی ہوگا، اور یہ اس لیے کہ ان کے گھر اور باغات متفاوت نہیں ہوتے تھے پس باہر سے دیکھنا مستغنی کردیتا تھا اندر کے دیکھنے سے، لیکن اب بہت زیادہ تفاوت ہے لہٰذا ضروری ہے اندر سے دیکھنا۔

﴿توضیح﴾

(وشرط... الخ) آجکل کے زمانے میں اگر کسی نے دار خریدا تو خیار رویت کے باطل ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ مشتری اس دار کے داخل یعنی اندر کے حصے کو دیکھے، پس اگر دار کو خارج سے دیکھا یعنی باہر سے اس کا نظارہ کیا اور اندر سے ابھی تک نہیں دیکھا پھر اس کو خرید لیا تو اس کو خیار رویت حاصل ہوگا۔

(انما قال... الخ) یہ **الیوم** کے فائدے کا بیان ہے کہ **الیوم** اس لیے کہا کہ مسئلہ یہ نقل کیا گیا ہے کہ شراء سے پہلے گھر کی دیواروں یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لے تو یہ کافی ہے لہٰذا اندر سے دیکھنے کے بعد اس کو مبیع واپس کرنے کا خیار حاصل نہ ہوگا۔ تو یہ حکم زمانہ قدیم کا ہے پہلے زمانے میں لوگوں کے گھر اور باغات ایک جیسے ہوتے تھے تفاوت نہیں ہوتا تھا، لہٰذا باہر سے دیکھ لینا بھی کافی ہوتا تھا، لیکن آج کل کے زمانے میں تو تفاوت فاحش پایا جاتا ہے لہٰذا اندر سے دیکھنا بھی ضروری ہے جب تک اندر سے نہیں دیکھا خیار باطل نہ ہوگا۔

☆☆☆

وبيعُ الاعمى وشراءُ ه صح وله الخيارُ مشترياً ويسقُطُ بمسِه المبيعَ وشمِه وذوقِه اى بمسِه فيما يُدرَكُ بالمسِ وبشمِه فيما يُدرَكُ بالشمِّ وبذوقِه فيما يُدرَكُ بالذوقِ وبوصفِ العقارِ ولا اعتبارَ لوقوفِه في مكانٍ لو كان بصيرًا لراه كما هو قولُ ابى يوسفؒ .

﴿ترجمہ﴾

اور نابینا کا بیچنا اور اس کا خریدنا صحیح ہے، اور اس کو خیار ہوگا درآں حالیکہ وہ خریدنے والا ہو اور اس کا خیار ساقط ہو جائیگا اسکے مبیع کو چھونے کے ساتھ، اور اسے سونگھنے کے ساتھ، اور اسے چکھنے کیساتھ، یعنی اس کے چھونے کے ساتھ ان چیزوں میں جو چھونے سے معلوم ہو جاتی ہیں، اور اس کے سونگھنے کے ساتھ ان چیزوں میں جو سونگھنے سے معلوم ہوتی ہیں، اور اس کے چکھنے کے ساتھ ان چیزوں میں جو چکھنے سے معلوم ہو جاتی ہیں، اور زمین کا وصف بیان کرنے کے ساتھ اور کوئی اعتبار نہیں اس کے کسی ایسے مکان میں کھڑے ہونے کا کہ اگر وہ نابینا دیکھنے والا ہوتا تو اسے دیکھ لیتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبيع الاعمى... الخ) نابینا کی شراء اور بیع جائز ہے اور شراء کی صورت میں اس کو خیار حاصل ہوگا اس لیے کہ اس نے ایسی چیز خریدی جس کو اس نے دیکھا نہیں، باقی رہی یہ بات کہ اس کا خیار کیسے ساقط ہوگا؟ تو وہ اس طرح کہ مبیع کو دیکھیں گے اگر وہ چھونے کے ساتھ معلوم ہو جاتی ہے تو اس کا خیار چھونے کے ساتھ ساقط ہوگا، اور اگر وہ سونگھنے یا چکھنے کے ذریعے معلوم ہوتی ہے تو اس کا خیار سونگھنے یا چکھنے سے ساقط ہوگا۔

اور اگر اعمیٰ نے زمین خریدی تو اس کا خیار اس وقت ساقط ہوگا جب کہ اس کے سامنے زمین کا وصف بیان کر دیا جائے۔

(ولا اعتبار... الخ) امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اعمیٰ اگر زمین خرید لے تو اس کا خیار اس وقت ساقط ہوگا جب کہ اس کو ایسے مکان میں کھڑا کیا جائے کہ اگر وہ بینا ہوتا تو اس مکان سے وہ زمین دیکھ لیتا، شارح نے اس پر رد کر دیا کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ اگر چہ یہ اس حدیث فله الخيار اذا راه پر ایک گونہ عمل ہے لیکن اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

ومن راى احدَ الثوبينِ ثم شراهُما ثم راى الآخَرَ فله رَدُّهُما لا رَدُّ الآخَرِ وحدَه لِئلا يلزمَ تفريقُ الصفقةِ قبلَ التمامِ ومن راى شيئًا ثم شَراه خُيِّرَ اِن وَجدَه متغيراً والا لا والقولُ للبائعِ في عدمِ تغيُّرِه وللمشترى في عدمِ رويتِه اى اذا اشترى شيئاً قدراه فقال البائعُ :انه لم يتغيّر حتى لا يكونَ لكَ الخيارُ فالقولُ للبائعِ معَ حلفِه ولو قالَ المشترى لَم اَرَه وَلِي الخيارُ فالقولُ للمشترى مع الحلفِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کو دیکھا پھر ان دونوں کو خرید لیا، پھر دوسرے کپڑے کو دیکھ لیا تو اس کے

لیے جائز ہے ان دونوں کو واپس کرنا نہ کہ فقط دوسرے کو واپس کرنا، تاکہ عقد کے تام ہونے سے پہلے سودے کا متفرق ہونا لازم نہ آئے۔ اور جس نے کوئی چیز دیکھی پھر اس کو خرید لیا تو اس کو خیار ہوگا اگر اسے تبدیل پائے ورنہ نہیں، اور بات بائع کی معتبر ہوگی اس کے تبدیل نہ ہونے میں، اور مشتری کی معتبر ہوگی اسکے نہ دیکھنے میں، یعنی اگر کوئی ایسی شے خریدی جس کو دیکھ چکا تھا پھر بائع نے کہا کہ یہ تبدیل نہیں ہوئی حتی کہ تیرے لیے خیار نہیں ہے تو بائع کا قول معتبر ہوگا اس کی قسم کے ساتھ، اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے دیکھا نہیں تھا اور مجھے خیار ہے، تو مشتری کا قول معتبر ہوگا اس کی قسم کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ومن رای... الخ) اگر کسی نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا دیکھا پھر دونوں کو خرید لیا پھر دوسرے کپڑے کو بھی دیکھ لیا تو وہ اگر پسند نہیں ہے تو مشتری چاہے تو دونوں کپڑے واپس کرے اور چاہے تو دونوں کو اپنے پاس رکھے۔ ایسا نہیں کرسکتا کہ ایک کپڑا واپس کرے اور ایک کپڑا اپنے پاس رکھے، تو یہاں دو دعوے ہیں، ایک یہ ہے کہ اس کو خیار رویت حاصل ہے اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ ایسا نہیں کرسکتا کہ دوسرا کپڑا واپس کرے اور پہلا نہ کرے۔ پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کپڑے کو اس نے دیکھا نہیں تھا لہٰذا اس کی شراء قبل از رویت ہوئی، پس خیار رویت حاصل ہوگا، اور دوسرے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ایک کپڑا واپس کرے اور دونوں واپس نہ کرے تو عقد کے تام ہونے سے پہلے سودے کا متفرق ہونا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں ہے، باقی سودے کا متفرق ہونا اس طرح لازم آتا ہے کہ ابھی تک صفقہ یعنی سودا تام نہیں ہوا تھا، کیونکہ خیار رویت مشتری کو حاصل تھا اور خیار رویت کے ساتھ صفقہ تام نہیں ہوتا تو اگر ایک کپڑے کی واپسی ہو دوسرے کی نہ ہو تو صفقہ کے تام ہونے سے پہلے بائع پر سودا متفرق ہو جائیگا کہ ایک کپڑا تو اس کو مل جائیگا اور دوسرا نہیں ملے گا۔

(ومن رای... الخ) اگر کسی نے ایک چیز کو دیکھا پھر اس کو ایک مدت کے بعد خرید لیا تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا یا نہیں؟ تو اسمیں دیکھیں گے کہ وہ چیز اس مدت میں متغیر ہوئی ہے یا نہیں، اگر متغیر ہوئی ہے پھر تو مشتری کو خیار رویت حاصل ہوگا، اور اگر متغیر نہ ہوئی تو پھر خیار حاصل نہ ہوگا۔ عدم تغیر کی حالت میں اس کو خیار اس لیے حاصل نہ ہوگا کہ چونکہ پہلے سے مبیع کو دیکھ چکا ہے تو اس کو مبیع کے اوصاف کا علم ہے اور خیار رویت اس وقت حاصل ہوتا ہے جب مبیع کے اوصاف کا علم نہ ہو، اور تغیر کی صورت میں خیار اس لیے حاصل ہوگا کہ جب مبیع میں اس مدت کے دوران تغیر پیدا ہو گیا ہے تو گویا اوصاف تبدیل ہو گئے لہٰذا رویت سابقہ سے مبیع کے موجودہ اوصاف کا علم مشتری کو نہیں ہے، اس لیے اس کو اب خیار رویت حاصل ہوگا۔

(والقول... الخ) اگر کسی نے کوئی شے دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اس کو خرید لیا اور دعوی کیا کہ یہ شے اس مدت کے دوران متغیر ہو چکی ہے، لہٰذا مجھے خیار رویت حاصل ہے، جبکہ بائع کہتا ہے کہ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا پس تمہیں کوئی خیار حاصل نہ ہوگا، تو اس میں بائع کی بات معتبر ہوگی اسلئے کہ تغیر ایک ایسا امر حادث ہے، یعنی ایسا امر ہے جو بعد میں پیدا ہو اہوگا پہلے سے نہیں تھا، اس تغیر کا مشتری مدعی ہے اور بائع اسکا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے، لہٰذا بائع کا قول معتبر ہوگا۔

اوراگرمشتری نے خریدنے کے بعدکہا: میں نے اس مبیع کو پہلے نہیں دیکھا تھا لہٰذا مجھے خیار رویت حاصل ہے، جبکہ بائع کہتا ہے کہ تم نے اسکو پہلے دیکھا تھا پس تمہیں کوئی خیار نہیں ہے، تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی جب وہ قسم اٹھالے، اسلئے کہ مشتری کا پہلے سے اس مبیع کو دیکھنا ایک امر حادث ہے، بائع جس کا مدعی ہے اور مشتری منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے مشتری کی بات مانی جائیگی۔

ولو اشترى عِدلَ زِطّيٍ وقبضَه فباعَ منه ثوباً اووَهَب وسلَّم لَم يَردُّه بخيارِ رويةٍ اوشرطٍ بل بعيبٍ. الزطُّ جيلٌ من الناسِ فی سوادِ العراقِ والثوبُ الزطيُّ يُنسَبُ اليهم والاصلُ فيه ان رَدَّ البعضِ يُوجِبُ تفريقَ الصفقةِ وهوقبلَ التمامِ لا يجوُزوبعدَ التمامِ يجوزُ ثم خيارُ الشرطِ والرويةِ يمنعانِ تمامَ الصفقةِ وخيارُ العيبِ يمنعُه قبلَ القبضِ لا بعدَه وهذا لانه اذا شُرِطَ الخيارُ لاحَدِهما لم يَتَحقَّقِ الرضاءُ الكاملُ وكذا اذا لم يرَ المشتری مشتَرَاه واما اذالم يُشتَرَطِ الخيارُ اوشُرِطَ الخيارُ فاجازَ من لَه الخيارُ اوالمشتری قد رای المبيعَ فَرَضِیَ به فبعدَ ذالکَ ان قَبَضَ فقد تَمَّ الصفقةُ لحصولِ الرضاءِ الكاملِ لكن مع ذالک يُمكنُ ان يكونَ المبيعُ معيبًا والمشتری لا يرضٰی به فيفسَخ العقدَ فذالک امرٌ متوهمٌ فلا يمنعُ تمامَ الصفقةِ وان لم يَقبِضِ المبيعَ فالبيعُفی معرضِ الفسخِ بان يَهلِکَ فی يدِ البائعِ فيرتفعُ العقدُ فاذا اجتمعَ الامران ای عدمُ القبضِ ووجودُ العيبِ فيَتقوّٰی احدُهما بالآخرِ فلا يَتِمُّ الصفقةُ ويظهرُ هذا فی المسئلةِ التی تَاتی وهی قولُه ولوِ اشتری عبدينِ صفقةً وقبضَ احدَهما وَوَجد به او بالآخرِ عيباً.

﴿ترجمہ﴾

اوراگرزطی کپڑے کاایک گٹھڑخریدااوراس پرقبضہ کرلیا، پھراس سے ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کردیااوراسکوسپردکردیاتواس گٹھڑکوواپس نہیں کریگاخیاررویت یاخیارشرط کی وجہ سے، بلکہ عیب کی وجہ سے (واپس کرسکتاہے) زطلوگوں کاایک قبیلہ ہے سواد عراق میں، اورزطی کپڑاان کی طرف منسوب ہے، اس میں اصل یہ ہے کہ بعض واپس کرناتفریق صفقہ کوواجب کرتاہےاوروہ (تفریق) عقد کے تام ہونے سے پہلے جائزنہیں اورتام ہونے کے بعدجائزہے، پھرخیارشرط اورخیاررویت مانع ہوتے ہیں عقد کے تام ہونے سے قبضہ سے پہلے نہ کہ اس کے بعد، اوریہ اسلئے کہ جب خیار کی شرط لگائی گئی ان میں سے کسی ایک کے لیے تو رضاءکامل متحقق نہ ہوئی، اوراسی طرح (حال ہے) جبکہ مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیزکودیکھانہ ہو، لیکن اگرخیار کی شرط نہ لگائی جائے یاخیار کی شرط لگادی جائے پھر من له الخيار بیع کوجائزقراردے، یامشتری نے مبیع کودیکھاہوپھراس پرراضی ہوگیا ہوپھراس کے بعداگرقبضہ کرے توتحقیق سوداتام ہوجائےگارضاءکامل کے حاصل ہونے کی وجہ سے، لیکن اس کے ساتھ یہ ممکن

ہے کہ مبیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو پس عقد فسخ ہو جائے تو یہ ایک امر موہوم ہے، پس یہ سودے کے تام ہونے سے مانع نہ ہوگا، اور اگر مبیع پر قبضہ نہیں کیا تو بیع معرض فسخ میں ہوگی (فسخ کے قریب ہوگی) بایں طور کہ مبیع بائع کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے پس عقد ختم ہو جائے، پس جب دو امر جمع ہو گئے یعنی قبضہ کا نہ ہونا اور عیب کا پایا جانا تو ان میں سے ایک دوسرے کی وجہ سے قوت حاصل کریگا، لہٰذا سودا تام نہ ہوگا، اور یہ بات اس مسئلے میں ظاہر ہوگی جو آگے آرہا ہے، اور وہ مسئلہ مصنف کا یہ قول ''ولو اشتری ... الخ'' ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اشتری... الخ) الزط سواد عراق میں لوگوں کا ایک قبیلہ ہے، اور ثوب زطی (زطی کپڑا) ان لوگوں کی طرف منسوب کپڑے کو کہتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے بن دیکھے زطی کپڑے کا ایک تھان خریدا اور اسپر قبضہ کرلیا، پھر اسمیں ایک کپڑا بیچ دیا، یا ہبہ کر کے **موھوب لہ** کو دے دیا اب باقی ماندہ کپڑے میں خیار رویت استعمال کرتے ہوئے وہ واپس نہیں کرسکتا، اسی طرح اگر یہی کپڑے کا تھان خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر اس میں ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کر کے **موھوب لہ** کے قبضہ میں دے دیا تو اب خیار شرط استعمال کرتے ہوئے باقی ماندہ کپڑا واپس نہیں کرسکتا۔ اور اگر صورت مذکورہ میں بعض کپڑے کی بیع کرنے کے بعد یا ہبہ اور **موھوب لہ** کے قبضے کے بعد اس کو باقی ماندہ کپڑے میں عیب نظر آگیا تو اب خیار عیب استعمال کرتے ہوئے کپڑا واپس کرسکتا ہے۔

(والاصل... الخ) یہ اس مسئلے کی اصل اور دلیل کا بیان ہے جس کو سمجھنے سے پہلے چند باتیں جاننی چاہئیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ان تینوں مسائل میں اگر مشتری کپڑا واپس کرے تو بعض کپڑے کی واپسی متصور ہے کل کپڑے کی واپسی ممکن نہیں اس لیے ایک کپڑے کے ساتھ تو مشتری ثانی یا **موھوب لہ** کا حق متعلق ہو چکا ہے لہٰذا موہوب لہ اور مشتری ثانی والے کپڑے کو مشتری واپس نہیں کرسکتا صرف بعض کپڑا واپس کریگا اور بعض کی واپسی ہوگی تو بائع پر تفرق صفقہ ہوگا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ تفرق صفقہ کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ وہ عقد کے تام ہونے کے بعد تو جائز ہوتا ہے، عقد کے تام ہونے سے پہلے جائز نہیں ہوتا۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ خیار شرط اور خیار رویت عقد کے تام ہونے سے مانع ہیں، یعنی ان دونوں خیاروں کے ہوتے ہوئے عقد تام نہیں ہوسکتا اور خیار عیب عقد کے تام ہونے سے اس وقت مانع ہوتا ہے جب مبیع پر قبضہ نہ کیا گیا، ہو اور اگر مبیع پر قبضہ ہو جائے تو خیار عیب عقد کے تام ہونے سے مانع نہیں ہوتا بلکہ عقد تام ہو جاتا ہے۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ خیار شرط اور خیار رویت والی صورت میں باقی ماندہ کپڑے کی واپسی اسلئے جائز نہیں ہے کہ اس صورت میں تفرق صفقہ عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں، اور خیار عیب کی صورت میں بعض کپڑے کی واپسی اس لیے جائز ہے کہ اس صورت میں عقد کے تام ہونے کے بعد بائع پر تفرق صفقہ لازم آرہا ہے جو کہ جائز ہے۔

(وھذا... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خیار شرط اور خیار رویت عقد کے تام ہونے سے مانع

ہوتے ہیں حاصل یہ ہے کہ عقد اس وقت تام ہوتا ہے جب بائع اور مشتری کی طرف سے رضاء کامل ہو اور رضاء کامل اس وقت حاصل نہیں ہوسکتی جب عاقدین میں سے کوئی ایک خیار کی شرط لگائے، اس طرح اس وقت بھی رضاء کامل نہیں ہوسکتی جب مشتری نے ابھی تک مبیع کو دیکھا نہ ہو اور اگر کسی نے خیار کی شرط نہ لگائی یا کسی نے خیار کی شرط لگائی لیکن من لہ الخیار نے بیع کو نافذ قرار دے دیا، یا مشتری نے مبیع کو دیکھا اور پھر اس پر راضی ہوگیا اور پھر بعد میں اس پر قبضہ بھی کرلیا تو اب عقد تام ہوجائیگا اس لیے کہ رضاء کامل پائی گئی ہے۔

(لکن مع... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ خیار عیب مبیع پر قبضہ کے بعد بھی عقد کے تام ہونے سے مانع ہو، اس لیے کہ ہوسکتا ہے مبیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو پھر وہ عقد کو فسخ کرے تو دیکھیں اس صورت میں وہ بیع پر راضی نہ ہوگا لہٰذا عقد تام نہ ہونا چاہیے؟ تو اس کا جواب دیا، حاصل یہ ہے کہ یہ امر موہوم ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مبیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو، لہٰذا اسکا اعتبار نہ ہوگا اور قبضہ مبیع کے بعد خیار عیب عقد کے تام ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

(وان تم... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خیار عیب اس وقت عقد کے تام ہونے سے مانع ہوتا ہے جب کہ مبیع پر ابھی تک قبضہ نہ کیا گیا، ہو حاصل یہ ہے کہ جب تک مبیع پر مشتری نے قبضہ نہ کیا ہو تو مبیع معرض فسخ میں ہوتی ہے کہ ہوسکتا ہے مبیع بائع کے پاس سے ہلاک ہوجائے اور عقد ختم ہوجائے، تو اب امرین جمع ہوگئے ایک مبیع پر مشتری کے قبضہ کا نہ ہونا اور دوسرا اس میں عیب کا پایا جانا، لہٰذا یہ ایک دوسرے سے قوت حاصل کریں گے تو صفقہ تام نہ ہوسکے گا۔

(ویظهر... الخ) یہ ایک فائدے کا بیان ہے کہ عدم تمام صفقہ آنے والے مسئلے میں ظاہر ہوگا جس کو **ولو اشتری... الخ** سے بیان کریں گے جو **فصل فی خیار العیب** میں آرہا ہے۔

﴿فصل فی خیار العیب﴾

وَلمشترٍ وجدَ بمَشرِيّه عيبًا نَقَصَ ثمنَه عند التجارِ ردُّه اواَخذُه بكلِ ثمنِه لا اِمسَاكُه واَخذُنقصانِه . "رَدُّه مبتداً" و"لِمشترٍ" خبرُه و"نقصَ ثمنَه" صفةُ العيبِ. والاباقُ ولو الى مادونَ سفرٍ والبولُ فی الفراشِ وسرقةُ صغيرٍ يعقلُ عيبٌ انماقال يعقلُ لان سرقةَ صغيرٍ لا يعقلُ ليس بعيبٍ وبالغٍ عيبٌ آخرُعطفٌ على معمولَی عاملينِ مختلفينِ والمجرورُ مقدمٌ فلو سَرقَ عندَهما ای عند البائعِ والمشتری فی صغرِه ای فی صغرِه معَ العقلِ رَدَّه وإن حَدَثَ عنده فی صغرِه وعند مشتريه فی كبرِه لا وجنونُ الصغيرِ عيبٌ ابداً فيَردُّ من جُنَّ فی صغرِه عنده ثم عند مُشتَريه فيه او فی كبرِه والبَخرُ والذفرُ والزنا والتولدُ منه عيبٌ فيها لا فيه والكفرُ عيبٌ فيهما والاستحاضةُ وارتفاعُ حيضِ بنتِ سبعةَ عشرةَ سنةً لا اقلَّ عيبٌ .

﴿ترجمہ﴾

اوراس مشتری کے لیے جواپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پائے جو اس کے ثمن کو کم کردے تجار کے نزدیک، جائز ہے اس کوواپس کرنا یا اس کو لینا پورے ثمن کے ساتھ، نہ کہ اس کو روکنا اور اس کا نقصان لینا ''ردہ'' مبتدا ہے اور ''ولمشتر'' اسکی خبر ہے اور نقص ثمنہ، عیباً کی صفت ہے، اور بھاگ جانا اگرچہ سفر کی مسافت سے کم تک ہو، اور بستر میں پیشاب کرنا اور ایسے چھوٹے کی چوری جو سمجھدار ہو، عیب ہے، جزیں نیست کہ مصنف نے ''یعقل'' کہا اس لیے کہ ایسے چھوٹے بچے کی چوری جو سمجھدار نہ ہو، عیب نہیں ہے، اور بالغ کی چوری دوسرا عیب ہے، یہ عطف ہے دومختلف عاملوں کے دو معمولوں پر اور مجرور مقدم ہے، پس اگر اس نے چوری کی ان دونوں کے پاس یعنی بائع اور مشتری کے پاس اپنے بچپن میں یعنی اپنے بچپن میں عقل کے ساتھ تو اسکو واپس کردے، اور اگر چوری ہوئی بائع کے پاس اس کے بچپن میں اور مشتری کے پاس اس کے بالغ ہونے کی حالت میں تو یہ عیب نہیں، اور چھوٹے بچے کا جنون عیب ہے ہمیشہ، پس لوٹا دیا جائیگا اس غلام کو جس کو جنوں ہوا اپنے بچپن میں بائع کے پاس پھر مشتری کے پاس بچپن میں یا اس کے بالغ ہونے کی حالت میں، اور منہ سے بدبو کا آنا اور بغلوں کا بدبو کا آنا اور زنا اور ولد زنا ہونا عیب ہے باندی میں نہ کہ غلام میں، اور کفران دونوں میں عیب ہے اور استحاضہ اور حیض کا منقطع ہوجانا سترہ سال کی لڑکی میں نہ کہ اس سے کم عمر کی لڑکی میں، عیب ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولمشتر... الخ) جس چیز کی وجہ سے تجار کے ہاں ثمن میں کمی ہوجائے وہ عیب ہے۔ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس میں عیب نکل آیا تو چاہے تو اسکو واپس کرے اور چاہے تو کل ثمن ادا کر کے مبیع اپنے پاس رکھے۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ مبیع کو اپنے پاس روکے اور بائع سے نقصان لے لے، مثلاً غیر معیب ہونے کی حالت میں اس مبیع کی قیمت ہزار درہم ہے اور عیب دار ہونے کی حالت میں اس کی قیمت آٹھ سو درہم ہے تو مشتری ایسا نہ کرے کہ اس عیب دار مبیع کو اپنے پاس روکے رکھے اور بائع سے دوسو کا مطالبہ کرے۔

(رد... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ رد ''مبتدا'' موخر ہے اور ''ولمشتر'' خبر مقدم ہے اور ''نقص ثمنہ'' یہ عیباً کی صفت ہے۔

(والاباق... الخ) غلام میں اگر بھگوڑا ہونے کی صفت پائی جاتی ہے تو یہ عیب ہے، اگرچہ اس کا بھاگنا مادون سفر تک ہو، یعنی اس کی عادت ہو کہ تین دن کی مسافت سے کم فاصلے تک بھاگ جاتا ہے تو یہ عیب اس لیے ہے کہ اس صورت میں مولی کے منافع فوت ہوجاتے ہیں یعنی جتنے دن وہ غلام غائب رہا اتنے دن مالک اس غلام سے نفع حاصل نہیں کرسکتا، اس طرح بستر پر پیشاب کرنا یہ بھی عیب ہے اور چھوٹے بچے کا چوری کرنا بھی عیب ہے جبکہ بچہ سمجھدار ہو، یہ عیب اس لیے ہے کہ

انسان چور کی وجہ سے اپنے مال پر پُرامن نہیں رہ سکتا۔

(انما قال... الخ) یہ یعقل کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یعقل اس لیے کہا تا کہ اس بچے سے احتراز ہو جائے جو کہ سمجھدار نہ ہو اس کی چوری عیب نہیں سمجھی جاتی۔

(و بالغ... الخ) بالغ میں چوری دوسرا عیب ہے۔یعنی اس عیب کا عین نہیں جو بچپن کی چوری کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔

(عطف... الخ) یہ قاعدہ نحو یہ کے مطابق عبارت کے تطابق کا بیان ہے کہ یہاں دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دولفظوں کا عطف کیا گیا ہے اور مجرور مقدم ہے اور اس قسم کی ترکیب جائز ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ یہاں دو مختلف عامل ہیں ۱۔سرقۃ ۲۔ابتداءان کے دو معمول ہیں ۱۔صغیر، یہ سرقۃ کا معمول ہے ۲۔عیب۔ یہ ابتدا کا معمول ہے، اب دو معمولوں پر دولفظوں کا عطف ہے ۱۔بالغ، اس کا عطف صغیر پر ہے ۲۔عیب آخر، اس کا عطف عیب پر ہے اور مجرور جو کہ بالغ ہے وہ مقدم ہے، پس یہاں دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دولفظوں کا عطف ہے۔

(فلو سرق... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ بالغ میں چوری دوسرا عیب ہے، یہ وہی عیب نہیں جو کہ اس کے بچپن کی چوری کی صورت میں ظاہر ہوا تھا اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری کے پاس اس نے بچپن میں چوری کی یعنی بائع کے پاس اس نے بچپن میں چوری کی اور مشتری کے پاس جانے کے بعد بلوغ سے پہلے اس نے پھر چوری کی تو مشتری اس کو واپس کر سکتا ہے اور اگر بائع کے پاس اس نے بچپن میں چوری کی اور مشتری کے پاس اس نے بالغ ہونے کے بعد چوری کی تو اب مشتری اس کو واپس نہیں کر سکتا، اسکے بعد مشتری مبیع کو عیب کی وجہ سے اس وقت واپس کر سکتا ہے جبکہ وہ عیب بائع کے پاس سے چلا آ رہا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، اسلئے کہ مشتری کے پاس تو اس نے چوری بالغ ہونے کے بعد کی اور بائع کے پاس اس نے چوری بچپن میں کی تھی اور بلوغت کے بعد کی چوری وہ عیب نہیں جو بائع کے پاس سے ہو بلکہ یہ عیب جدید ہے جو مشتری کے پاس پیدا ہوا، کیونکہ بچپن کی چوری قلت مبالات یعنی لا ابالی پن کی وجہ سے ہوتی ہے اور بلوغت کے بعد کی چوری خبث باطن کی وجہ سے ہوتی ہے۔البتہ دونوں چوریاں یعنی بائع کے پاس چوری اور مشتری کے قبضہ میں چوری اگر بچپن میں ہوں تو مشتری اس کو واپس اس لیے کر سکتا ہے کہ اب دونوں چوریوں کا سبب متحد ہے یعنی قلت مبالات۔

(وجنون... الخ) چھوٹے بچے کا جنون ہمیشہ عیب رہے گا لہٰذا صغیر کو اگر جنون بائع کے پاس لاحق ہوا پھر مشتری کے پاس بھی جنون لاحق ہوا تو مشتری اس کو واپس کر سکتا ہے، خواہ مشتری کے پاس اس کا جنون صغر کی حالت میں ہو یا بلوغ کی حالت میں ہو، اس لیے کہ جنون خواہ بچپن میں ہو یا جوانی میں، اسکا سبب ایک ہے اور وہ سبب فساد عقل ہے، یعنی مشتری کے پاس جنون خواہ بچپن میں ہو یا بلوغت کے بعد میں یہ وہی جنون ہوگا جو بائع کے پاس اس کو لاحق ہوا تھا۔پس اس کی واپسی جائز ہے۔

(والبخر... الخ) منہ سے بدبو کا آنا یا بغلوں سے بدبو کا آنا یہ باندی میں عیب ہے، اور غلام میں عیب

نہیں ہے، اسی طرح زنا اور ولدِ زنا ہونا بھی باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی سے مقصود استفراش یعنی وطی ہوتی ہے جبکہ غلام سے مقصود استخدام یعنی خدمت لینا ہوتا ہے، یہ چیزیں جو گزریں بخر وغیرہ، ان کی وجہ سے وطی میں تو خلل آتا ہے خدمت لینے میں خلل نہیں آتا۔ اس وجہ سے یہ چیزیں باندی میں عیب شمار ہونگی غلام میں عیب شمار نہیں ہونگی۔ البتہ کفر ان دونوں میں عیب شمار ہوگا اس لیے کہ مسلمان کی طبیعت کافر کی صحبت سے نفرت کرتی ہے۔ نیز کافر غلام اور باندی کو بعض کفارات میں آزاد نہیں کیا جاسکتا مثلاً کفارہ قتل میں ضروری ہے کہ مسلمان غلام آزاد کیا جائے نہ کہ کافر غلام، اس لیے کافر غلام اور باندی میں رغبت کم ہوتی ہے اس لیے کفر باندی اور غلام دونوں میں عیب ہوگا۔

(والاستحاضة... الخ) لڑکی اگر سترہ سال یا اس سے زائد عمر کی ہے اور وہ مستحاضہ رہتی ہے، یا اس کو حیض نہیں آتا تو یہ عیب ہے، اس لیے کہ خون کا منقطع ہو جانا یا خون کا لگاتار آنا دونوں عیب ہیں، اور اگر وہ سترہ سال سے کم عمر کی ہے اور اس کو حیض نہیں آتا تو یہ عیب نہیں اس لیے کہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید وہ ابھی تک بالغ نہ ہوئی ہو۔

فان ظهَر عيبٌ قديمٌ بعد ماحدث عنده آخرُ فله نقصانُه لا ردُّه الا برضى بائعه كثوبٍ شراه فقطعه فظهر عيبٌ ولبائعِه اَخذُه كذالكَ فلا يرجعُ مشترِيه اِن باعَه اى لا يرجعُ المشترى بالنقصان ان باعَ لانَ البائعَ كان له ان يقولَ له انا آخذُه معيباً فالمشترى بالبيعِ يكونُ حابساً للمبيعِ فلا يرجعُ بالنقصانِ فان خاطَه اوصَبغَه احمرَ اولتَّ السويقَ بسمنٍ ثم ظهرَ عيبُه لا ياخُذُه بائعُه ورجعَ بنقصانِه اى رجعَ المشترى بنقصانِ العيبِ ولا يكونُ للبائعِ ان يقول: انا آخذُه معيباً؛ لاختلاطِ ملكِ المشترى بالمبيعِ وهو الخيطُ والصبغُ والسمنُ كما لو باعَه بعد رويةِ عيبِه اى كما يرجعُ المشترى بنُقصانِ العيبِ ان باع الثوبَ المخيطَ اوالمصبوغَ اوالسويقَ الملتوتَ بعد رويةِ عيبِه لانه بالبيعِ لم يصِر حابساً لمبيعٍ اذ قبل البيعِ لم يكن للبائعِ اخذُه معيبًا لاختلاطِ ملكِ المشترى به فلم يَبطُل حق الرجوعِ بالنقصانِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کوئی قدیم عیب ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ دوسرا کوئی عیب اس (مشتری) کے پاس پیدا ہو گیا تھا تو اس کے لیے اس کا نقصان ہوگا نہ کہ اس (مبیع) کو واپس کرنا، مگر اس کے بائع کی رضامندی کے ساتھ۔ جیسے وہ کپڑا جس کو اس نے خریدا پھر اس کو کاٹ لیا پھر کوئی عیب ظاہر ہو گیا اور اس کے بائع کے لیے اس کو لے لینا جائز ہے اسی طرح، پس اس کا مشتری اس کا رجوع نہیں کر سکے گا اگر اس نے اس کو بیچ دیا ہو، یعنی مشتری نقصان کا رجوع نہیں کریگا اگر اس نے اسکو بیچ دیا ہو، اس لیے کہ بائع کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ یہ کہتا ''میں اسے عیب دار ہونے کی حالت میں لے لیتا ہوں''، پس مشتری بیع کی وجہ سے حابس مبیع بن گیا لہٰذا

وہ نقصان کا رجوع نہیں کر سکے گا۔ پس اگر اس نے اس کو سی لیا، یا اس کو سرخ رنگ دے دیا، یا ستو گھی کیساتھ ملا دیا پھر اس کا عیب ظاہر ہو گیا تو اس کو اس کا بائع نہیں لے گا اور مشتری اس کے نقصان کا رجوع کریگا، یعنی مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کریگا اور بائع کے لیے یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ ''میں اسے عیب کی حالت میں لے لیتا ہوں'' بوجہ مشتری کی ملک کے مبیع کے ساتھ مل جانے کے، اور وہ دھاگہ، اور رنگ اور گھی ہیں۔ جیسا کہ اگر اس کو بیچا اس کے عیب کے دیکھنے کے بعد یعنی جس طرح مشتری رجوع کرسکتا ہے عیب کے نقصان کا اگر اس نے بیچ دیا سلا ہوا کپڑا، یا رنگا ہوا کپڑا، یا وہ ستو جس میں گھی ملا ہوا ہو اسکے عیب کے دیکھنے کے بعد، اس لیے کہ وہ بیع کیوجہ سے مبیع کو روکنے والا نہیں ہوا، کیونکہ بیع سے پہلے بائع کے لیے جائز نہ تھا اس کو لینا عیب کی حالت میں بوجہ مشتری کی ملک کے اس کے ساتھ مل جانے کے، لہٰذا رجوع بالنقصان کا حق باطل نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان ظهر... الخ) مبیع میں بائع کے پاس سے ایک عیب قدیم تھا اور پھر ایک عیب مشتری کے پاس ظاہر ہو گیا، اس نئے عیب کے ظاہر ہونے کے بعد مشتری کے پاس وہ قدیم بھی ظاہر ہو گیا تو اب مشتری رجوع بالنقصان کر سکتا ہے، یعنی جتنی قیمت کم ہوئی ہے وہ بائع سے لے سکتا ہے مبیع واپس نہیں کرسکتا۔ مثلاً اس نے یہ مبیع ہزار کے بدلے میں لی تھی اور عیب قدیم کی وجہ سے اس کی قیمت آٹھ سو ہے تو بائع سے دو سو لے سکتا ہے، مشتری مبیع واپس اس لیے نہیں کرسکتا کہ اس میں بائع کا ضرر ہے، اس لیے کہ بائع کی ملک سے وہ مبیع اس حال میں نکلی تھی کہ وہ اس عیب جدید سے خالی تھی جو مشتری کے پاس پیدا ہو گیا ہے، لیکن اگر مشتری اس مبیع کو واپس کرے تو اس حال میں واپسی ہوگی کہ اس میں نیا عیب بھی پیدا ہو چکا ہوگا جو مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے۔ لیکن چونکہ مشتری کے ضرر کو بھی دور کرنا ہے اس لیے مشتری رجوع بالنقصان کرسکتا ہے، ہاں اگر بائع راضی ہو کہ وہ معیب مبیع واپس لینے کو تیار ہے تو مشتری یہی مبیع واپس کرسکتا ہے اس لیے کہ بائع اب خود اپنے ضرر پر راضی ہے۔

(ولبائعه... الخ) اگر مشتری نے کپڑا خریدا پھر اس میں عیب پیدا ہو گیا اس کے بعد اس میں ایک پرانا عیب بھی ظاہر ہو گیا جو بائع کے پاس سے چلا آ رہا تھا اس کے بعد مشتری نے وہ کپڑا بیچ دیا تو اب مشتری بائع سے رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا، اس لئے کہ یہاں مشتری حابس مبیع ہے اور جب مشتری مبیع کے لیے حابس ہو تو وہ بائع سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔ باقی یہاں مشتری حابس مبیع کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ بائع پہلے یہ کہہ سکتا تھا کہ مجھے وہی عیب دار مبیع ہی واپس کردو لیکن جب مشتری نے وہ مبیع یعنی کپڑا فروخت کردیا تو اب واپسی نہیں ہوسکتی، تو مشتری اس مبیع کے لیے حابس ہوا۔

(فان خاطه... الخ) اگر مشتری نے کپڑا خریدا اس کے بعد اس کپڑے میں عیب ظاہر ہو گیا جو کہ بائع کے پاس سے تھا، پھر مشتری نے اس کو سی لیا، یا اس کو سرخ رنگ دے دیا، یا مشتری نے ستو خریدا پھر اس میں گھی ملا دیا پھر پتہ چلا کہ اس ستو میں تو عیب ہے تو اب مشتری صرف رجوع بالنقصان کرسکتا ہے، بائع یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ مجھے اپنی مبیع واپس کرو، بائع اپنی مبیع واپس اسلئے نہیں لے سکتا مبیع ایسی حالت میں واپس نہیں لوٹائی جاسکتی جب اس کے ساتھ مشتری کی ملک **مختلط** ہو جائے،

اور یہاں معاملہ بھی ایسے ہے اس لیے کہ پہلے مسئلے میں مشتری کا دھاگہ کپڑے کے ساتھ مختلط ہوگیا ہے، اور دوسرے مسئلے میں اس کا رنگ مل گیا ہے اور تیسرے مسئلے میں مشتری کا گھی مل گیا ہے۔

(کما لو باعه... الخ) اگر مشتری نے کپڑا خرید کرسی لیا، یا رنگ دیا، یا ستو خرید کر اس میں گھی ملا دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہوگیا پھر اس کو بیچ دیا تو اب بھی مشتری رجوع بالنقصان کریگا۔

(لانه... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ مشتری اس صورت میں رجوع بالنقصان نہ کر سکے اس لیے کہ اس نے مبیع کو فروخت کردیا ہے تو بیع کی وجہ سے وہ حابس مبیع ہوا، اور حابس مبیع رجوع نہیں کرسکتا؟ تو اس کا جواب دیا کہ مشتری بیع کی وجہ سے یہاں حابس مبیع نہیں ہوا اس لیے کہ حابس مبیع تب ہوتا جب بائع کے لیے مشتری کی بیع سے پہلے مبیع واپس لینا جائز ہوتا، حالانکہ یہاں بیع سے پہلے بائع کیلئے مبیع واپس لینا جائز نہیں تھا اسلئے کہ بیع سے پہلے مشتری کی ملک مبیع کے ساتھ مختلط ہوگئی ہے، کیونکہ اس نے کپڑے کو سی لیا تھا، یا رنگ دیا تھا، یا ستو خریدنے کی صورت میں اس نے گھی ملا دیا تھا جب مشتری حابس مبیع نہیں تو اس کا رجوع بالنقصان کا حق باطل نہ ہوا۔

او اَعتقَه قبلَها مَجاناً اودبرَه اواستولَدها اوماتَ عندَه قبلَها ای قبلَ رویةِ العیبِ. صورةُ المسائلِ انه اعتقَ المشتری العبدَ مجاناً اودبرَه اواستولَد المشتراةَ اوماتَ المشتری فی یدِ المشتری ثم اطلَع علی عیبٍ رجَع بالنقصانِ وان اَعتقَه علی مالٍ اوقَتله اواکلَ الطعامَ کلّه اوبعضه اولبس الثوبَ فتخرَّقَ لم یَرجِع .الحاصلُ ان الموتَ لا یُبطِلُ الرجوعَ بنقصانِ العیبِ لانه لا صنع للمشتری فیه والاعتاقُ مجاناً لا یُبطِلُه ایضاً استحساناً والقیاسُ ان یُبطِلَه لان الاعتاقَ لصنعِه فصار کالقتلِ وجهُ الاستحسانِ ان للاعتاقِ له شبهانِ شبهٌ بالقتلِ فی انه بصنعِ المشتری وشبهٌ بالموتِ فی ان الاصلَ فی الآدمیِّ الحریةَ فکانَ الملکُ موقتًا الی زمانِ العتقِ فهو عودٌ الی الحالةِ الاصلیةِ فان کان بعدَ رویةِ العیبِ اُعتُبِرَ ذالک الشبهُ فلا رجوعَ له بخلافِ الموتِ بعدَرویةِ العیبِ فان حقَ الرجوعِ فیه ثابتٌ له وان کانَ قبلَ رویةِ العیبِ اُعتُبِرَ هذه الشبهُ حتی یکونَ له فیه حقُ الرجوعِ واماالمسائلُ الاخُرُ فلا رجوعَ بالنقصانِ فیها.

﴿ترجمه﴾

یا اس کو آزاد کردیا دیکھنے سے پہلے مفت میں، یا اس کو مدبر بنا دیا، یا اس باندی کو ام ولد بنالیا، یا وہ غلام اسکے پاس مرگیا اس سے پہلے یعنی عیب کے دیکھنے سے پہلے، مسائل کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام مفت میں آزاد کیا، یا اس کو مدبر بنایا، یا خریدی ہوئی باندی کو ام ولد بنالیا، یا خریدا ہوا غلام مشتری کے قبضہ میں مرگیا پھر مشتری اسکے عیب پر مطلع ہوا تو وہ اس کے نقصان کا

رجوع کریگا، اور اگر اس کو مال پر آزاد کیا، یا اسے قتل کر دیا، یا سارا کھانا کھا گیا، یا بعض کھا گیا، یا کپڑا پہنا پس وہ پھٹ گیا تو رجوع نہیں کریگا، خلاصہ یہ ہے کہ موت باطل نہیں کرتی عیب کے نقصان کے رجوع کو اس لیے کہ کوئی فعل نہیں ہوتا مشتری کا اس میں، اور مفت میں آزاد کرنا بھی اس کو باطل نہیں کرتا استحساناً، اور قیاس یہ ہے کہ وہ اس کو باطل کر دے اس لیے کہ آزاد کرنا مشتری کے فعل کیوجہ سے ہے پس یہ قتل کیطرح ہوگا، اور استحسان کیوجہ یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہتیں ہیں، ایک مشابہت ہے قتل کیساتھ اس بات میں کہ یہ مشتری کے فعل کے ساتھ ہے، اور ایک مشابہت ہے موت کے ساتھ اس بات میں کہ اصل آدمی میں آزادی ہے، پس ملک موقت ہوگی آزاد ہونے کے زمانے تک پس یہ آزادی لوٹنا ہے حالت اصلیہ کی طرف، پس اگر آزادی عیب کے دیکھنے کے بعد ہو تو اسی قتل کی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا پس اس کے لیے کوئی رجوع نہ ہوگا، بخلاف موت کے عیب کے دیکھ لینے کے بعد اسلئے کہ اس میں رجوع کا حق اس کیلئے ثابت ہوتا ہے، اور اگر آزادی رویت عیب سے پہلے ہو تو اعتبار کیا جائیگا اسی (موت کی) مشابہت کا، حتی کہ مشتری کے لیے اس میں رجوع کا حق ہوگا اور بہر حال دوسرے مسائل تو ان میں نقصان کا رجوع نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(او اعتقه... الخ) اگر کسی نے غلام خریدا پھر اسکو مفت میں آزاد کر دیا، پھر پتہ چلا کہ اس میں عیب تھا، یا غلام خریدا پھر اس کو مدبر بنالیا پھر اس کے عیب پر مطلع ہو گیا، یا باندی خریدی پھر اس کو ام ولد بنالیا پھر پتہ چلا کہ اس میں تو عیب ہے، یا غلام خریدا جو مشتری کے پاس مر گیا پھر اس کے عیب پر مطلع ہوا تو ان تمام صورتوں میں مشتری بائع سے رجوع بالنقصان کریگا، اس لیے کہ اب مبیع تو واپس کی نہیں جا سکتی کیونکہ مشتری کے پاس مبیع میں ایسے معاملات ہوئے جن کی وجہ سے مبیع نا قابل واپسی ہے یعنی آزادی، تدبیر، استیلاد، اور موت اور مشتری نے اپنا حق بھی بائع سے وصول نہیں کیا اس لیے کہ مشتری کا حق تو ایسی مبیع میں بنتا ہے جو عیب سے خالی ہو اور مبیع میں تو عیب تھے، اور رجوع بالنقصان سے کوئی مانع بھی نہیں ہے لہذا مشتری رجوع بالنقصان کریگا۔

(وان اعتقه... الخ) اگر غلام خریدا پھر اس سے مال لیکر اس کو آزاد کر دیا، پھر اسکے عیب پر مطلع ہوا، یا غلام خریدا پھر اس کو قتل کر دیا پھر اسکے عیب پر مطلع ہوا، یا کھانا خریدا پھر وہ سارا کھانا کھالیا، یا بعض کھانا کھالیا پھر اس کھانے کے عیب پر مطلع ہوا، یا کپڑا خریدا اور اس کو پہنا تو وہ پھٹ گیا پھر اس کے عیب پر مطلع ہوا تو ان تمام صورتوں میں مشتری بائع سے رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا۔

(الحاصل... الخ) یہاں سے رجوع بالنقصان کے حق کے باطل ہونے یا نہ ہونے کا ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ اگر مبیع میں مشتری کا فعل پایا جائے تو عیب کی وجہ سے رجوع بالنقصان کا حق باطل ہو جائیگا اور اگر مشتری کا فعل نہ پایا جائے تو اطلاع عیب کے بعد رجوع بالنقصان کرسکتا ہے، پس موت میں مشتری کا کوئی فعل نہیں لہذا اگر غلام خریدا پھر وہ مر گیا اور اس کے عیب پر پھر مطلع ہو گیا تو مشتری بائع سے رجوع بالنقصان کرسکتا ہے، اور اگر غلام خریدا پھر اس کو مال کے بدلے میں آزاد کر دیا، یا اس کو قتل کر دیا، یا کھانا خریدا پھر اسکو کھالیا، یا کپڑا خریدا پھر وہ پہنا تو وہ پھٹ گیا اس کے بعد وہ اپنی مبیع میں عیب

پر مطلع ہوا تو چونکہ ان تمام صورتوں میں مشتری کا فعل پایا جاتا ہے اس لیے وہ بائع سے رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا۔

اور اگر غلام خریدا اور پھر اسکو مفت میں آزاد کردیا پھر اسکے عیب پر مطلع ہوا تو اس میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اب مشتری رجوع بالنقصان نہ کرسکے، اس لیے کہ اعتاق مجانا (مفت میں آزاد کرنا) بھی مشتری کا فعل ہے پس یہ قتل کی طرح ہوا، لیکن استحساناً ہم یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں رجوع کرسکتا ہے وہ اس طرح کہ اعتاق مجانا کی دو مشابہتیں ہیں، ایک اس کی مشابہت قتل کے ساتھ ہے، اور ایک مشابہت موت کے ساتھ ہے، قتل کے ساتھ تو مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح قتل مشتری کے فعل کے ساتھ ہے اعتاق مجانا بھی مشتری کے فعل کے ساتھ ہے، اور موت کے ساتھ مشابہت اس طرح ہے کہ غلام کے از خود مر جانے میں مشتری کا کوئی فعل نہیں ہوتا، اسی طرح اعتاق مجانا میں بھی ایک لحاظ سے مشتری کا فعل نہیں ہے، وہ اس طرح کہ آدمی میں اصل حریت ہے پس اگر کوئی آدمی کسی غلام کا مالک ہے تو گویا اس کی ملکیت آزادی کے زمانے تک موقت ہوتی ہے ہمیشہ کے لیے نہیں ہوتی تو جب غلام آزاد ہوتا ہے تو درحقیقت اپنی حالت اصلیہ کی طرف لوٹ رہا ہوتا ہے اور حالت اصلیہ کی طرف لوٹنا یہ ایک ایسی چیز ہے جسمیں مشتری کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ چونکہ اعتاق مجانا کی ایک مشابہت قتل کیساتھ ہے اور ایک مشابہت موت کیساتھ ہے، تو قتل کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح غلام کو قتل کر دینے کے بعد اگر اطلاع عیب ہو جائے تو مشتری رجوع نہیں کرسکتا اس طرح اعتاق مجانا کے بعد بھی اگر اطلاع عیب ہو جائے تو مشتری رجوع نہ کرسکے، اور موت کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح غلام مر جائے اور پھر مشتری اسکے عیب پر مطلع ہو جائے تو وہ بائع سے رجوع بالنقصان کرسکتا ہے، اس طرح اعتاق مجانا کے بعد اگر مشتری کو عیب پر اطلاع ملتی ہے تو وہ رجوع بالنقصان کرسکے۔ تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر اعتاق مجانا رویت عیب کے بعد ہو یعنی پہلے عیب ظاہر ہو پھر آزاد کرے تو قتل والی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا لہٰذا مشتری رجوع نہ کرسکے گا، اور اگر اعتاق مجانا رویت عیب سے پہلے ہو یعنی پہلے آزاد کردیا اسکے بعد اس کے عیب پر مطلع ہو گیا تو موت کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کریں گے لہٰذا وہ رجوع بالنقصان کرسکے گا۔

(بخلاف ... الخ) اعتاق مجانا اور موت جب دونوں رویت کے بعد ہوں تو ان کے درمیان کیا فرق ہے؟ یہاں سے شارح ان کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر اعتاق مجانا رویت عیب کے بعد ہو تو اس میں رجوع بالنقصان نہ ہوگا۔ لیکن اگر موت رویت عیب کے بعد ہو تو اس میں مشتری رجوع کرسکے گا۔

وإن شری بیضًا او بطیخًا او قثاءً او خیارًا او جوزًا فکسرَ فوَجد فاسدًا فله نقصانُه فی المنتفعِ به وکلُّ ثمنِه فی غیرِه ومن باع مَشریَّه ورُدَّ علیه بعیبٍ بقضاءٍ باقرارٍ اوببینةٍ اونکولٍ رَدَّ علی بائعِه وان رُدَّ برضاه لا اشتری شیئًا ثم باعَه فادعی المشتری الثانی عیباً علی المشتری الاول واَثبتَ ذالک بالبینةِ اوبالنکولِ او بالاقرارِ فقضی القاضی فرُدَّ علی بائعِه کانَ له اَن یُخاصِم البائعَ الاولَ.قال فی الهدایةِ :معنی القضاءِ بالاقرارِ انه انکرَ الاقرارَ فاَثبتَ بالبینةِ فان قیلَ: المشتری الاولُ اذا انکرَاقرارَه بالعیبِ فَاثبتَ هذا بالبینةِ صار کانه اَقرَّ عندَ القاضی فانَّ الثابتَ بالبینةِ کالثابتِ عَیاناً فینبغی ...

ان لا یکونَ له ولایةُ الرَّدِ علی البائعِ الاولِ سواءٌ اقرَّ عندَ القاضی اَوانکرَ اقرارَه فیَثبُتُ بالبینةِ لان الاقرارَ حجةٌ قاصرةٌ فایُّ فائدةٍ فی قولِه معنی القضاءِ بالاقرارِ انه انکر الاقرارَ؟ قُلنا: نحنُ لم نجعل الاقرارَ حجةً متعدیةً ولم نَقُل: ان الرَّدَّ علی المشتری الاولِ رَدٌ علی بائعِه بل له اَن یخاصِمَ بائعَه فان المشتری الثانی اذا اَثبتَ ان العیبَ کان فی یدِ المشتری الاولِ ورُدَّ علیه فالمشتری الاولُ اِن اَثبتَ ان العیبَ کان فی ید بائعِه رَدَّ علیه والا فلا. والفرقُ بینَ اقرارِه عند القاضی وبین اثباتِ اقرارِه بالبینةِ انه اذا اقرَّ عند القاضی یکونُ طائعاً فی اخذِ المبیعِ فصارَ کما اشتری مِنَ المشتری الثانی فلا یکونُ له ولایةُ الرَّدِ علی البائعِ الاولِ اما اذا انکرَ اقرارَه بالعیبِ فیَثبُتُ بالبینةِ لم یکُن طائعاً فی الاخذِ فیکونُ اخذُه بحکمِ الفسخِ کانه لم یَبِع فیکونُ له المخاصمةُ مع بائعِه وقد قیلَ: هذه المسالةُ فیما اذا ادعی المشتری الثانی علَی المشتری الاولِ اَن العیبَ کانَ فی یدِ البائعِ الاولِ فحینئذٍ للمشتری الاولِ ان یخاصِمَ علی بائعِه امَّا اذا ادعی اَنَّ العیبَ کانَ فی یدِ المشتری الاولِ فلیس له اَن یُخاصِمَ علی بائعِه. اَقولُ: فیه نظرٌ لانه اذا ادعی ان العیبَ کان فی یدِ البائعِ الاولِ واَقامَ علیه البینةَ وقُضِیَ علی المشتری الاولِ فهذا القضاءُ لیس قضاءً علی البائعِ الاولِ وهذه البینةُ لم تَقُم علی البائعِ الاولِ ولاعلی نائبه لان ما یَدَّعی علی الغائبِ لیس سبباً لما یَدَّعی علی الحاضرِ.

﴿ترجمہ﴾

اگر کسی نے خریدا انڈا، یا خربوزہ، یا ککڑی، یا کھیرا، یا اخروٹ پھر اس کو توڑا پس اس کو عیب دار پایا تو اسکے لیے اس کا نقصان ہوگا قابل انتفاع میں اور پورے ثمن ہونگے اسکے غیر میں اور جس نے اپنی خریدی ہوئی چیز بیچی اور اس پر واپس لوٹا دی گئی عیب کی وجہ سے قضاء کے حکم سے اقرار کے ساتھ یا بینہ کے ساتھ، یا قسم سے انکار کیساتھ، تو وہ اسے لوٹا دے اپنے بائع پر اور اگر اس پر لوٹا دی گئی اسکی رضامندی کے ساتھ تو نہیں، ایک شے خریدی پھر اس کو بیچ دیا پس مشتری ثانی نے عیب کا دعوی کر دیا مشتری اول پر اور اس کو ثابت کر دیا بینہ کیساتھ یا قسم سے انکار کے ساتھ یا اقرار کے ساتھ پس قاضی نے فیصلہ کر دیا لہٰذا وہ اس کے بائع پر واپس لوٹا دی گئی تو اسکے لیے جائز ہے کہ بائع اول سے مخاصمت کرے، صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں فرمایا، قضاء بالاقرار کا معنی یہ ہے کہ اس نے اقرار کا انکار کیا پھر مشتری ثانی نے اس کو بینہ کے ساتھ ثابت کر دیا۔ پس اگر کہا جائے کہ مشتری اول جب اپنے عیب کے اقرار کا انکار کرے پھر مشتری ثانی اسکو بینہ کے ساتھ ثابت کر دے تو یہ ایسے ہوگا گویا اس نے قاضی کے سامنے اقرار کیا ہو، اس لیے کہ جو چیز بینہ کیساتھ ثابت ہو وہ ایسی ہوتی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہو، پس مناسب ہے کہ اس (مشتری اول) کو واپس کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو برابر ہے کہ اس نے قاضی کے سامنے اقرار کیا ہو یا اپنے اقرار کا انکار کیا ہو پس مشتری ثانی

اس کو بینہ کے ساتھ ثابت کردے اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے، تو کیا فائدہ ہے اس کے اس قول ''معنی القضاء بالاقرار انہ انکر الانکار'' کا؟ تو ہم کہیں گے کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ نہیں بنایا اور یہ نہیں کہا کہ مشتری اول پر واپسی اس کے بائع پر واپسی ہے، بلکہ اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بائع سے خصومت کرے اس لیے کہ مشتری ثانی جب یہ بات ثابت کردے کہ عیب مشتری اول کے قبضہ میں تھا اور اس پر مبیع واپس لوٹا دے تو مشتری اول اگر یہ بات ثابت کردے کہ عیب اس کے بائع کے قبضہ میں تھا تو اس پر واپس لوٹا دے ورنہ نہیں، اور فرق اس کے قاضی کے پاس اقرار کے درمیان اور اس کے اقرار کے بینہ کے ساتھ ثابت کرنے کے درمیان یہ ہے کہ جب وہ قاضی کے سامنے اقرار کرے تو وہ مبیع کو لینے پر راضی ہوگا پس یہ ایسا ہوگا جیسے اس نے مشتری ثانی سے شراء کی ہو پس اس کے لیے نہ ہوگی ولایت بائع اول پر لوٹانے کی، بہر حال جب وہ اپنے اقرار عیب کا انکار کرے پھر بینہ سے وہ ثابت کردے تو وہ مشتری اول لینے میں راضی نہ ہوگا لہٰذا اس کا لینا فسخ کے حکم کیساتھ ہوگا، گویا اس نے بیع ہی نہیں کی تھی پس اس کے لیے مخاصمت جائز ہوگی اپنے بائع کے ساتھ، اور تحقیق کہا گیا کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب مشتری ثانی دعوی کرے مشتری اول پر کہ عیب بائع اول کے قبضہ میں تھا پس اس وقت مشتری اول کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے بائع سے خصومت کرے، بہر حال جب یہ دعوی کرے کہ عیب مشتری اول کے قبضہ میں تھا تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے بائع سے خصومت کرے، میں کہتا ہوں کہ اس میں اعتراض ہے، اس لیے کہ جب وہ یہ دعوی کرے کہ عیب بائع اول کے قبضہ میں تھا اور اس پر بینہ بھی قائم کردے اور قاضی مشتری اول کے خلاف فیصلہ کردے تو یہ فیصلہ بائع اول کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا اور یہ بینہ قائم نہ ہوگی بائع اول کے خلاف اور نہ اس کے نائب کے خلاف، اس لیے کہ وہ چیز جس کا وہ غائب پر دعوی کر رہا ہے وہ سبب نہیں ہے اس چیز کا جس کا حاضر کے خلاف دعوی کر رہا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وان شری... الخ) اگر کسی نے انڈا خریدا، یا خربوزہ خریدا، یا ککڑی، یا کھیرا، یا اخروٹ خریدا پھر اس کو توڑا اور وہ خراب نکلا تو اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو قابل انتفاع ہوگا یا نہیں، اگر قابل انتفاع ہو تو مشتری رجوع بالنقصان کریگا اور قابل انتفاع نہ ہو تو پورے ثمن کا رجوع کریگا۔ اگر مبیع قابل انتفاع ہو تو رجوع بالنقصان اس لیے کریگا کہ اب مبیع واپس نہیں کرسکتا ہے کیونکہ مشتری نے مبیع کو توڑ دیا ہے جس کی وجہ سے مبیع عیب دار ہوگئی اور یہ ایسا عیب ہے جو بائع کے پاس نہ تھا اور جب مبیع میں مشتری کے پاس نیا عیب پیدا ہو جائے تو اسکو بائع پر لوٹانا ٹھیک نہیں، اور چونکہ مشتری کو بھی نقصان سے بچانا ہے اس لیے وہ رجوع بالنقصان کرسکتا ہے، اور اگر مبیع قابل انتفاع نہ ہو تو مشتری پورے ثمن کا رجوع اسلئے کرسکتا ہے کہ اب مبیع مال نہیں ہے لہٰذا بیع باطل ہوگی کیونکہ غیر مال کی بیع باطل ہوتی ہے، جب بیع باطل ہے تو مشتری اپنا ثمن واپس لے سکتا ہے۔

(ومن باع... الخ) مشتری نے ایک چیز خریدی پھر اس کو بیچ دیا پھر مشتری ثانی نے مشتری اول پر عیب کا دعوی کردیا اور عیب کی وجہ سے وہ مبیع مشتری اول کو واپس لوٹا دی تو اب دیکھیں گے کہ مشتری ثانی نے مبیع مشتری اول پر کیسے

واپس لوٹائی ہے؟ اگر اس نے اس طرح واپس کی ہے کہ اس نے دعوی کیا کہ مشتری اول عیب کا اقرار کر چکا ہے، جبکہ مشتری اول اقرار عیب کا انکار کرتا ہے، قاضی نے مشتری ثانی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اس طرح مبیع مشتری اول کو واپس لوٹا دی گئی، یا مشتری ثانی نے عیب کے وجود پر بینہ قائم کردی اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اس طرح مبیع لوٹا دی گئی، یا مشتری ثانی کے پاس وجود عیب پر کوئی بینہ نہیں تھی تو مشتری اول کو کہا گیا کہ تم قسم اٹھاؤ کہ اس مبیع میں عیب نہیں تھا، اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا نتیجے میں قاضی نے مشتری ثانی کے حق میں فیصلہ کر دیا اس طرح مبیع مشتری کو واپس لوٹا دی گئی، تو اب مشتری اول بائع اول کو یہ مبیع واپس کر سکتا ہے، اور اگر مشتری اول نے رضا مندی کے ساتھ قضاء قاضی کے بغیر وہ مبیع مشتری ثانی سے واپس لے لی تو اب مشتری اول بائع اول کو وہ مبیع واپس نہیں لوٹا سکتا۔ ان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب قضاء قاضی کی وجہ سے مبیع مشتری اول کو واپس ملے گی تو یہ اصل سے فسخ ہوگا، اصل سے گویا بیع ہوئی ہی نہیں، جب بیع سرے سے ہوئی ہی نہیں تو مشتری اول بائع اول کو مبیع واپس دے سکتا ہے، اور جب مشتری ثانی کی طرف سے مشتری اول کی طرف مبیع کی واپسی بغیر قضاء قاضی کے ہو تو اگر چہ یہ معاملہ مشتری اول اور ثانی کے حق میں تو فسخ ہے لیکن ثالث یعنی بائع اول کے حق میں بیع جدید ہے فسخ نہیں ہے، جب بائع کے حق میں یہ واپسی بیع ہے فسخ من الاصل نہیں ہے تو اس کو مبیع واپس نہیں لوٹائی جا سکتی۔

(قال فی... الخ) سوال ہوتا ہے کہ جب مشتری اول پر مبیع کی واپسی قضاء باقرار کی وجہ سے ہو یعنی قاضی نے فیصلہ کر دیا ہو اس بات کا کہ مشتری اول عیب کا اقرار کر چکا ہے تو مبیع مشتری اول کو لوٹا دی گئی تو مناسب یہ ہے کہ یہاں بھی مشتری اول بائع اول کو مبیع واپس نہ لوٹا سکے، اس لیے کہ جب اس نے خود اقرار کیا ہے اس بات کا کہ عیب موجود تھا تو گویا اس پر مبیع کی واپسی اس کی رضا مندی کے ساتھ ہے تو یہ معاملہ بھی بائع کے حق میں بیع جدید ہونا چاہیے نہ کہ فسخ من الاصل، تو صاحب ہدایہ نے اس اشکال کا جو جواب دیا شارح اس کو نقل کرتے ہیں کہ قضاء بالاقرار کا مطلب یہ ہے کہ مشتری ثانی نے دعوی کیا کہ مشتری اول وجود عیب کا اقرار کر چکا ہے جب کہ مشتری اول اس کا انکار کرتا ہے تو مشتری ثانی نے اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دیا، قاضی نے مشتری ثانی کے حق میں فیصلہ کر دیا اور مبیع مشتری اول کو واپس لوٹا دی گئی، تو اب دیکھیں یہاں مشتری اول پر مبیع کی واپسی اس کی رضا مندی کی وجہ سے نہیں ہے لہذا مشتری اول کے لیے مبیع بائع اول پر لوٹانے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

(فان قیل... الخ) ہدایہ کی اس عبارت پر ایک سوال ہوتا تھا، شارح اسکو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مشتری اول اگر وجود عیب کا اقرار کر لے اور مبیع اس پر واپس لوٹا دی جائے تو اس کو یہ حق بالکل نہ ہونا چاہیے کہ وہ اب مبیع بائع اول کو واپس لوٹا دے، خواہ یہ اقرار وہ خود کرے یا اسکے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا جائے، اگر وہ خود اقرار کرے تو واپسی کا حق نہ ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ اب جو مشتری ثانی نے مشتری اول کو مبیع واپس کی ہے وہ مشتری ثانی کی رضاء کے ساتھ ہے، اور اگر مشتری اول کے وجود عیب کے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا جائے تو اس کو بائع اول کی طرف مبیع واپس لوٹانے کا حق اس لیے نہ ہوگا کہ جو چیز بینہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہو، پس مشتری ثانی نے جو یہ بات بینہ سے

ثابت کی ہے کہ مشتری اول عیب کے وجود کا اقرار کر چکا ہے تو یہ ایسے ہے جیسے خود اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا ہو، تو ظاہر ہے اس صورت میں بھی مشتری اول بائع اول کو مبیع نہ لوٹا سکے کیونکہ یہاں بھی اس مشتری اول کی رضا پائی جاتی ہے، جب معاملہ ایسے ہے کہ مشتری کے اقرار کیوجہ سے اگر عیب کا وجود ثابت ہو جائے تو وہ مبیع بائع اول کو واپس نہیں لوٹا سکتا مطلقا، خواہ مشتری خود عیب کا اقرار کرے یا اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دیا جائے، تو اب صاحب ہدایہ کے اس قول کا کیا فائدہ ہو کہ: **معنی القضاء بالاقرار... الخ** ؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا، حاصل یہ ہے کہ ہم جو کہتے ہیں کہ **قضاء بالاقرار** کی وجہ سے مشتری اول بھی مبیع واپس کر سکتا ہے تو ہم نے اس کے اقرار کو حجت متعدیہ نہیں بنایا اور یہ نہیں کہا کہ مشتری اول پر مبیع کا واپس لوٹانا بائع اول پر لوٹانا ہے، یعنی ہم یہ نہیں کہتے کہ **قضاء بالاقرار** کی وجہ سے مشتری اول پر جب مبیع واپس لوٹا دی گئی تو مشتری اول بھی بغیر قاضی کے فیصلے کے جبراً بائع اول کو مبیع واپس کر سکتا ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اب مشتری اول بائع اول سے خصومت کر سکتا ہے، اسلئے کہ مشتری ثانی اگر یہ ثابت کر دے کہ عیب مشتری اول کے قبضے میں تھا تو اب وہ مشتری اول کو واپس کر سکتا ہے اس کے بعد اگر مشتری اول یہ ثابت کر دے کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا تو وہ بائع اول کو مبیع واپس لوٹا سکتا ہے، اور اگر یہ ثابت نہ کر سکے تو واپس نہیں لوٹا سکتا۔

(والفرق... الخ) یہاں سے شارح اقرارین کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ ایک یہ ہے کہ مشتری اول قاضی کے پاس وجود عیب کا اقرار کرے اور ایک یہ ہے کہ اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دیا جائے، تو ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کے اقرار کیوجہ سے مشتری اول مشتری ثانی سے مبیع واپس لینے میں راضی ہوگا، اس لیے کہ اقرار رضاء کی دلیل ہے تو یہ ایسے ہوا گویا مشتری اول نے مشتری ثانی سے مبیع واپس خرید لی ہے لہٰذا اس کو بائع اول کی طرف واپس لوٹانے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ لیکن اگر مشتری اول اس بات کا انکار کرے کہ اسنے عیب کے وجود کا اقرار کیا ہے اور مشتری ثانی اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دے تو اب مشتری اول مبیع واپس لینے میں راضی نہ ہوگا، لہٰذا اس کا مبیع واپس لینا فسخ کے حکم کے ساتھ ہوگا گویا کہ اس نے مشتری ثانی کو یہ مبیع فروخت ہی نہیں کی تھی، لہٰذا اس مشتری اول کو بائع کے ساتھ مخاصمت کا حق حاصل ہوگا۔

(وقدقیل... الخ) یہاں سے شارح بعض لوگوں کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مشتری اول بائع اول کے ساتھ مخاصمت کر سکتا ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ مشتری ثانی مشتری اول پر یوں دعوی کرے: یہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا، اور اگر مشتری ثانی یہ دعوی کرے کہ یہ عیب مشتری اول کے پاس سے تھا تو اب مشتری اول بائع اول کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا۔

(وفیه نظر... الخ) یہاں سے شارح نے اس قول پر رد کر دیا کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کرنا ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ آپ یہ فرق اس بناء پر کر رہے ہیں کہ اگر مشتری اول کے خلاف وجود عیب کا دعوی ہو (یعنی یہ دعوی ہو کہ عیب مشتری اول کے پاس سے پیدا ہوا ہے) تو اب فیصلہ اسی کے خلاف ہوگا نہ کہ بائع کے خلاف، لہٰذا مشتری اول کے لیے بائع اول پر مبیع واپس

لوٹانے کا حق نہ ہوگا اور اگر یہ دعوی ہو کہ عیب بائع اول کے پاس سے پیدا ہوا ہے تو اب فیصلہ بھی بائع اول کے خلاف ہوگا لہٰذا اب مشتری اول بائع اول کو مبیع واپس کرسکتا ہے، آپ کے بیان کردہ فرق کا یہ منشا ٹھیک نہیں ہے، اسلئے کہ جب مشتری ثانی اس بات کا دعوی کرے کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا اور بینہ بھی اس پر قائم کردے اور مشتری اول کے خلاف فیصلہ بھی ہو جائے تو یہ فیصلہ بائع اول کے خلاف نہ ہوگا اور نہ ہی یہ بینہ بائع اول کے خلاف قائم ہوگی، کیونکہ وہ غائب ہے اور غائب کے خلاف فیصلہ نہیں ہوتا، تو اس صورت میں جبکہ دعوی اس بات پر ہو کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا تو فیصلہ بائع اول کے خلاف نہ ہوگا لہٰذا مشتری اول کو بائع اول کے ساتھ مخاصمت کا حق نہ ہونا چاہیے جس طرح کہ آپ کے نزدیک اس وقت حق حاصل نہ ہوگا جب عیب کا دعوی مشتری اول کے پاس سے ہو پس فرق تحکم ہے۔

(ولا علی... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، جب مشتری ثانی یہ دعوی کرے کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا اور اس کے حق میں فیصلہ بھی ہو جائے تو یہ فیصلہ مشتری اول کے خلاف ہوگا اور مشتری اول بائع اول کا نائب ہے اور نائب کے خلاف فیصلہ گویا اصل کے خلاف فیصلہ ہوتا ہے، لہٰذا یہ فیصلہ بائع اول کے خلاف بھی ہو جائیگا۔ لہٰذا مشتری اول کو بائع اول کے ساتھ مخاصمت کا حق ہونا چاہیے، تو اس کا جواب دیا کہ مشتری اول بائع اول کا نائب نہیں ہے، لہٰذا مشتری اول کے خلاف فیصلہ بائع اول کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا، باقی مشتری اول نائب کیوں نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ مشتری اول نائب تب ہوتا جب کہ وہ چیز جس کا مشتری ثانی غائب یعنی بائع اول پر دعوی کر رہا ہے وہ اس چیز کا سبب ہوتی جس کا وہ حاضر یعنی مشتری اول پر دعوی کر رہا ہے، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے اس لیے کہ مشتری ثانی جس چیز کا دعوی غائب یعنی بائع اول پر کر رہا ہے وہ سبب نہیں اس چیز کا جس کا وہ حاضر یعنی مشتری اول پر دعوی کر رہا ہے، اس لیے کہ غائب یعنی بائع اول پر اس بات کا دعوی ہے کہ عیب تمہارے پاس سے وجود میں آیا اور حاضر یعنی مشتری اول پر اس بات کا دعوی ہے کہ مبیع مشتری اول کی طرف قابل واپسی ہے ظاہر ہے بائع اول کے پاس وجود عیب کا ہونا اس بات کا سبب نہیں ہے کہ مشتری اول کو مبیع واپس لوٹا دی جائے کیونکہ مشتری اول کی طرف مبیع واپس لوٹانے کا سبب تو یہ ہے کہ عیب کا وجود مشتری اول کے پاس سے ہو۔

فإن قبضَ مشريَه وادَّعى عيباً لَم يُجبَر على دَفعِ ثمنِه حتى يُحلَّفَ بائعُه اويُقيمُ بينةً. فقولُه: "اويقيمُ" مرفوعٌ عطفٌ على قولِه: "لم يُجبَر" وليس عطفاً على قولِه: يُحلَّف بائعُه لانه حينئذٍ يكونُ اقامةُ البينةِ غايةٌ لعدمِ الجبرِ فان اَقامَ البينةَ ينتهي عدمُ الجبرِ فيلزَمُ الجبرُ على دفعِ الثمنِ عند اقامةِ البينةِ على العيبِ فالحاصلُ اَنَّ المشترى اذاادعى عيباً يقيمُ بينةً على دَعواه ويَرُدُّ وإن لَم يكُن له بينةٌيَحلِفُ بائعُه انه لا عيبَ وحينئذٍ يُجبَرُ على دَفعِ الثمنِ لا قبلَ الحلفِ فاحدُ الامرَينِ ثَابتٌ اِمَّا اقامةُ البينةِ على وجودِ العيبِ اوعدمُ الجبرِ على دفعِ الثمنِ حتى يَحلِفُ وإن نُصِبَ قولُه اويقيمَ فلَه وجهٌ وهواَن يكُونَ المرادُ بعدمِ الجبرِ على دفعِ الثمنِ عدمُ الجبرِ على دفعِه بشرطِ اَن يكُونَ الثمنُ واجباً بحكمِ البيعِ وهومغيًا..

بـا حـدِ الامـريـنِ اِمَّـا الحلفُ على اَنَّه لا عيبَ فحينئذٍ يُجبَرُ على دَفعِ الثمنِ او اقامةُ البينةِ على وجودِ العيبِ فحينئذٍ يفسخُ البيعُ و لا يبقى الثمنُ واجباً فينتهى عدمُ الجبرِ بشرطِ كونه واجباً .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اپنی خریدی ہوئی شے پر قبضہ کیا اور عیب کا دعوی کر دیا تو اس کو مجبور نہ کیا جائیگا اس کے ثمن کی ادئیگی پر حتی کہ اس کے بائع سے قسم لے لی جائے یا وہ مشتری بینہ قائم کر دے، پس مصنف کا قول ''او یقیم'' مرفوع ہے معطوف ہے مصنف کے قول ''لم یجبر'' پر اور اس کا عطف نہیں ہے مصنف کے قول ''یحلف بائعه'' پر اس لیے کہ اس وقت ہو جائیگا بینہ قائم کرنا غائت عدم جبر کی پس اگر بینہ قائم کر دے تو انتہاء ہو جائیگی عدم جبر کی، لہذا لازم آئیگا مجبور کرنا ادائیگی ثمن پر عیب پر بینہ کے قائم کرنے کیوقت، خلاصہ یہ کہ مشتری جب عیب کا دعوی کرے تو وہ قائم کرے بینہ اپنے دعوی پر اور (مبیع) واپس کر دے، اور اگر نہ ہو اس کے پاس بینہ تو اس کے بائع سے قسم لی جائیگی اس بات پر کہ کوئی عیب نہیں تھا اور اس وقت مجبور کیا جائیگا مشتری کو ادائیگی ثمن پر نہ کہ قسم سے پہلے، پس دو باتوں میں سے ایک بات ثابت ہے یا تو عیب کے وجود پر بینہ قائم کرنا یا ثمن کی ادائیگی پر مجبور نہ کرنا حتی کہ قسم لے لی جائے، اور اگر منصوب ہو مصنف کا قول ''او یقیم'' تو اس کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ ثمن کی ادائیگی پر مجبور نہ کرنے سے مراد مجبور نہ کرنا ہے ادائیگی پر اس شرط کے ساتھ کہ ثمن بیع کے حکم کے ساتھ واجب ہو اور یہ منتہی ہوگا دو امروں میں ایک کے ساتھ، یا قسم لینا اس بات پر کہ کوئی عیب نہیں تھا، اس وقت مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور کیا جائیگا، یا عیب کے وجود پر بینہ قائم کرنا تو اس وقت بیع فسخ ہو جائیگی اور ثمن واجب باقی نہیں رہیگا پس انتہا ہو جائیگی مجبور نہ کرنے کی ثمن کے واجب ہونے کی شرط کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(فان قبض... الخ) اگر کسی نے کوئی شے خریدی اور ابھی تک ثمن ادا نہ کیے مبیع پر قبضہ کر لیا، پھر عیب کا دعوی کیا تو اسکو کہا جائیگا کہ اپنے دعوی پر بینہ قائم کرو، اور اگر وہ قائم کر دے تو فبہا ورنہ بائع سے اس بات پر قسم لی جائیگی کہ میرے پاس سے یہ عیب نہیں تھا، اگر وہ قسم اٹھالے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا اس بات پر کہ وہ ثمن ادا کرے اور اگر بائع قسم کھانے سے انکار کر دے تو مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور نہ کیا جائیگا، اس لیے کہ مشتری نے جب عیب کا دعوی کر دیا تو گویا مبیع میں اپنے حق کے متعین ہونے کا انکار کیا، جب مشتری کا مبیع میں حق متعین نہیں ہے تو اس پر ثمن بھی واجب نہ ہوگا۔

(فقوله... الخ) یہ ''او یقیم'' کی ترکیب کا بیان ہے کہ اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں، ایک یہ ہے کہ اس کو مرفوع پڑھا جائے اور اسکا ''لم یجبر'' پر عطف کیا جائے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسکو منصوب پڑھیں اور اسکا ''یحلف'' پر عطف کریں، شارح کہتے ہیں کہ پہلا احتمال درست ہے اور دوسرا احتمال غلط ہے، اسلئے کہ اگر اس کا عطف ''یحلف'' پر ہو تو اس صورت میں عطف کی وجہ سے حتی جو کہ یحلف پر داخل ہے یقیم پر بھی مسلط ہوگا اور یحلف عدم جبر کی غائت ہے تو

یقیم بھی عدم جبر کی غائت ہوگی ،یعنی وجود عیب پر بینہ قائم کرنا یہ عدم جبر علی دفع الثمن کی غائت بن جائیگا اور معنی یہ ہوگا کہ مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور نہ کیا جائے حتیٰ کہ مشتری عیب پر بینہ قائم کردے جب مشتری عیب پر بینہ قائم کردیگا تو اس کو ادائیگی ثمن پر مجبور کیا جائیگا اور یہ خلاف مفروض ہے،اس لیے کہ عیب پر جب مشتری بینہ قائم کردیگا تو اس کو ادائیگی ثمن پر تو مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ بیع فسخ کردی جاتی ہے۔پس معلوم ہوا کہ'' او یقیم'' کو منصوب پڑھنا اور اس کا عطف یحلف پر کرنا غلط ہے۔

(فالحاصل... الخ) او یقیم کی ترکیب میں پہلے احتمال کے مطابق یہ متن کی وضاحت ہے کہ مشتری جب عیب کا دعوی کرے تو وہ اپنے دعوی پر بینہ قائم کرے اور مبیع واپس کردے،اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو بائع اس طرح قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم مبیع میں کوئی عیب نہیں ہے تو اب مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور کریں گے لیکن بائع کے قسم اٹھانے کے بعد نہ کہ پہلے۔

(فاحد الامرین... الخ) یہ ترکیب میں پہلے احتمال کے مطابق عبارت کا حاصل معنی ہے کہ او احد الامرین کے لیے آتا ہے جب یقیم کا عطف لم یجبر پر ہو تو دو باتوں میں سے ایک بات ثابت ہے یا تو مشتری کا عیب کے وجود پر بینہ قائم کرنا یا مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور نہ کرنا حتیٰ کہ بائع قسم اٹھالے۔

(وان نصب... الخ) یہاں سے شارح دوسرے احتمال کے مطابق عبارت کی توجیہ کرتے ہیں کہ اگر یقیم کو منصوب پڑھا جائے اور اس کا عطف یحلف پر ہو تب بھی درست ہے۔باقی رہا یہ سوال کہ اس صورت میں عدم جبر کی غائت اقامۃ بینہ بن جائیگی اور مطلب یہ ہوگا کہ جب مشتری وجود عیب پر بینہ قائم کردے تو اس کو ادائیگی ثمن پر مجبور کیا جائیگا اور ظاہر ہے کہ یہ ٹھیک نہیں ہے،تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم جبر سے مراد عدم جبر بشرط وجوب الثمن بحکم البیع ہے معنی یہ ہے کہ مشتری کو ادائیگی ثمن پر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ثمن بحکم البیع واجب ہو مجبور نہ کیا جائیگا حتی کہ دو باتوں میں کوئی ایک بات پائی جائے ،یا تو بائع اس بات پر قسم کھالے کہ کوئی عیب نہیں تھا تو اب مشتری کو ادائیگی پر مجبور کریں گے ،یا پھر مشتری وجود عیب پر بینہ قائم کرے تو اب بیع فسخ ہو جائیگی اور ثمن واجب نہ رہیگا تو عدم جبر بشرط وجوب الثمن بحکم البیع کی انتہاء ہو جائیگی یعنی اب مشتری کو اقامت بینہ کے بعد ثمن کی ادائیگی پر،درآنحالیکہ وہ واجب ہو بحکم البیع،مجبور نہ کیا جائیگا،فلا اشکال۔

وعندَ غیبةِ شهودِه دُفِعَ الثمنُ اِن حَلفَ بائعُه ولزِمَ عیبُه اِن نَکَلَ ای اِن قَالَ المشتری شُهودِی غُیَّبٌ دفع الثمنَ اِن حلف بائعُه اَن لا عیبَ واِن نکل البائعُ ثبتَ العیبُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس کے گواہوں کے غائب ہونے کے وقت ثمن دے دیئے جائیں گے اگر اس کا بائع قسم اٹھالے،اور اس کا عیب لازم ہو جائیگا اگر قسم سے انکار کردے،یعنی اگر مشتری نے کہا میرے گواہ غائب ہیں تو ثمن ادا کیے جائیں گے،اگر اس کا بائع قسم

اٹھاتا ہےاس بات پر کہ کوئی عیب نہیں ،اور اگر بائع قسم سے انکار کردے تو عیب ثابت ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وعند... الخ) مشتری نے مبیع میں عیب کا دعوی کیا، جب اس سے بینہ طلب کی گئی تو اس نے کہا کہ میرے گواہ غائب ہیں مثلاً شام میں ہیں، تو ان گواہوں کے آنے کا انتظار نہ کیا جائے گا بلکہ بائع کو یوں کہا جائے گا کہ قسم اٹھالے اس بات پر کہ عیب نہیں ہے، اگر وہ قسم اٹھالے تو مشتری ثمن ادا کرے گا اور اگر وہ قسم سے انکار کردے تو اب عیب ثابت ہو جائے گا۔ لہٰذا مبیع واپس کی جائیگی ، اگر بائع عدم عیب پر قسم اٹھالے تو مشتری ثمن اس لیے ادا کریگا کہ اگر مشتری کے گواہوں کا انتظار کیا جائے تو اس میں بائع کا ضرر ہے اور ادائیگی ثمن میں اگر چہ مشتری کا ضرر ہے لیکن زیادہ ضرر نہیں ہے اس لیے کہ مشتری کے جب گواہ آجائیں گے اور عیب کے وجود پر گواہی دیں گے تو مشتری مبیع واپس کر کے اپنا ثمن واپس لے سکتا ہے، اور اگر بائع قسم سے انکار کردے تو عیب اس لیے ثابت ہو جائیگا کہ اگر بائع قسم سے انکار کردے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مبیع میں عیب ثابت ہے۔

فـانِ ادّعی اباقه اَقامَ بینةً او لاً اَنّه ابقَ عنده ثم حُلِّفَ بائعُه باللّٰهِ لقد باعَه وسلَّمه وماابَقَ قطُّ او باللّٰهِ مـالـه حـقُ الرَّدِ علیک مَن دعوی هذه اوباللّٰهِ ماابقَ عندک قطُّ لا باللّٰهِ لقد باعَه ومابه هذاالعیبُ ولا باللّٰهِ لقد باعَه وسلَّمه ومابه هذا العیبُ انما لم یُحَلَّف بهذین الطریقینِ اِذ فی الاولِ یُمکِنُ اَن لا یکونَ العیبُ وقتَ البیعِ فیَحدِثُ بعدَ البیعِ قبلَ التسلیمِ وعلی هذا التقدیرِ للمشتری حقُّ الردِ ایضاً واَمَّا فی الثانـی فَلِاَ نَّ البـائـعَ یُـمـکـنُ ان یُـؤوِّلَ کـلامَه بان یکونَ المرادُ اَنَّ العیبَ لم یکن موجوداً عند البیعِ والتسـلیم بِمعنی ان وجودَ العیبِ عندَ کلِ واحدٍ منهما منتفٍ فیُمکِنُ اَنّه کانَ موجوداً عند التسلیم لا البیعِ فـان قـلـتَ هـذاالاحتـمالُ ثابتٌ فی قولِه لقد باعه وسلَّمه وما ابق قطُّ ای وُجِدَ کلُ واحدٍ منهما ومـاابق عندَ وجودِ کلِّ واحدٍ فیُمکِنُ انه قد ابَق عند وجودِ التسلیمِ لا البیعِ قلتُ کلمةُ قطُّ تُنافِی هذا المعنی لانَهاموضوعةٌ لعمومِ السلبِ فی الماضی وذالکَ المعنی هو سلبُ العمومِ .

﴿ترجمه﴾

پس اگر دعوی کیا غلام کے بھاگ جانے کا تو اولاً اس بات پر بینہ قائم کرے کہ وہ اس کے پاس سے بھاگ گیا ہے، پھر اسکے بائع سے قسم لی جائے کہ اللہ کی قسم اس نے اسے بیچا اور اسے حوالے کیا حالانکہ یہ کبھی نہیں بھاگا ، یا اللہ کی قسم اس (مشتری) کیلئے کوئی حق نہیں تجھ پر واپس لوٹانے کا اپنے اس دعوی کی وجہ سے، یا اللہ کی قسم یہ تیرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا ، نہ کہ اللہ کی قسم اس نے اسے بیچا حالانکہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، اور نہ اللہ کی قسم اس نے اسے بیچا اور حوالے کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، نہیں ہے سوائے اس کے کہ حلف نہیں لیا جائیگا ان دوطریقوں کے ساتھ اس لیے کہ پہلی صورت میں ممکن ہے کہ عیب بیع کے وقت

نہ ہو پس پیدا ہو جائے بیع کے وقت سپردگی سے پہلے اور اس تقدیر پر بھی مشتری کو واپسی کا حق ہوتا ہے، اور بہر حال دوسری صورت میں پس اسلئے کہ بائع ممکن ہے کہ وہ اپنے کلام میں تاویل کرے بایں طور کہ مراد یہ ہو کہ عیب، بیع اور سپردگی کے وقت موجود نہیں تھا بایں معنی کہ عیب کا وجود ان دونوں کے وقت منتفی تھا پس ممکن ہے کہ وہ سپردگی کے وقت موجود ہو نہ کہ بیع کے وقت، پس اگر تم کہو کہ یہ احتمال ثابت ہے مصنفؒ کے اس قول ''لقد باعه وسلمه ومابق قط'' میں یعنی پائی گئی ان دونوں (بیع اور تسلیم) میں ہر ایک چیز حالانکہ یہ نہیں بھاگا ان میں ہر ایک کے وجود کے وقت پس ممکن ہے کہ وہ تحقیق بھاگا ہو تسلیم کے وقت نہ کہ بیع کے وقت، تو میں کہوں گا کہ کلمہ قط اس معنی کے منافی ہے اسلئے کہ قط موضوع ہے ماضی میں عموم سلب کے لیے اور وہ معنی سلب العموم کا ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان ادعی... الخ) مشتری نے غلام خریدا اور پھر دعوی کیا کہ وہ غلام بھاگ گیا ہے تو پہلے تو مشتری بینہ قائم کرے اس بات پر کہ وہ غلام مجھ سے بھاگ گیا ہے، پھر اسکے بعد بائع سے قسم اٹھائی جائیگی، شارح نے قسم کے پانچ طریقے ذکر کیے ہیں اور کہا کہ تین طریقے درست ہیں اور دو طریقوں سے قسم نہیں لی جائیگی، وہ تین طریقے جو درست ہیں یہ ہیں: پہلا طریقہ یہ ہے کہ کہے: **باللّٰہ لقد بعت وسلمت ومابق قط** کہ اللہ کی قسم میں نے بیچا اور سپرد کیا اور وہ کبھی نہیں بھاگا، اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کہے: **باللّٰہ ماللمشتری هذا حق الرد علی من دعواه** کہ اللہ کی قسم اس مشتری کیلئے مجھ پر اس غلام کو لوٹانے کا حق اپنے اس دعوی کیوجہ سے نہیں ہے، اور تیسرا طریقہ ہے کہ کہے: **بالله مابق عند المشتری هذا قط** کہ اللہ کی قسم یہ غلام اس مشتری سے کبھی نہیں بھاگا، اور جو طریقے درست نہیں وہ یہ ہیں ایک یہ ہے کہ کہے: **باللّٰہ لقد بعت وما به هذا لعیب** کہ اللہ کی قسم میں نے بیچا اس حال میں کہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کہے: **لقد بعت و سلمت وما به هذا العیب** کہ میں نے بیچا اور سپرد کیا اس حال میں کہ اس میں یہ عیب نہیں تھا۔

ان آخری دو طریقوں کے ساتھ تحلیف کیوں درست نہیں، اس کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ بسا اوقات عیب بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن تسلیم مبیع یعنی مبیع کی سپردگی کے وقت پیدا ہو جاتا ہے، اور مشتری جس طرح اس عیب کی وجہ سے مبیع واپس کر سکتا ہے جو عیب بیع کے وقت ہو اسی طرح اس عیب کی وجہ سے بھی مبیع واپس کر سکتا ہے جو تسلیم (مبیع کی سپردگی) کے وقت پیدا ہو، اب ہم کہتے ہیں کہ پہلا طریقہ اس لیے درست نہیں کہ جب اس بائع نے کہا: **بعت ومابه هذا لعیب** کہ میں نے بیچا اس حال میں کہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، تو ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی اس قسم میں سچا ہو کہ بیع کے وقت عیب نہیں تھا لیکن ہو سکتا ہے کہ تسلیم (مبیع کی سپردگی) کیوقت عیب پیدا ہو گیا ہو حالانکہ اس صورت میں بھی واپسی کا خیار ہوتا ہے، پس اگر بائع اس طریقے سے قسم اٹھائے اور اس کی قسم کو معتبر مان لیا جائے مشتری مبیع واپس نہیں کر سکے گا ظاہر ہے اس میں مشتری کا ضرر ہے، لہذا یہ طریقہ

درست نہیں ہے، اور دوسرا طریقہ اس لیے درست نہیں کہ جب بائع نے کہا: **بعت وسلمت وما به هذا لعيب** کہ میں نے بیچا اور تسلیم کیا درآنحالیکہ اس میں یہ عیب نہ تھا، تو بائع اپنی کلام کی تاویل کرسکتا ہے اور کہہ سکتا ہے کہ میرے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ یہ عیب بیع اور تسلیم دونوں کے وقت موجود نہ تھا، تو ہوسکتا ہے یہ بات ٹھیک ہو کہ بیع اور تسلیم دونوں کیوقت یہ عیب نہ ہو ہاں تسلیم کے وقت یہ عیب ہو اور بیع کے وقت نہ ہو اور ایسے حال میں بھی واپسی کا خیار ہوتا ہے پس اگر بائع اس طریقے سے قسم آٹھالے اور اس کی قسم کا عتبار بھی کرلیا جائے تو مشتری مبیع واپس نہیں کرسکے گا، ظاہر ہے اسمیں بھی مشتری کا ضرر ہے لہٰذا یہ طریقہ بھی درست نہیں ہے، اور پہلے تین طریقوں میں چونکہ بائع کی طرف سے دھوکہ اور غلطی کا احتمال نہیں ہے اس لیے وہ درست ہیں۔

(فان قلت... الخ) یہ ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ بعینہ یہی احتمال کہ شاید عیب تسلیم کے وقت ہو بیع کے وقت نہ ہو، پہلے احتمال میں یعنی **لقد بعت وسلمت وما ابق قط** میں بھی پایا جاتا ہے کہ اس کا معنی ہے میں نے بیچا اور سپرد کیا اور بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا، بلکہ یہ عیب فقط تسلیم کے وقت ہو بیع کیوقت نہ ہو تو چاہیے کہ یہ طریقہ بھی جائز نہ ہو، تو شارح نے اسکا جواب دیا کہ کلمہ قط اس معنی کے منافی ہے جو آپ نے بیان کیا، اس لیے کہ یہ ماضی میں **عموم السلب** کے لیے موضوع ہے، تو اب اس کا معنی یہ ہوا میں نے بیچا اور سپرد کیا درآنحالیکہ یہ غلام بیع اور تسلیم میں سے کسی وقت نہیں بھاگا اب اس صورت میں کوئی قباحت نہیں، اور آپ نے جو معنی بیان کیا ہے وہ **سلب العموم** والا ہے کہ میں نے بیچا اور سپرد کیا درآنحالیکہ یہ عیب دونوں کے وقت موجود نہ تھا یعنی احتمال ہے کہ صرف مبیع کی سپردگی کے وقت یہ عیب موجود تھا حالانکہ کلمہ قط اس کے لیے موضوع نہیں ہے۔

> وعندَ عدمِ بينةِ المشترى على العيبِ عنده يُحَلَّفُ بائعُه عنده اَنَّه ما تَعلَمُ اَنَّه ابق عنده واختلفوا على قولِ ابى حنيفةؒ قد ذُكِرَ اَنَّ المشترى اَقامَ بينةً اولًا اَنَّه ابقَ عنده فَاِن لم تكُن له بينةً يُحلَّفُ البائعُ عندهما اِنَّكَ ماتَعلَمُ اَنَّه اَبَقَ عندَ المشترى لقولِه عليه السلام: البينةُ على المدعى واليمينُ على من انكرَ. فكلُّ شئٍ يَثبتُ بالبينةِ فعند العجزِ عنهايَتوَجَّهُ اليمينُ على المنكرِ واختلفَ المشائخُ على قولِ ابى حنيفةؒ ووجهُ عدمِ الاستحلافِ انَّ اليمينَ لا يتوجهُ الا على الخصمِ ولا يصيرُ خصماً الا بعدَ قيامِ العيبِ عنده فلا يُمكنُ اثباتُ هذا بالحلفِ لاَنَّه دورٌ اَمَّا البينةُ فقد تُقامُ لِيصيرَ خصماً لكن لا يَحلِفُ ليصيرَ خصماً والفرقُ اَنَّ وجوبَ الحلفِ ضررٌ فاذا لم يكُن خصماً فلا وجهَ لالزامِ الضررِ عليه بخلافِ اقامةِ البينةِ اذالمُدَّعى مُختارٌ فى اقامتِها فهى اهوَنُ من الزامِ الضررِ عليه فجُعل اقامةُ البينة طريقاً لاثباتِ كونِه خصماً لا التحليفُ .

﴿ترجمہ﴾

اور مشتری کے بینہ کے نہ ہونے کے وقت مشتری کے پاس عیب پر اس کے بائع سے قسم لی جائیگی صاحبین کے نزدیک

کہ تم نہیں جانتے کہ وہ غلام اس (مشتری) کے پاس بھاگا ہے، اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے امام صاحب کے قول پر، تحقیق ذکر کیا گیا کہ مشتری اولاً اس بات پر بینہ قائم کرے کہ کہ وہ اسکے پاس سے بھاگا ہے، پس اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو بائع سے قسم لی جائیگی صاحبین کے نزدیک کہ تم نہیں جانتے کہ وہ مشتری کے پاس سے بھاگا ہے بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ بینہ مدعی پر ہوتا ہے اور یمین اس پر ہوتی ہے جو انکار کرے۔ پس ہر وہ چیز جو بینہ سے ثابت ہو پس اس سے عاجز ہونے کے وقت یمین منکر پر متوجہ ہوتی ہے، اور مشائخ نے امام صاحب کے قول پر اختلاف کیا ہے، قسم نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ یمین متوجہ نہیں ہوتی مگر خصم پر اور بائع خصم نہیں ہوگا مگر مشتری کے پاس عیب کے قیام کے بعد پس ممکن نہیں ہوگا اس کو خصم ثابت کرنا قسم کیساتھ اسلئے کہ یہ دور ہے بہر حال بینہ پس تحقیق قائم کی جاتی ہے تاکہ وہ خصم بن جائے لیکن قسم نہیں لی جائیگی پس وہ خصم بن جائیگا اور فرق یہ ہے کہ قسم کو واجب کرنا ضرر ہے پس جب وہ خصم نہیں ہے تو کوئی وجہ نہیں اس پر ضرر کو لازم کرنے کی، بخلاف بینہ قائم کرنے کے کیونکہ مختار ہوتا ہے اس کو قائم کرنے میں پس اقامت بینہ آسان ہے اس پر ضرر لازم کرنے سے پس بنایا جائیگا اقامۃ بینہ کو طریقہ بائع کو خصم ثابت کرنے کے لیے نہ کہ قسم لینے کو۔

﴿توضیح﴾

(وعند... الخ) اگر مسئلہ مذکورہ میں مشتری کے پاس بینہ نہ ہو اس بات پر کہ وہ غلام مجھ سے بھاگ گیا ہے تو صاحبین کے قول کے مطابق بائع یوں قسم اٹھائیگا کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ وہ غلام مشتری سے بھاگ گیا ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: **البینة علی المدعی والیمین علی من انکر** وجہ استدلال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو بینہ سے ثابت ہو جب مدعی اس کو بینہ سے ثابت کرنے سے عاجز آجائے تو منکر پر یمین متوجہ ہوتی ہے اور یہاں بھی ایسا ہے کہ مشتری وجود عیب کا مدعی ہے وہ بینہ کے ساتھ عیب کو ثابت کرنے سے عاجز ہے لہٰذا بائع سے قسم لی جائیگی کیونکہ وہ منکر ہے۔ البتہ امام صاحب کا مذہب کیا ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ان کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے کہ بائع سے قسم لی جائیگی اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا قول یہ ہے کہ بائع سے قسم نہیں لی جائیگی۔

(ووجه... الخ) امام صاحب کا یہ قول کہ بائع قسم اٹھائے اس قول کی توجیہ کی توضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کی توجیہ وہی ہے جو صاحبین کی طرف سے شارح نے پیچھے بیان کی ہے، اس لیے شارح امام صاحب کے اس قول کی کہ بائع قسم نہ اٹھائے، کیوجہ بیان کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ حلف خصم سے لیا جاتا ہے اور بائع خصم نہیں ہے لہٰذا اس سے حلف نہیں لیا جائیگا۔ باقی رہی یہ بات کہ بائع خصم کیوں نہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بائع اس وقت خصم ہوگا جب مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہو اور ثبوت عیب کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں ۱۔ مشتری بینہ قائم کرے ۲۔ بائع کو کہا جائے کہ قسم اٹھاؤ اور وہ قسم سے انکار کردے، اور یہاں دونوں صورتیں ممکن نہیں، پہلی صورت تو اس لیے ممکن نہیں ہے کہ صورت مذکورہ میں مشتری بینہ سے عاجز ہے اور دوسری صورت میں اس لیے جائز نہیں کہ اس صورت میں دور لازم آئیگا وہ اس طرح کہ اگر یہ کہا جائے کہ عیب کا ثبوت اس وقت ہوگا

جب بائع قسم سے انکار کر دے تو وجود عیب بائع کے حلف پر موقوف ہوگا اور بائع کا حلف مشتری کے دعوی پر موقوف ہے اور مشتری کا دعوی وجود عیب پر موقوف ہے، تو وجود عیب وجود عیب پر موقوف ہوا اور یہ دور ہے لہذا بائع سے قسم نہیں لی جائیگی۔

(واما البینة... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب بائع خصم نہیں ہے تو مشتری مدعی نہ ہوا تو مشتری پر بینہ کیوں لازم کی گئی؟ اس لیے کہ بینہ تو مدعی پر لازم ہوتی ہے، تو اس کا جواب دیا کہ مشتری پر جو بینہ لازم کی گئی ہے تو وہ مشتری کے دعوی کو ثابت کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ بائع کو خصم ثابت کرنے کے لیے ہے تاکہ بینہ کے بعد بائع خصم بن جائے اور پھر قسم اٹھائے۔

(لکن ل...ا الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ بائع کو خصم بنانے کے لیے یہ کہا گیا کہ مشتری بینہ قائم کرے اس کو خصم بنانے کے لیے یہ کیوں نہ کہا گیا کہ وہ قسم اٹھائے؟ تو اس کا جواب دیا کہ تحلیف کو اختیار نہیں کیا گیا اس لیے کہ اقامت بینہ اور تحلیف میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ اگر بائع پر حلف کو واجب کریں تو بائع کا ضرر ہے اور اگر مشتری پر بینہ کو لازم کریں تو مشتری کا کوئی ضرر نہیں، تحلیف کی صورت میں بائع کا ضرر اس لیے ہے کہ اگر بائع پر قسم کو لازم کیا جائے یا وہ خود عیب کا اقرار کرے تو اس کے لیے مشتری سے فرار ممکن نہیں اب بائع مشتری سے جان نہیں چھڑا سکے گا بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ مبیع واپس لے لے اور مشتری کو اس کا ثمن واپس کر دے، اور بینہ مشتری پر واجب کرنے کی صورت میں اس کے لیے ضرر اس لیے نہیں ہے کہ وہ مشتری کے اپنے اختیار میں ہے چاہے تو بینہ قائم کرے چاہے تو بالکل دعوی چھوڑ دے تو اسکے ذمہ بینہ کا ہونا اس پر کوئی الزام نہیں ہے بلکہ اس نے خود التزام کیا ہے، جب تحلیف کی صورت میں بائع کا ضرر ہے اور اقامت بینہ میں مشتری کا کوئی ضرر نہیں اس لیے بائع کو خصم بنانے کے لیے اقامت بینہ کو اختیار کیا گیا۔ اور تحلیف کو اختیار نہیں کیا گیا اس لیے کہ اقامت بینہ کی مشقت الزام ضرر سے آسان ہے۔

ولو قالَ البائعُ بعد التقابضِ: بعتُکَ هذاالمعيبَ معَ آخرَ وقال المشترى: بل هذا وحدَه فالقولُ له اى اذا ظهَر فى المبيعِ بعد التقابضِ عيبٌ فيَرُدُّ المشترى ويطلُبُ الثمنَ فيقولُ البائعُ: هذا الثمنُ مقابلٌ بهذا الشئ مع شئٍ آخرَ ويقولُ المشترى بل هو: مقابلٌ بهذا الشئ وحدَه فالقولُ له معَ اليمينِ لانَّ الاختلافَ وقعَ فى مقدارِ المقبوضِ فالقولُ للقابضِ كما فى الغصبِ وكذا اذا اتفَقا فى قدرِ المبيعِ واختلفَا فى المقبوضِ اى اتفقا فى ان المبيعَ شيْانِ واختلفا فى المقبوضِ فقال المشترى قبضتُ احدَهُما فقط وقالَ البائعُ بل قبضتَهما فالقولُ للمشترى على مامرَّ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر بائع نے کہا باہمی قبضے کے بعد: میں نے تمہیں یہ عیب دار چیز فروخت کی تھی دوسری شے کے ساتھ، اور مشتری

نے کہا بلکہ تم نے فقط یہی فروخت کی تھی تو قول اسی کا معتبر ہوگا۔ یعنی جب مبیع میں تقابض کے بعد عیب ظاہر ہو جائے پس مشتری اسے واپس کرے اور ثمن کا مطالبہ کرے پھر بائع یہ کہے کہ یہ ثمن اس شے کے مقابلے میں ہیں دوسری شے کے ساتھ اور مشتری یہ کہے کہ بلکہ یہ ثمن اسی شے کے مقابلے میں ہیں تو قول اسی کا معتبر ہوگا یمین کے ساتھ اس لیے کہ اختلاف واقع ہو گیا ہے مقبوض کی مقدار میں تو قول قابض کا معتبر ہوگا جیسا کہ غصب میں۔ اور اسی طرح حال ہوگا جب دونوں متفق ہو جائیں مبیع کی مقدار میں اور اختلاف کریں مقبوض میں یعنی اتفاق کر لیا اس بات میں کہ مبیع دو چیزیں تھیں اور مقبوض میں اختلاف کیا پس مشتری نے کہا میں نے فقط ایک پر قبضہ کیا تھا، اور بائع نے کہا بلکہ تم نے دو پر قبضہ کیا تھا تو قول مشتری کا ہوگا جیسا کہ گزرا۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) مشتری نے مبیع پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا اس کے بعد مشتری کے پاس مبیع میں عیب ظاہر ہو گیا چنانچہ وہ مبیع کو واپس کرنا چاہتا ہے تاکہ اپنا ثمن بائع سے وصول کرے، اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تمہیں وہ مبیع جو عیب دار ہے، تمہیں دوسری چیز سمیت بیچی تھی لہٰذا وہ ثمن دو چیزوں کے مقابلے میں ہے جبکہ مشتری کہتا ہے کہ تم نے مجھے فقط عیب دار مبیع فروخت کی تھی لہٰذا ثمن فقط اسکے مقابلے میں ہے، دراصل بائع کا مقصد یہ ہے کہ وہ کم ثمن واپس کرے اور مشتری پورا ثمن واپس لینا چاہتا ہے، تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ یہاں اس چیز کی مقدار میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہے جس پر قبضہ کیا گیا ہے، بائع کہتا ہے کہ تمہارے قبضہ میں دو چیزیں ہیں اور مشتری کہتا ہے کہ میرے قبضہ میں ایک چیز ہے اور مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو بات قابض کی معتبر ہوتی ہے، چونکہ قابض مشتری ہے لہٰذا اس کا قول معتبر ہوگا۔

(کما فی... الخ) یہ پچھلے مسئلے کی نظیر ہے کہ ایک آدمی غاصب ہے، مالک نے دعویٰ کیا کہ تم نے دو غلام غصب کیے ہیں اور غاصب کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام غصب کیا ہے، تو غاصب کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ یہاں مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے لہٰذا غاصب کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ وہ قابض ہے۔

(وکذا... الخ) اگر بائع اور مشتری کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مبیع دو چیزیں ہیں، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ مشتری نے دو پر قبضہ کیا ہے یا ایک پر، بائع کہتا ہے کہ تم نے دو پر قبضہ کیا ہے جبکہ مشتری کہتا ہے کہ میں نے ایک پر قبضہ کیا ہے تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی، اس لیے کہ وہ قابض ہے تو یہاں اختلاف مقدار مقبوض میں ہے اور اس جیسی صورتحال میں قابض کی بات معتبر ہوتی ہے۔

ولـو اشتـرى عبـدَينِ صفقةً وقبضَ احدَهُما ووَجد به اوبالآخَرِ عيبًا اخَذَهما اورَدَّهما ولو قبضَهما رَدَّ الـمعيـبَ خاصـةً لان الصفقةَ انما تَتِمُّ بالقبضِ فقبل القبضِ لا يجوزُ تفريقُ الصفقةِ وبعدَ القبضِ يجوزُ وكيليٌ اووزنيٌ قبضَ اِن وَجَدَ ببعضِه عيبًا رَدَّ كُلَّه اواَخَذَه لانَّه اذا كانَ من جنسٍ واحدٍ فهو كشئٍ واحدٍ وقيلَ: هذا اذا كانَ في وعاءٍ واحدٍ حتى لو كانَ في وعائينِ فهو بمنزلةِ عبدينِ فيَرُد الوعاءَ الذى فيه المعيب.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر دو غلام خریدے ایک ہی عقد میں اور ان میں سے فقط ایک پر قبضہ کیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب کو موجود پایا تو ان دونوں کو لے لے یا دونوں واپس کر دے، اور اگر دونوں پر قبضہ کر لیا تھا تو خاص طور پر عیب دار واپس کر دے اس لیے کہ سودا جز یں نیست کہ تام ہو جاتا ہے قبضہ کے ساتھ، پس قبضہ سے پہلے سودے کو متفرق کرنا جائز نہ ہوگا اور قبضہ کے بعد جائز ہوگا۔ اور کیلی اور وزنی چیز جس پر قبضہ ہو گیا اگر اس کے بعض میں عیب پایا تو ساری واپس کر دے یا ساری لے لے اس لیے کہ جب وہ جنس واحد سے ہو تو شے واحد کی طرح ہوتی ہے اور بعض نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ ایک برتن میں ہو حتی کہ اگر وہ دو برتنوں میں ہو تو وہ بمنزلہ دو غلاموں کے ہے لہٰذا وہ برتن واپس کر دے جس میں عیب دار مبیع ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اشتری... الخ) کسی نے دو غلام ایک ہی عقد میں خریدے اور ایک پر قبضہ کیا دوسرے پر نہیں کیا اسکے بعد اسکو ایک غلام میں عیب نظر آیا، خواہ وہ غلام وہی ہو جس پر اس نے قبضہ کیا ہے یا دوسرا ہو تو اس صورت میں یا تو مشتری دونوں غلام اپنے پاس رکھے یا دونوں واپس کرے ایسا نہیں کر سکتا کہ فقط عیب دار غلام واپس کرے اور دوسرا اپنے پاس رکھے، اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے دو غلاموں کو خرید کر دونوں پر قبضہ کیا اور پھر ایک میں عیب نظر آیا تو اب فقط عیب دار غلام واپس کریگا۔

ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کی وجہ جاننے سے پہلے تین باتیں سمجھنی چاہئیں۔(۱) عقد اس وقت تام ہوتا ہے جب مکمل مبیع پر قبضہ کر لیا جائے قبضہ سے پہلے عقد تام نہیں ہوتا۔(۲) اگر مبیع متعدد چیزیں ہوں اور مشتری ایک مبیع واپس کرے تو **تفریق الصفقه** ہے (**تفریق الصفقه** کا معنی ہے سودے کا متفرق ہو جانا مثلاً مبیع متعدد اشیاء ہوں اور پھر مشتری ایک چیز میں بیع لازم سمجھتے ہوئے اپنے پاس رکھے اور باقی بائع کو واپس کر دے)۔ (۳) **تفریق الصفقه** عقد کے تام ہونے کے بعد جائز ہے اور عقد کے تام ہونے سے پہلے جائز نہیں، اب فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں چونکہ دونوں غلاموں پر قبضہ نہیں کیا تھا تو عقد تام نہ ہوا پس اگر ایک غلام واپس کریگا تو **تفریق الصفقه** عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں لہٰذا دونوں غلام واپس کرے یا دونوں اپنے پاس رکھے، اور دوسری صورت میں اسنے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا۔ لہٰذا عقد تام ہو گیا پس اگر ایک غلام واپس کرے تو یہ **تفریق الصفقه** عقد کے تام ہونے کے بعد ہے جو کہ جائز ہے لہٰذا ایک غلام جو کہ عیب دار ہے واپس کریگا۔

(وکیلی... الخ) کیلی یا وزنی چیز خریدی پھر قبضہ کر لیا پھر اسکے بعض میں عیب ظاہر ہو گیا تو اب یا تو ساری مبیع واپس کرے یا ساری اپنے پاس رکھے، ایسا نہیں کر سکتا کہ فقط عیب دار واپس کرے، اس لیے کہ وہ کیلی یا وزنی ایک ہی جنس سے ہے مثلاً فقط گندم ہے یا فقط جو ہے اور کیلی چیز جب جنس واحد سے ہو تو وہ شئے واحد کی طرح ہوتی ہے۔ لہٰذا اگر اپنے

پاس رکھے گا تو ساری رکھے گا، اور اگر واپس کریگا تو ساری واپس کریگا۔ ہاں اگر وہ کیلی یا وزنی دوجنسوں سے ہو مثلاً ایک کر گندم ہے اور ایک کر جو ہے تو گندم میں مثلاً عیب نظر آیا تو اسکا حکم دوغلاموں والا ہے جیسا کہ اوپر گزرا کہ اگر دونوں پر قبضہ کرلیا تو تفریق جائز ہے ورنہ نہیں یعنی اگر قبضہ کرلیا ہو تو فقط گندم واپس کرسکتا ہے اور اگر قبضہ نہیں کیا تو دونوں واپس کرے یا دونوں اپنے پاس رکھے۔

(وقیل... الخ) بعض حضرات کا فتوی نقل کرتے ہیں کہ یہ تفصیل مذکور کہ ساری کیلی یا وزنی چیز واپس کرے یا ساری اپنے پاس رکھے، اس وقت ہے جب وہ کیلی یا وزنی چیز ایک ہی ظرف میں ہو اور اگر دوظرفوں میں ہو اور ایک ظرف میں عیب ظاہر ہو تو اب فقط عیب دار واپس کریگا، لیکن یہ درست نہیں بلکہ وہ چیز اگر جنس واحد سے ہو تو شے واحد ہوگی خواہ ظرف ایک ہو یا متعدد، اس لیے کہ ظرف کا اس میں کوئی اثر نہیں ہے لہٰذا تفریق جائز نہ ہوگی بلکہ کل مبیع واپس کرے یا کل مبیع اپنے پاس رکھے۔

ولَو استُحِقَّ بعضُه لَم یَرُدَّ باقیَه بخلافِ الثوبِ لانه لا یَضُره التبعیضُ والاستحقاقُ لا یمنعُ تمامَ الصفقةِ لان تمامَها برضاء العاقدینِ وهذا بعدَ القبضِ اما لو استُحِقَّ البعضُ قبلَ القبضِ فللمشتری حقُ الفسخِ فی الباقی لتفریقِ الصفقةِ قبل التمامِ اَمَّا فی الثوبِ فالتبعیضُ یضُرُّه فله الخیارُ فی الباقی.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اس کے بعض کا استحقاق ہو گیا تو اس کے باقی کو واپس نہ لوٹائے بخلاف کپڑے کے، اس لیے کہ اس کے لیے تبعیض (حصہ حصہ کرنا) نقصان دہ نہیں ہے اور استحقاق سودے کے تام ہونے سے مانع نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کا تام ہونا عاقدین کی رضاء کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ تفصیل قبضے کے بعد ہے اور اگر بعض کا استحقاق ہو گیا قبضے سے پہلے تو مشتری کو فسخ کا حق ہوگا بوجہ سودے کے متفرق ہو جانے کے تام ہونے سے پہلے۔ بہر حال کپڑے میں پس تبعیض اس کے لیے مضر ہے لہٰذا اس کو باقی میں خیار ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو استحق... الخ) کسی نے کیلی یا وزنی چیز خریدی اور اسپر قبضہ کرلیا پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو وہ بعض اس مستحق کو دے دیا گیا اب جو باقی بچا ہے اس کو مشتری واپس نہیں کرسکتا، اور اگر کپڑا خریدا اس پر قبضہ کرلیا پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا وہ بعض کپڑا اس مستحق کو دے دیا گیا تو باقی ماندہ کپڑا مشتری واپس کرسکتا ہے، ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب مستحق کو استحقاق کی وجہ سے بعض مبیع دے دی گئی تو مبیع میں تنقیص اور تبعیض پیدا ہو گئی یعنی مبیع تقسیم ہو گئی اور یہ تبعیض کیلی یا وزنی شے کے لیے نقصان دہ نہیں ہے کپڑے کے لیے نقصان دہ ہے پس کیلی یا وزنی شے میں استحقاق کی وجہ سے

مشتری کو کوئی نقصان نہیں لہٰذا، وہاں اسے باقی کو واپس کرنے کا خیار نہ ہوگا۔ اور کپڑے میں استحقاق کی وجہ سے مشتری کو نقصان ہے اس لیے باقی ماندہ کپڑا واپس کرنے کا اسے خیار حاصل ہوگا۔

(والاستحقاق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ کیلی یا وزنی شے میں بھی مشتری کو بعض کے استحقاق کے بعد باقی چیز واپس کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے اس لیے کہ مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے صفقہ متفرق ہو چکا ہے اور عقد کے تام ہونے سے پہلے مشتری پر اگر سودا متفرق ہو جائے تو وہ عقد کو ختم کر کے مبیع واپس کر سکتا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے تفرق صفقہ کیسے ہو گیا ہے تو وہ اس طرح کہ عقد، مستحق کی رضاء کے ساتھ تام ہوتا ہے اور یہاں مستحق بیع پر راضی نہیں تھا، اسی لیے تو اس نے بعض مبیع جس پر اس کا استحقاق تھا مشتری سے واپس لے لی ہے پس عقد تام نہ ہوا تھا کہ مشتری سے بعض مبیع کو واپس لے لیا گیا۔ تو مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے سودا متفرق ہو گیا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ استحقاق تمام عقد سے مانع نہیں اس لیے کہ عقد عاقدین کی رضامندی کے ساتھ تام ہوتا ہے نہ کہ مالک یعنی مستحق کی رضاء کے ساتھ اور عاقدین راضی تھے جب عاقدین راضی تھے تو عقد تام ہو گیا اس کے بعد مشتری سے بعض مبیع کو واپس لے لیا گیا اور مستحق کو دے دی گئی لہٰذا مشتری پر تفرق صفقہ عقد کے تام ہونے کے بعد ہوا، نہ کہ عقد کے تام ہونے سے پہلے۔ فلا اشکال

(وهذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب مبیع پر قبضہ کر چکا ہو، لیکن اگر مشتری نے ابھی تک مبیع پر قبضہ نہیں کیا اور استحقاق بعض مبیع میں ثابت ہو گیا تو اب باقی ماندہ مبیع میں مشتری کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں مشتری پر تفرق صفقہ عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آ رہا ہے اور اس جیسی صورت میں مشتری کو فسخ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ مشتری پر کیسے تفرق صفقہ عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آتا ہے؟ تو وہ اس طرح کہ عقد قبضہ کے بعد تام ہوتا ہے اور مشتری نے یہاں ابھی تک قبضہ نہیں کیا تھا کہ بعض مبیع پر استحقاق ثابت ہو گیا تو عقد کے تام ہونے سے پہلے مشتری پر سودا متفرق ہو گیا۔

ومُداواةُ المعيبِ وركوبُه في حاجتِه رضاءٌ ولو ركِب لرَدِّه اوسقيه اوشراءِ علفِه ولا بُدله منه فلا.

﴿ترجمه﴾

اور عیب دار جانور کا علاج کرنا اور اس پر اپنی ضرورت کے لیے سواری کرنا رضاء ہے اور اگر اس پر سوار ہوا اس کو واپس کرنے کے لیے یا اس کو پانی پلانے کے لیے یا اس کا چارہ خریدنے کے لیے اور اس کے لیے سوار ہونا ضروری تھا تو (یہ رضاء) نہیں۔

﴿توضیح﴾

(ومداواة... الخ) کسی نے جانور خریدا پھر اس کے عیب پر مطلع ہو گیا، اس کے بعد اس کا علاج شروع

کیا یا اپنے کسی کام سے اس جانور پر سواری کی تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ عیب پر راضی ہے لہٰذا خیار عیب استعمال کرتے ہوئے جانور واپس نہیں کرسکتا اس لیے کہ اس کا علاج کرنا اور اس پر اپنے کام سے سواری کرنا یہ دلیل ہے کہ وہ اس جانور کو اپنے پاس رکھنے کا ارادہ کرتا ہے اور اگر اس عیب دار جانور پر سواری کی تا کہ اسے واپس کرے یا اس کو پانی پر لے جائے یا اس کا چارہ خریدے تو دیکھیں گے کہ ان صورتوں میں اس پر سواری کیے بغیر کوئی چارہ تھا یا نہیں؟ اگر اس پر سواری کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو مثلاً مشتری پیدل چلنے سے عاجز ہو تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ اس جانور کے عیب پر راضی ہے لہٰذا خیار عیب استعمال کرتے ہوئے واپس کرسکتا ہے، اور اگر سواری کرنا ضروری نہ تھا بلکہ سواری کیے بغیر بھی یہ مذکورہ کام ہو سکتے تھے تو اب ان کاموں کیلئے اس جانور پر سواری کرنا اس کے عیب پر راضی ہونے کی دلیل ہے۔ لہٰذا خیار عیب استعمال کرتے ہوئے مبیع واپس نہیں کرسکتا۔

ولو قُطِعَ بعد قبضِه او قُتِلَ بسببٍ کانَ عند بائعِه رَدَّه واَخذَ ثمنَه الردُ فی صورةِ القطعِ اَمَّا فی القتلِ فَلا رَدَّ بل اَخذُ ثمنِه عند ابی حنیفةؒ لان هذا بمنزلةِ الاستحقاقِ عنده واَمَّا عندهما فیرجعُ بالنقصانِ لان هذا بمنزلةِ العیبِ فیُقوَّمُ بدونِ هذاالعیبِ ثم بهذا العیبِ فیضمنُ البائعِ تفاوتَ مابینهما کما لواشتری جاریةَ حاملاً فماتت فی یدِه بالولادةِ فانه یرجعُ بفضلِ مابین قیمتِها حاملاً وغیرَ حاملٍ ولابی حنیفةؒ اَنَّ سببَ الهلاکِ کان فی ید البائعِ فاذا هلک فی یدِ المشتری یکونُ مضافًا الی ذالک السببِ بخلافِ الحملِ فان الحملَ لیس سببًاللهلاکِ .

﴿ترجمہ﴾

اگر (غلام کا) ہاتھ کاٹ لیا گیا اس پر قبضہ کرنے کے بعد، یا اسے قتل کردیا گیا اس سبب سے جو اس کے بائع کے پاس سے تھا تو مشتری اس کو واپس کردے اور اس کا ثمن لے لے، واپس کرنا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ہے بہرحال قتل کی صورت میں، پس واپس کرنا نہیں ہے بلکہ ثمن لینا ہے امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ یہ بمنزلہ استحقاق کے ہے ان کے نزدیک، اور بہرحال صاحبین کے نزدیک پس وہ نقصان کا رجوع کرے اس لیے کہ یہ بمنزلہ عیب کے ہے پس اس کی قیمت لگائی جائیگی اس عیب کے بغیر پھر اس عیب کے ساتھ پھر بائع ضامن ہوگا ان دونوں کے درمیان تفاوت کا۔ جیسے کہ اگر باندی خریدی درآں حالیکہ وہ حاملہ تھی پس وہ اس کے قبضہ میں ولادت کی وجہ سے ہلاک ہوگئی تو مشتری اس زیادتی کا رجوع کریگا جو اس باندی کی قیمت کے درمیان ہے حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کی حالت میں۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت کا سبب بائع کے قبضہ میں تھا پس جب وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو وہ منسوب ہوگا اسی سبب کی طرف بخلاف حمل کے کیوں کہ حمل ہلاکت کا سبب نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قطع ... الخ) غلام خریدا اور پھر اس پر قبضہ کرلیا، اس کے بعد اس کا ہاتھ مشتری کے پاس اس عیب

کی وجہ سے کاٹ دیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا بایں طور کہ غلام نے بائع کے قبضہ میں چوری کی تھی پھر مشتری نے اس کو خرید لیا اور مشتری کے قبضے میں اس غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، یا غلام نے بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے کسی کو قتل کیا تھا مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس کو قصاصاً قتل کر دیا گیا تو امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ قطع ید والی صورت میں مشتری غلام بائع کو واپس کرے اور ثمن واپس لے لے، اور اس صورت میں جس میں غلام کو قصاصاً قتل کر دیا گیا، مشتری بائع سے صرف ثمن واپس لے لے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مشتری رجوع بالنقصان کریگا، وہ اس طرح کہ غلام کی قیمت لگائی جائیگی کہ بدون اس جرم والے عیب کے اس کی کیا قیمت ہے اور اس جرم والے عیب کے ساتھ اس کی کیا قیمت ہے ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو تفاوت ہوگا وہ مشتری بائع سے واپس لے سکتا ہے مثلاً اس غلام کے چور نہ ہونے اور قاتل نہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت ہزار ہے اور اس کے چور ہونے یا قاتل ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت آٹھ سو ہے تو مشتری دو سو لے سکتا ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ بمنزلہ عیب کے ہے کہ جس طرح مشتری مبیع پر قبضہ کر لے اور اس میں عیب پر مطلع ہو جائے اور وہ مبیع کسی وجہ سے نا قابل واپسی ہو جائے تو رجوع بالنقصان ہوتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ غلام میں قطع یا قتل کے جرم کا عیب تھا اس کے بعد جب اس غلام کو سزا دی گئی تو اب وہ واپسی کے قابل نہیں رہا لہٰذا رجوع بالنقصان ہوگا۔

صاحبین اس مسئلے کو ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ کسی نے حاملہ باندی خریدی اور اس مشتری کے پاس اس باندی کے بچہ کی پیدائش ہوئی اور ولادت کی وجہ سے وہ مشتری کے پاس مر گئی تو اب یوں ہوگا کہ اسمیں لونڈی کے حاملہ ہونے اور غیر حاملہ ہونے کی تقدیر پر قیمت لگائی جائیگی جو تفاوت ہو اس کا مشتری بائع سے رجوع کریگا، مثلاً حاملہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت ہزار ہے اور غیر حاملہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت آٹھ سو ہے تو مشتری بائع سے دو سو کا رجوع کر سکتا ہے تو جس طرح اس مسئلے میں مشتری نے رجوع بالنقصان کیا مانحن فیہ میں اسی طرح مشتری رجوع بالنقصان کریگا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت کا سبب جو چوری یا قتل ہے بائع کے پاس پایا گیا جب مشتری کے قبضہ میں غلام ہلاک ہوا تو یہ ہلاکت اسی سبب کی طرف منسوب ہوگی جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا گویا ہلاکت بائع کے پاس سے ہوئی اور ہلاکت جب بائع کے پاس ہو تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اور ثمن واپس مشتری کو مل جاتا ہے، لہٰذا یہاں بھی مشتری ثمن واپس لے سکتا ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ لونڈی کی ولادت کی وجہ سے ہلاکت والے مسئلے پر اس مسئلے کو قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ حمل اگرچہ بائع کے پاس سے تھا اور لونڈی مشتری کے پاس مر گئی لیکن حمل سبب ہلاکت نہیں ہے، لہٰذا اس ہلاکت کو حمل کی طرف منسوب نہ کریں گے اور یوں نہیں کہیں گے کہ چونکہ یہ حاملہ تھی اس لیے مر گئی، بخلاف سرقہ اور قتل کے کہ یہ قطع ید اور قصاص کے سبب ہیں لہٰذا غلام کے قطع ید اور قصاصاً قتل کو سرقہ اور قتل کی طرف منسوب کریں گے اور کہیں گے کہ چونکہ اس غلام نے چوری کی تھی، یا کسی کو قتل کیا تھا اس لیے اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا یا اس کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔

ولو باع وبرئ من كلِ عيبٍ صح وان لم يعُدَّها وعند الشافعي لا يصح بناءً على اصلِه ان البرائة عن الحقوقِ المجهولةِ لا يصح عنده وعندنا يصح اذ اسقاطُ المجهولِ لا يضرُّ لانه لا يُفضي الى المنازعةِ ثم هذه البرائةُ تشملُ العيبَ الموجودَ وايضاً العيبَ الحادثَ قبلَ القبضِ عند ابى يوسفؒ وعند محمدٍؒ لا يشملُ العيبَ الحادثَ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر بیچا اور اس کے ہر عیب سے بری ہو گیا تو صحیح ہے اگر چہ اس نے ان عیبوں کو شمار نہ کیا ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے بناء کرتے ہوئے اپنی اصل پر کہ حقوق مجہولہ سے براءت ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صحیح ہے اس لیے کہ مجہول کا اسقاط مضر نہیں ہے اس لیے کہ یہ منازعت کی طرف مفضی نہیں ہے پھر یہ براءت اس عیب کو شامل ہوگی جو موجود ہو اور اس عیب کو بھی جو قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ براءت اس عیب کو شامل نہ ہوگی جو نیا پیدا ہوا۔

﴿توضیح﴾

(ولو باع... الخ) اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور کہا میں اس کے ہر عیب سے بری ہوں تو یہ صحیح ہے اگر چہ اس نے عیبوں کو شمار نہ کیا ہو کہ میں اس کے فلاں فلاں عیب سے بری ہوں، لہٰذا مشتری کو اگر مبیع میں عیب نظر آیا تو وہ واپس نہیں کر سکتا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ براءت درست نہیں لہٰذا مشتری عیب کی وجہ سے مبیع واپس کر سکتا ہے، ہمارا اور انکا اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ حقوق مجہولہ سے براءت درست ہے یا نہیں، ہمارے نزدیک درست ہے صورت مذکورہ میں بھی مبیع کے عیوب مجہول ہیں جن کی وجہ سے مشتری کو مبیع واپس کرنے کا حق ہوتا ہے، چونکہ ہمارے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست ہوتی ہے اسلئے ہر عیب سے براءت درست ہوگی، اور انکے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست نہیں۔ چونکہ مبیع کے عیوب مجہول ہیں لہٰذا اس کے ہر عیب سے براءت ان کے نزدیک درست نہیں ہے۔

(اذا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ مجہول چیز سے براءت اس وقت درست نہیں ہوتی جبکہ اس سے نقصان ہو اور یہاں کوئی نقصان نہیں ہے، نقصان اس لیے نہیں ہے کہ یہ برائت مفضی الی المنازعت نہیں ہے، لہٰذا حقوق مجہولہ سے براءت درست ہے۔

(ثم هذه... الخ) عیب کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ عیب جو بیع کے وقت موجود ہو اور دوسرا وہ عیب جو بیع کے بعد قبضہ مبیع سے پیدا ہو گیا ہو، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ہر عیب سے براءت عیب موجود کو بھی شامل ہوگی اور اس عیب کو بھی جو بیع کے بعد قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس قسم کی براءت عیب موجود کو شامل ہوگی، اس عیب کو شامل

نہ ہوگی جو بیع کے بعد قبل القبض پیدا ہو،لہٰذا وہ عیب جو قبضہ مبیع سے پہلے اور بیع کے بعد پیدا ہو جائے اس کی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک مشتری کو واپسی کا حق حاصل ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حاصل نہ ہوگا۔

﴿باب البیع الفاسد﴾

بطلَ بیعُ مالیس بمالٍ کالدمِ والمیتةِ والحرِّ والبیعُ به و کذا بیعُ امِّ الولد والمدبر والمکاتبِ وبیعُ مالٍ غیرِ متقومٍ کالخَمرِ والخنزیرِ بالثمنِ. اِعلَم ان المالَ عینٌ یَجری فیه التنافسُ والابتذالُ فیخرجُ الترابُ ونحوُه والدمُ والمیتةُ التی ماتت حتفَ انفِه اماالتی خُنِقَت اوجُرِحَت فی غیرِ موضعِ الذبحِ کما هو عادةُ بعضِ الکفارِ وذبائحُ المجوسِ فمالٌ الا انها غیرُ متقومةٍ کالخمرِ والخنزیرِ ویخرُجُ منه الحرُ لانه لا یَجری فیه الابتذالُ بل هو مبتذلٌ والمالُ الغیرُ المتقومُ مالٌ اُمِرنا باهانتِه لکنه فی غیرِ دینِنا مالٌ متقومٌ فکلُّ مالیس بمالٍ فالبیعُ فیه باطلٌ سواءٌ جُعِل مبیعاً اوثمنًا وکلُّ ماهو مالٌ غیرُ متقومٍ فاِن بیع بالثمنِ ای بالدراهمِ اوالدنانیرِ فالبیعُ باطلٌ واِن بیعَ بالعرضِ اوبیعَ العرضُ به فالبیعُ فی العرضِ فاسدٌ فالباطلُ هو الذی لا یکونُ صحیحاً باصلِه ووَصفِه والفاسدُ هو الصحیحُ باصلِه لا بوصفِه عند ابی حنیفةؒ وعند الشافعیؒ لا فرقَ بینَ الباطلِ والفاسدِ وتحقیقُ هذافی اصولِ الفقهِ.

﴿ترجمہ﴾

باطل ہے اس چیز کی بیع جو مال نہیں جیسے خون، مردار، آزاد اور اس (غیر مال) کے ساتھ بیع کرنا، اور اسی طرح (باطل ہے) ام ولد کی بیع، مدبر، مکاتب کی بیع اور مال غیر متقوم کی بیع جیسے شراب اور خنزیر کی بیع کرنا ثمن کے ساتھ، جان تو کہ مال ایسا عین ہے جس میں باہمی رغبت اور خرچ کرنا جاری ہوتا ہے پس مٹی وغیرہ خارج ہو جائیگی اور خون اور مردار جو اپنی موت آپ مرجائے۔ بہرحال وہ میتہ جو جس کا گلا گھونٹ دیا جائے یا اس کو زخمی کر دیا جائے موضع ذبح کے علاوہ کسی اور جگہ میں، جیسا کہ یہ بعض کفار کی عادت ہے اور مجوس کے ذبح شدہ جانور، تو یہ مال ہیں مگر یہ غیر متقوم ہیں شراب اور خنزیر کی طرح۔ اور اس سے آزاد خارج ہو جائیگا اس لیے کہ اس میں خرچ کرنا جاری نہیں ہوتا بلکہ وہ خود خرچ کرنے والا ہوتا ہے اور مال غیر متقوم وہ مال ہے جس کی اہانت کا ہمیں امر کیا گیا ہو لیکن وہ ہمارے دین کے علاوہ میں مال متقوم ہو، پس ہر وہ چیز جو مال نہیں تو اس میں بیع باطل ہے خواہ اس کو مبیع بنایا جائے یا ثمن، اور ہر وہ چیز جو مال غیر متقوم ہے پس اگر اس کی بیع کی جائے ثمن کے ساتھ یعنی دراہم یا دنانیر کے ساتھ تو بیع باطل ہوگی اور اسکی بیع کی جائے سامان کے ساتھ یا سامان کی بیع کی جائے اس کے ساتھ تو سامان میں بیع فاسد ہوگی۔ پس باطل وہ ہے جو صحیح نہ ہو اپنے اصل اور وصف کے لحاظ سے، اور فاسد وہ ہے جو صحیح ہو اپنی اصل کیساتھ نہ کہ وصف کے ساتھ امام صاحب کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی فرق نہیں باطل اور فاسد کے درمیان، اور اس کی تحقیق اصول فقہ میں ہے۔

غیر مال کی بیع جائز نہیں جیسے خون، میتہ، آزاد، اور اس طرح غیر مال کے بدلے میں بھی بیع جائز نہیں بایں طور کہ غیر مال کو ثمن بنایا جائے، ام ولد، مدبر اور مکاتب کی بیع بھی جائز نہیں اس لیے کہ حر کی بیع جائز نہیں اور ان لوگوں میں من وجہ حریت پائی جاتی ہے۔ مال غیر متقوم جیسے خمر اور خنزیر کی ثمن کے ساتھ بیع یہ بھی باطل ہے۔

﴿توضیح﴾

(اعلم... الخ) یہ مال کی تعریف ہے کہ مال ایسے عین کو کہتے ہیں کہ جس میں لوگ رغبت رکھتے ہوں اور اس کو خرچ کیا جاتا ہو، لہٰذا مال کی تعریف سے مٹی وغیرہ اور خون اور میتہ جس کی موت طبعا واقع ہو چکی ہو خارج ہو جائیں گے۔

(اما التی ... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے کہ وہ جانور جس کا گلا گھونٹ دیا گیا ہو، یا اس کو غیر موضع ذبح میں یعنی گلے کے ماسوا کسی اور جگہ پر زخمی کیا گیا ہو جیسا کہ بعض کفار کی عادت ہے اور وہ جانور جنہیں مجوسیوں نے ذبح کیا ہو یہ شاید مال متقوم ہونگے اس لیے کہ ان میں کفار کی رغبت اور ابتذال پایا جاتا ہے۔ اس وہم کو دور کر دیا کہ یہ مال تو ہیں لیکن خمر اور خنزیر کی طرح مال غیر متقوم ہیں اس طرح اس تعریف سے آزاد بھی خارج ہو جائیگا اس لیے کہ اس میں ابتذال جاری نہیں ہوتا بلکہ وہ خود مبتذل یعنی خرچ کرنے والا ہوتا ہے۔

(والمال... الخ) یہ مال غیر متقوم کی تعریف ہے کہ مال غیر متقوم وہ مال ہے جس کی اہانت کا ہمیں حکم دیا گیا ہو لیکن وہ ہمارے اغیار کفار کے نزدیک متقوم ہو۔

(فکل مالیس... الخ) یہ ایک ضابطہ کا بیان ہے کہ وہ چیز جو مال نہ ہو اس میں بیع مطلقا باطل ہوگی، خواہ اس کو مبیع بنایا جائے یا اس کو ثمن بنایا جائے، جیسے میتہ کی بیع خون کے ساتھ کی جائے، اور وہ مال جو غیر متقوم ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس کو ثمن یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے میں بیچا جائے، اور دوسری یہ کہ اس کو ثمن کے بدلے میں نہ بیچا جائے۔ اگر اس کو ثمن کے بدلے میں بیچا جائے تو بیع باطل ہوگی اور اگر اس کو ثمن کے بدلے میں نہ بیچا جائے تو دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس کو سامان کے بدلے میں بیچا جائے۔ دوسری یہ ہے کہ سامان کو اس کے بدلے میں بیچا جائے تو ان دونوں صورتوں میں سامان میں بیع فاسد ہوگی اور اس مال غیر متقوم میں باطل ہوگی۔

(فالباطل... الخ) یہاں سے بیع باطل اور فاسد کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ بیع باطل وہ ہے جو اصل کے لحاظ سے صحیح ہو اور نہ وصف کے لحاظ سے، اور فاسد وہ ہے کہ جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہو اور وصف کے لحاظ سے فاسد ہو، یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک باطل اور فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اصول فقہ میں ہے۔

وبیعُ قِنٍ ضُمَّ الی حرٍ وذکیةٍ ضُمَّت الی میتةٍ وان سَمّٰی ثمنَ کلٍ وصح فی قِنٍ ضُمَّ الی مدبرٍ اوقِنِ غیرِہ بحصتِه لانَّ المدبرَ محلٌّ للبیعِ عند البعضِ فبُطلانُه لا یَسری الی الغیرِ کمِلکٍ ضُمَّ الی وَقف

فِی الصحیحِ .وفسدَ بیعُ العرضِ بالخمرِ وعکسُہ ای البیعُ فاسدٌ فی العرضِ حتی یجبُ قیمتُہ عند القبضِ ویَمَلِکُ ہو بالقبضِ لکن البیعُ من الخمرِ باطلٌ حتی لا یَملِکُ عینَ الخمرِ .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہے اس غلام کی بیع کرنا جسے آزاد کے ساتھ ملایا گیا ہو، اور (باطل ہے) اس ذبح شدہ جانور کی بیع کرنا جسے ملایا گیا ہو مردار کے ساتھ اگر چہ ہر ایک کا ثمن بیان کردے۔ اور صحیح ہے اس غلام کی بیع کرنا جسے ملایا گیا ہو مدبر کے ساتھ یا دوسرے کے غلام کے ساتھ، اس کے حصے کے ساتھ اس لیے کہ مدبر محل بیع ہے بعض کے نزدیک پس اس کا بطلان سرایت نہیں کریگا غیر کی طرف۔ جیسے وہ ملکیت جو ملائی گئی ہو وقف کے ساتھ صحیح قول کے مطابق، اور فاسد ہے سامان کی بیع کرنا شراب کے بدلے اور اس کا عکس، یعنی بیع فاسد ہے سامان میں، لہٰذا اس کی قیمت واجب ہوگی بعض کے نزدیک، اور وہ قبضہ کے ساتھ مالک بن جائیگا لیکن خمر کی بیع باطل ہے لہذا وہ شراب کے عین کا مالک نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وبیع قن... الخ) کسی نے غلام اور آزاد دونوں کو ملا کر ان کی بیع کردی تو دونوں میں بیع باطل ہے اگر چہ وہ ہر ایک کا ثمن بھی بیان کردے کہ غلام کی قیمت مثلاً پانچ سو درہم ہے اور آزاد کی بھی پانچ سو ہے اسی طرح ذبح شدہ جانور کے ساتھ میتہ کو ملا کر ان کی بیع کردی تو بھی دونوں میں بیع باطل ہے اگر چہ ہر ایک کا ثمن بیان کردے کہ ذبح شدہ جانور کی قیمت سو درہم ہے اور میتہ کی پچاس درہم ہے، اور اگر اپنے غلام کو مدبر کے ساتھ ملا کر دونوں کی بیع کرتا ہے، یا اپنے غلام کو دوسرے کے غلام کے ساتھ ملا کر دونوں کی بیع کرتا ہے تو اپنے غلام میں تو بیع جائز ہو جائیگی لیکن مدبر اور دوسرے کے غلام میں بیع جائز نہ ہوگی۔

(لان... الخ) مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے پہلی دو صورتوں میں جبکہ آزاد اور غلام کی اکٹھی بیع کی جائے یا ذبح شدہ جانور اور مردار کی اکٹھی بیع کی جائے، ان میں مردار اور آزاد بیع کا محل نہیں ہیں، پس ان میں بیع باطل ہے، لہٰذا ان کا بطلان ذبح شدہ جانور اور غلام کی طرف سرایت کریگا، لہٰذا دونوں میں بیع جائز نہ ہوگی۔ بخلاف تیسرے مسئلے کے یعنی جب غلام اور مدبر کی اکٹھی بیع کرے یا اپنے غلام اور دوسرے کے غلام کی بیع کرے کہ اس میں مدبر اور دوسرے کا غلام بعض کے نزدیک بیع کا محل ہے (یعنی بعض کے نزدیک ان کی بیع جائز ہے) لہٰذا اس میں جو فساد ہے وہ بائع کے اپنے غلام کی طرف سرایت نہیں کریگا، پس اس کے اپنے غلام میں بیع جائز ہو جائیگی اور مدبر اور دوسرے کے غلام میں جائز نہ ہوگی۔

(کملک... الخ) اگر کسی نے ایسی مملوکہ زمین وقف شدہ زمین کے ساتھ ملا کر بیع کی تو صحیح قول کے مطابق یہ بیع اس کی مملوکہ زمین میں صحیح ہوگی، فی الصحیح کہہ کر بعض لوگوں پر رد کر دیا کیوں کہ بعض کہتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے۔

(وفسد... الخ) اگر کسی نے سامان کی بیع شراب کے بدلے میں کی یا شراب کی سامان کے بدلے میں بیع کی تو سامان میں

بیع فاسد ہوگی اور شراب میں باطل ہوگی پس سامان پر مشتری نے اگر قبضہ کرلیا تو بعض کے نزدیک مشتری مالک بن جائیگا اور اس کی قیمت واجب ہوگی، اور خمر میں چونکہ بیع باطل ہے اس لیے اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

لم یجز بیعُ سمکٍ لم یُصَد او صِیدَ واُلقِیَ فی حظیرةٍ لا یُوخَذُ منها بلاحیلةٍ وصَح ان اُخِذَ منها بلاحیلةٍ الا اذا دخَل بنفسِه ولم یُسَدَّ مَدخَلُه حتی لو دخَل بنفسه وسُدَّ مدخلُه یجُوزُ بیعُه لان سدَّ المدخلِ فعلٌ اختیاریٌ موجبٌ للملکِ واعلَم انه نظَم کثیراً من المسائلِ فی سلکٍ واحدٍ وقال لم یجُز لکن لم یُبَیِّن ان البیعَ باطلٌ اوفاسدٌ واناابیِّن ذالکَ ان شاء اللّٰه ففی السمکِ الذی لم یُصَد ینبغی ان یکونَ البیعُ باطلاً فیه اذا کانَ بالدراهمِ والدنانیرِ ویکونُ فاسداً اذا کانَ بالعرضِ لانه مالٌ غیرُ متقومٍ لان التقومَ بالاحرازِ ولا احرازِ فیه واماالسمکُ الذی صِیدَ واُلقِیَ فی حظیرةٍ لا یُوخَذُ منها بلا حیلةٍ ینبغی ان یکونَ البیعُ فیه فاسداً لانه مالٌ مملوکٌ لکن فی تسلیمِه عسرٌ ولا بیعُ طیرٍ فی الهواءِ ینبغی ان یکونَ باطلًا کبیعِ الصیدِ قبلَ اَن یُصطَادَ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں اس مچھلی کی بیع کرنا جس کو شکار نہ کیا گیا ہو، یا شکار کرلیا گیا ہو اور اسے ڈال دیا گیا ہو ایسے گڑھے میں جس سے اس کو بغیر حیلہ کے نہ پکڑا جا سکتا ہو، اور صحیح ہے اگر اسے پکڑا جا سکتا ہو بغیر حیلہ کے مگر یہ کہ وہ خود میں داخل ہوئی ہو اور اس کے مدخل (داخل ہونے کی جگہ) کو بند نہ کیا گیا ہو، حتی کہ اگر وہ خود داخل ہوئی اور اسکے مدخل کو بند کردیا گیا تو اسکی بیع جائز ہوگی اسلئے کہ مدخل کو بند کرنا فعل اختیاری ہے جو ملک کو واجب کرنے والا ہے اور جان تو کہ مصنفؒ نے پرودیئے ہیں بہت سارے مسائل ایک ہی لڑی میں اور کہا ''لم یجز''، لیکن بیان نہیں کیا کہ بیع باطل ہے یا فاسد؟ اور میں اس کو بیان کرتا ہوں ان شاءاللہ، پس اس مچھلی میں جس کو شکار نہ کیا گیا ہو، مناسب یہ ہے کہ بیع اس میں باطل ہو جبکہ وہ دراہم اور دنانیر کے بدلے میں ہو اور فاسد ہو جبکہ وہ سامان کے بدلے میں ہو، اس لیے کہ یہ مچھلی مال غیر متقوم ہے اس لیے کہ تقوم احراز (محفوظ) کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور اس میں کوئی احراز نہیں اور بہر حال وہ مچھلی جس کو شکار کرلیا گیا ہو اور اسے کسی ایسے گڑھے میں ڈال دیا گیا ہو جس سے اس کو بغیر حیلہ کے نہ پکڑا جا سکتا ہو، مناسب یہ ہے کہ اس میں بیع فاسد ہو اس لیے کہ یہ مال مملوک ہے لیکن اس کی سپردگی میں تنگی ہے۔ اور جائز نہیں ہوا میں پرندے کی بیع، مناسب ہے کہ یہ باطل ہو شکار کی بیع کی طرح اس کے شکار ہو جانے سے پہلے۔

﴿توضیح﴾

(لم یجز... الخ) مچھلی کی بیع شکار سے پہلے جائز نہیں اس لیے کہ شکار سے پہلے مچھلی پر کسی کی ملک نہیں ہوتی اور غیر مملوک کی بیع جائز نہیں، اور اگر مچھلی کا شکار کیا گیا اور اس کو گڑھے میں ڈال دیا گیا تو اب دو صورتیں ہیں، یا تو اس

کو بغیر حیلہ کے پکڑ نا ممکن ہو گا یا نہیں، اگر ممکن ہو تو جائز ہے، اگر ممکن نہ ہو تو جائز نہیں، ہاں اگر وہ مچھلی خود بخود گڑھے میں داخل ہوگئی اور اس کے مدخل یعنی داخل ہونے کے راستے کو بند نہیں کیا گیا تو اس وقت بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ خود بخود داخل ہوگئی اور اس کے مدخل کو بند کر دیا گیا تو اب بیع جائز ہو جائیگی اس لیے کہ مدخل کو بند کرنا فعل اختیاری ہے جس سے ملک ثابت ہو جاتی ہے، پس جب ملکیت آ گئی تو بیع جائز ہو جائیگی، بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں چونکہ مدخل کو بند نہیں کیا گیا تو بائع کی ملکیت نہ آئی لہذا بیع جائز نہ ہوئی۔

(واعلم... الخ) یہاں سے شارح ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے بہت سارے مسائل کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے اور کہا "**لم یجز**" لیکن یہ نہیں بتایا کہ ان صورتوں میں بیع فاسد ہے یا باطل ہے شارح کہتے ہیں کہ میں بیان کرتا ہوں۔ چنانچہ وہ مچھلی جس کا شکار نہ کیا گیا ہو اس کی بیع اگر دراہم یا دنانیر کے ساتھ ہو تو باطل ہونی چاہیے اور اگر سامان کے ساتھ ہو تو فاسد ہونی چاہیے، اس لیے کہ وہ مچھلی جو شکار نہ کی گئی ہو مال غیر متقوم ہے اور مال غیر متقوم کی بیع ثمن کے ساتھ باطل ہوتی ہے اور سامان کے ساتھ فاسد ہوتی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ مچھلی مال غیر متقوم کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تقوم احراز (محفوظ کرنے) کے ساتھ ہوتا ہے اور اس مچھلی میں کوئی احراز نہیں ہے اور وہ مچھلی جس کا شکار کر لیا گیا ہو اور اس کو ایسے گڑھے میں ڈال دیا گیا ہو جس سے اس کو پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اس میں بیع فاسد ہونی چاہیے، اس لیے کہ بیع فاسد وہ ہوتی ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہو اور وصف کے لحاظ سے فاسد ہو اور یہاں بھی ایسا ہے کہ اس صورت میں اصل کے لحاظ سے یہ بیع صحیح ہے اور وصف کے لحاظ سے فاسد ہے، اصل کے لحاظ سے صحیح اس طرح ہے کہ بائع اس کا مالک ہے، اور وصف کے لحاظ سے فاسد اس طرح ہے کہ اسکی مشتری کو سپردگی مشکل ہے۔

(ولا بیع.... الخ) ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے کی بیع جائز نہیں شارح کہتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہونی چاہیے جیسا کہ شکار کرنے سے پہلے شکار کی بیع باطل ہوتی ہے اس لیے کہ یہ غیر مال ہے اور غیر مال کی بیع باطل ہوتی ہے۔

وبیعُ حملٍ والنتاجِ ینبغی ان یکونَ باطلاً لان النتاجَ معدومٌ فلا یکونُ مالًا والحملُ مشکوکُ الوجودِ فلا یکونُ مالًا واللبنِ فی الضرعِ ذَکَروا فیه علتَینِ احدُھما انه لا یُعلمُ انه لبنٌ اودمٌ اوریحٌ فعلی ھذا یبطُل البیعُ لانه مشکوکُ الوجودِ فلایکونُ مالًا والثانیةُ ان اللبنَ یُوجَدُ شیئاً فشیئاً فمِلکُ البائعِ یَختلِطُ بملکِ المشتری والصوفِ علی ظھرِ الغنمِ لانه یقَعُ التنازُعُ فی موضعِ القطعِ وکلُّ بیعٍ یُفضِی الی المنازعةِ فھو فاسدٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں حمل کی بیع اور حمل کے حمل کی بیع، مناسب یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہو اس لیے کہ حمل کا حمل معدوم ہے پس وہ

مال نہ ہوگا اور حمل کا وجود مشکوک ہے پس یہ بھی مال نہ ہوگا۔ اور جائز نہیں تھنوں میں دودھ کی بیع، فقہاء نے اس میں دو علتیں ذکر کی ہیں ایک یہ ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ دودھ ہے یا خون ہے یا ہواء ہے۔ پس اس بنا پر بیع باطل ہوگی اس لیے کہ اس کا وجود مشکوک ہے پس یہ مال نہ ہوگا، اور دوسری علت یہ ہے کہ دودھ تھوڑا تھوڑا کر کے پایا جاتا ہے پس بائع کی ملک مشتری کی ملکیت کے ساتھ مختلط ہو جائیگی۔ اور جائز نہیں بھیڑوں کی پشت پر موجود اون کی بیع اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ میں جھگڑا ہوگا اور ہر وہ بیع جو جھگڑے کی طرف لے جانے والی ہو وہ فاسد ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) حمل اور حمل کے حمل کی بیع جائز نہیں، شارح کہتے ہیں کہ یہ بھی باطل ہونی چاہیے اسلئے کہ حمل اور حمل کا حمل غیر مال ہے اور غیر مال میں بیع باطل ہوتی ہے، حمل کا حمل تو اسلئے غیر مال ہے کہ وہ معدوم ہے اور معدوم مال نہیں ہوتا اور حمل اس لیے غیر مال ہے کہ وہ **مشکوک الوجود** ہے کہ پتہ نہیں پیٹ میں بچہ ہے یا کچھ اور ہے اور **مشکوک الوجود** مال نہیں ہوتا۔

(واللبن... الخ) تھنوں میں دودھ کی بیع جائز نہیں اس کی فقہاء نے دو علتیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ یہ بات معلوم نہیں کہ تھنوں میں دودھ ہے یا خون۔ ہے یا ہوا ہے، پس بیع باطل ہونی چاہیے اس لیے کہ دودھ **مشکوک الوجود** ہے لہٰذا یہ غیر مال ہوا اور غیر مال کی بیع باطل ہوتی ہے، اور دوسری علت یہ ہے کہ اس صورت میں بائع کی ملک مشتری کی ملک کے ساتھ مختلط ہو جائیگی اور ایسی بیع جس میں بائع کی ملک مشتری کی ملک کے ساتھ مختلط ہو جائے جائز نہیں ہوتی۔

باقی اختلاط ایسے ہے کہ دودھ تھوڑا تھوڑا تھنوں میں اترتا رہتا ہے، لہٰذا ایجاب وقبول کے بعد بھی دودھ تھنوں میں اتریگا جو کہ بائع کی ملک ہوگا تو اس طرح بائع کی ملک مشتری کی ملک کے ساتھ مختلط ہو جائیگی۔

(والصوف... الخ) بھیڑوں کی پشت پر لگی اون کی بیع جائز نہیں اسلئے کہ یہ بیع **مفضی الی المنازعت** ہے اور ایسی بیع جائز نہیں ہوتی، یہ بیع **مفضی الی المنازعت** اس طرح ہے کہ مشتری اور بائع کے درمیان اون کاٹنے کی جگہ میں تنازع ہوگا مشتری نیچے سے کاٹنا چاہے گا تاکہ زیادہ سے زیادہ اون حاصل کرے جبکہ بائع اس کو اوپر سے کاٹنے کا کہے گا تاکہ اون کم سے کم کٹے۔

وجذعٍ فی سقفٍ وذراعٍ من ثوبٍ ذُکِرَ موضعُ قطعِه اولا فان البیعَ فیهما فاسدٌ والمرادُ ثوبٌ یضُرُّه القطعُ ویعودُ صحیحًا اِن قُلِع اوقُطِع الذراعُ قبلَ فسخِ المشتری لان المُفسِدَ قد زال وضربةِ القانصِ وهی مایَحصُلُ من الصیدِ بضربِ الشبکةِ مرةً وهذاالبیعُ یَنبغِی ان یکونُ باطلًا لِما ذُکِرَ فی الطیرِ فی الهواءِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں چھت میں لگے شہتیر کی بیع اور کپڑے کے ایک ذراع کی بیع خواہ اس کے کاٹنے کی جگہ کو بیان کیا گیا ہو یا نہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں بیع فاسد ہے اور مراد ایسا کپڑا ہے جس کا کاٹنا مضر ہو، اور بیع صحیح ہو جائیگی اگر شہتیر اکھیڑ لیا گیا یا ذراع کاٹ لیا گیا مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے اس لیے فاسد کرنے والی چیز زائل ہوگئی۔ اور جائز نہیں شکاری کے جال پھینکنے کی بیع، اور وہ یہ شکار ہے جو ایک مرتبہ جال پھینکنے سے حاصل ہو جائے، اور یہ بیع مناسب یہ ہے کہ باطل ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہوا میں پرندے کی بیع کے مسئلے میں ذکر کی گئی۔

﴿توضیح﴾

(وجذع...الخ) چھت پر لگے شہتیر کی بیع جائز نہیں اس طرح کپڑے میں سے ایک ذراع کی بیع جائز نہیں خواہ کپڑے میں اس جگہ کو بیان کر دیا جائے جہاں سے وہ ایک ذراع کاٹا جائیگا یا بیان نہ کیا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے یہاں مبیع کی تسلیم بغیر ضرر کے ممکن نہیں اور ایسی بیع جس میں مبیع کی تسلیم بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو جائز نہیں ہوتی فاسد ہوتی ہے۔

(والمراد... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید کپڑے کے ایک ذراع کی بیع مطلقاً جائز نہیں خواہ کاٹنا کپڑے کو نقصان دیتا ہو یا نہیں، اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں مراد ایسا کپڑا ہے جس کا کاٹنا کپڑے کو نقصان دیتا ہو پس ایسے کپڑے کے ایک ذراع کی بیع جائز نہ ہوگی جس کو قطع نقصان دیتا ہو لہٰذا ایسا کپڑا جس کے لیے قطع مضر نہ ہو اس میں سے ایک ذراع کی بیع جائز ہے۔

(ویعود... الخ) اگر صورت مذکورہ میں شہتیر کو اکھیڑ لیا گیا یا کپڑے کا ایک ذراع مشتری کے فسخ سے پہلے کاٹ لیا گیا تو یہ بیع درست ہو جائیگی، اس لیے کہ فساد ضرر کی وجہ سے تھا وہ زائل ہو گیا، لہٰذا بیع صحیح ہو جائیگی۔

(وضربة... الخ) القانص قنص سے ہے اس کا معنی ہے شکار کرنا قانص کا معنی ہے شکار کرنے والا، مطلب یہ ہے کہ شکاری نے کہا کہ میں جال پانی میں پھینکوں گا جتنی مچھلیاں جال میں آگئیں وہ میں تمہیں دس درہم کے بدلے میں فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع بھی باطل ہوگی جیسا کہ طیر فی الھواء، کی بیع باطل ہے اس لیے کہ یہ غیر مال ہے اور غیر مال کی بیع باطل ہوتی ہے۔

والمزابنةُ وهي بيعُ الثمرِ على النخيلِ بتمرٍ مجذوذٍ مثلَ كيلِه .خرصاً مثلَ كيلِه حالٌ عن الثمرِ على النخيلِ وخرصاً تمييزٌ عن المثلِ اى يكونُ الثمرُ على النخيلِ مثلًا بطريقِ الخَرصِ بكيلِ التمرِ المجذوذِ فهذا البيعُ من البيوعِ الفاسدةِ بشبهةِ الربوا .والملامسةُ والقاءُ الحجرِ والمنابذةُ وهي اَن يَتساوَما سلعةً لزِمَ البيعُ اِن يَمُسَّها المُشترى اووَضَعَ عليها حصاةً اونَبَذَها البائعُ اليه فهذِه البيوعُ فاسدةٌ لانَّ انعقادَ البيعِ متعلقٌ باَحَدِ هذهِ الافعالِ فيكونُ كالقمارِ .

﴿ترجمه﴾

اور جائز نہیں مزابنہ اور وہ کھجور کے درخت پر لگے کھجور کی بیع کرنا ہے اس کھجور کے بدلے میں جو کاٹی گئی ہوا سکے ماپ کے بقدر اندازے کے ساتھ، مثل کیله ، تمر علی النحیل سے حال ہےاور خرصاًمثل سے تمیز ہے،یعنی درخت پر لگی کھجور برابر ہو جائے اندازے کیساتھ اس کھجور کے کیل کے لیے جو کاٹی گئی ہو تو یہ بیع ان بیوع میں سے جو فاسد ہیں ربوا کے شبہ کی وجہ سےاور جائز نہیں ملامسہاور القاء حجر اور منابذہ اوروہ یہ ہیں کہ دونوں ایک سامان کا بھاؤ طے کرلیں اور بیع لازم ہو جائے اگر مشتری اس سامان کو چھولے، یا اس پر کنکری رکھ دے، یا اسے بائع مشتری کی طرف پھینک دے، پس یہ بیوع فاسدہ ہیں اس لیے کہ بیع کا انعقاد متعلق ہے ان افعال میں سے کسی ایک فعل کے ساتھ پس یہ جوے کی طرح ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(والمزابنة... الخ) مزابنه زبن سے ہے اس کا معنی ہے دفع کرنا،تومزابنه کا معنی ہوا مدافع اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ درخت پر لگے پھل کی اترے ہوئے پھل کے بدلے میں اندازے کے ساتھ بیع کرنا یہ بیع فاسد ہے اس لیے کہ اس میں ربوا کا شبہ ہے۔

(مثل کیله... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ مثل کیلةمنصوب ہے اس بنا پر کہ یہ التمر علی النخیل سے حال ہےاور خرصاً منصوب ہے اس بنا پر کہ یہ مثل سے تمیز ہے۔

(ای... الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ درخت پر لگا پھل اندازے کے ساتھ اس پھل کے برابر ہو جائے جو کٹا ہوا ہے۔

(والملامسة... الخ) ملامسه کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری مبیع کا بھاؤ طے کرلیں اس کے بعد یہ شرط لگائی جائے کہ اگر مشتری نے مبیع کو چھولیا تو بیع لازم ہو جائیگی۔اورالقاء حجر کا مطلب ہے کہ اگر مشتری نے مبیع پر کنکری پھینک دی تو بیع لازم ہو جائیگی اور منابذہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری سامان کا بھاؤ طے کرلیں اس کے بعد یہ شرط لگادی جائے کہ اگر بائع نے اپنا سامان مشتری کی طرف پھینک دیا تو بیع لازم ہو جائیگی، یہ بیوع فاسدہ میں سے ہیں اس لیے کہ ان صورتوں میں بیع کنکری پھینکنے، چھونے، یا مبیع پھینکنے کیساتھ متعلق ہے اور جب بیع کسی فعل کیساتھ متعلق ہو تو وہ جوئے کی مانند ہوتی ہے لہٰذا یہ بیوع فاسد ہونگی۔

ولا بيعُ ثوبٍ من ثوبينِ الا بِشرطِ اَن يَاخذَ ايّهما شاءَ، ولا المَرَاعِي ولا اجارتُها بيعُ المَرَاعي اى الكلاءِ باطلٌ لانه غيرُ محرزٍ واَمّا اجارتُها فَلانّها اجارةٌ على استِهلاكِ عينٍ، ولا النحلِ الا مع الكوَارةِ الكوارةُ بالضمّ والتشديدِ مُعَسَّلُ النحلِ اذا سُوّىَ من طينٍ. هذا عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ فَينبغى ان يكونَ البيعُ باطلًا عندهما لعدمِ المالِ المتقومِ، وعند محمدؒ والشافعىؒ يجوزُ اذا كانَ محرزاً، و دودِالقزّ وبيضُه فعند ابى حنيفةؒ بيعُهُما باطل، وعند ابى يوسفؒ يجوزُ اذا ظَهر القزُ ...

وعند محمد يجوزُ مطلقاً، والآبقِ الا مِمَّن زَعَمَ انه عنده زَعَم اى قال فَهذا بيعٌ فاسدٌ لوجودِ المالِ المتقومِ الا انَه لا قدرةَ على تَسليمِه فانه اذا قال المشترى اَنه عندى فحِ يجوزُ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں ایک کپڑے کی بیع دو کپڑوں میں سے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ لے لے گا جس کو چاہے گا اور جائز نہیں چراگاہ کی بیع اور نہ اس کا اجارہ، چراگاہ یعنی خودرو گھاس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ غیر محرز ہوتی ہے، بہرحال اس کا اجارہ تو اس کا ناجائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ اجارہ ہے عین کے ہلاک کرنے پر اور جائز نہیں شہد کی مکھیوں کی بیع مگر چھتے کے ساتھ، الکوارہ ضمہ اور تشدید کے ساتھ شہد کی مکھیوں کا چھتہ ہوتا ہے جبکہ اسے مٹی کے ساتھ برابر کردیا جائے، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے پس مناسب ہے کہ یہ ان دونوں کے نزدیک باطل ہو بوجہ مال متقوم کے نہ ہونے کے اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ محرز ہو اور (جائز نہیں) ریشم کے کیڑوں اور ان کے انڈوں کی بیع، پس امام صاحب کے نزدیک ان کی بیع باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اگر ریشم ظاہر ہوجائے اور امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور جائز نہیں بھگوڑے غلام کی بیع مگر اس کے ہاتھ جو یہ کہے کہ وہ غلام اس کے پاس ہے زعم یعنی قال (کہا)، پس یہ بیع فاسد ہے بوجہ مال متقوم کے موجود ہونے کے مگر یہ کہ کوئی قدرت نہیں ہے اس کو سپرد کرنے پر اس لیے کہ جب مشتری نے کہا وہ غلام میرے پاس ہے تو اس کی بیع جائز ہوجائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ولا بیع... الخ) دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کی بیع جائز نہیں ہاں اگر یہ بیع اس شرط کے ساتھ ہو کہ مشتری ان میں سے جس کو چاہے گا لے لیگا تو جائز ہے۔ پہلی صورت میں اس لیے جائز نہیں ہے کہ مبیع مجہول ہے اور دوسری صورت اس لیے جائز ہے کہ وہاں خیار تعیین ہے اور خیار تعیین کے ساتھ بیع جائز ہوتی ہے۔

(ولا المراعی... الخ) چراگاہ کو بیچنا اور اس کو اجرت پر دینا جائز نہیں۔ ای الکلاء سے شارح نے المراعی کا معنی بیان کیا کہ کلاء خودرو گھاس کو کہتے ہیں چراگاہ کی بیع اس لیے جائز نہیں کہ یہ غیر محرز اور غیر محفوظ ہوتی ہے اور غیر محرز کی بیع جائز نہیں ہوتی اور اجارہ اس کا اس لیے جائز نہیں ہے کہ یہ عین کے استہلاک پر اجارہ ہے (عین کے استہلاک پر اجارے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو اجرت پر دیا جائے کہ مستاجر اس سے اسوقت نفع حاصل کر سکے جبکہ اس کو معدوم اور ختم کردیا جائے) بایں طور کہ اس سے نفع اس وقت حاصل کیا جاسکتا ہے جبکہ گھاس جانوروں کے کھانے کے ساتھ ہلاک ہو اور وہ اجارہ جو عین کے استہلاک پر ہو جائز نہیں۔

(ولاالنحل... الخ) شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہاں اگر چھتے سمیت اس کی بیع کردی جائے تو جائز ہے۔

(الکوارۃ... الخ) کوارہ کی تحقیق ہے کہ جہاں شہد کی مکھیاں شہد بناتی ہیں اس جگہ کو کوارہ کہتے ہیں جب اس کو مٹی کے ساتھ برابر کر دیا جائے۔ یہ تفصیل مذکور شیخین کے نزدیک ہے شارح کہتے ہیں کہ شیخین کے نزدیک باطل ہونی چاہیے اس لیے کہ شہد کی مکھی مال غیر متقوم ہے اور مال غیر متقوم کی بیع باطل ہوتی ہے اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر شہد کی مکھیاں محرز ہوں تو بیع جائز ہے۔

(الکوارۃ ...الخ) ریشم کے کیڑے اور ان کے انڈوں کی بیع جائز ہے شیخین کے نزدیک باطل ہے اور امام یوسفؒ کے نزدیک اگر ریشم ظاہر ہو جائے تو جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے خواہ ریشم ظاہر ہو یا نہ ہو۔

(والآبق... الخ) بھگوڑے غلام کی بیع جائز نہیں ہاں اگر مشتری کہے وہ بھگوڑا غلام میرے پاس ہے تو اب اس مشتری کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے ورنہ یہ بیع فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی، باطل اس لیے نہ ہوگی کہ بھگوڑا غلام مال ہے اور مال کی بیع باطل نہیں ہو سکتی اور فاسد اس لیے ہے کہ اس غلام کی سپردگی پر بائع قادر نہیں ہے تو وصف کے لحاظ سے فساد ہوا یہی وجہ ہے کہ اگر مشتری کہے کہ وہ غلام میرے پاس ہے تو بیع جائز ہو جائیگی اس لیے کہ سپردگی والا کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ (یعنی اب غلام کی سپردگی مشکل نہیں ہے)

ولبنِ امراۃٍ فی قدحٍ انما قال فی قدحٍ لان بیعَ اللبنِ فی الضرعِ قد ذُکِر فلبنُ امراۃٍ انما یبطُلُ بیعُه لانه من اجزاءِ الآدمیِ فلا یکونُ مالًا وفیه خلافُ الشافعیؒ وعند ابی یوسفؒ یجُوزُ بیعُ لبنِ الامةِ اعتباراً للجزءِ علی الکلِّ ولابی حنیفةؒ اَن الرقَّ غیرُ نازلٍ فی اللبنِ فهی باقیةٌ علی اصلِ الآدمیةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں عورت کے دودھ کی بیع پیالے میں، جز یں نیست کہ مصنفؒ نے فی قدح کہا اس لیے کہ تھنوں میں دودھ کی بیع کا تذکرہ ہو چکا ہے، پس عورت کا دودھ نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ وہ آدمی کے اجزاء میں سے ہے پس یہ مال نہ ہوگا اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے باندی کے دودھ کی بیع قیاس کرتے ہوئے جزء کو کل پر۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رقیت دودھ میں اترنے والی نہیں ہوتی پس وہ باقی رہے گی اصل آدمیت پر۔

﴿توضیح﴾

(ولبن... الخ) عورت کے دودھ کی بیع برتن میں جائز نہیں ہے۔

(انما... الخ) یہ فی قدح کے فائدے کا بیان ہے کہ فی قدح اس لیے کہا کہ پستان میں دودھ کی بیع کا ذکر پیچھے ہو چکا ہے۔ کہ وہ ناجائز ہے۔

(فلبن ...الخ)　　یہ دلیل کا بیان ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع اس لیے جائز نہیں ہے کہ دودھ آدمی کے اجزاء میں سے ہے آدمی مال نہیں تو اس کا جزء بھی مال نہ ہوگا پس دودھ کی بیع غیر مال کی بیع ہے لہٰذا باطل ہے۔امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

(وعند ابی یوسفؒ... الخ)　　امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے اور امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دودھ باندی کا جزء ہے اور باندی جو کہ کل ہے اس کی بیع جائز ہے لہٰذا جزء کی بیع بھی جائز ہونی چاہیے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع اس کی جائز ہوگی جس میں رقیت آسکے اور رقیت دودھ میں نہیں آسکتی لہٰذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ باقی دودھ میں رقیت اس لیے نہیں آسکتی کہ رقیت اس میں آسکتی ہے جس میں اس کی ضد یعنی آزادی آسکے دودھ میں آزادی نہیں آسکتی پس اس میں رقیت بھی نہیں آئیگی۔ باقی دودھ میں آزادی اس لیے نہیں آسکتی کہ آزادی اس میں آسکتی ہے جس میں حیات ہو اور دودھ میں حیات نہیں ہوتی۔

وشعرِ الخنزيرِ فانَّ البيعَ فيه باطل وإن حلَّ الانتفاعُ بِه للخرزِ ضرورةً ولا شعرِ الآدميِّ فان بيعَه باطلٌ ولا الانتفاعِ بِه ولا جلدِ الميتةِ قبلَ دبغِه فان بيعَه باطلٌ وان صح بيعُه والانتفاعُ به بعدَه كعظمِها وعصبِها وصوفِها وشعرِها وقرنِها ووبرِها فان بيعَ هذه الاشياءِ صحيحٌ وكذاالانتفاعُ بها لان الموتَ غيرُ حالٍ في هذه الاشياءِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں خنزیر کے بالوں کی بیع اسلئے کہ ان کی بیع باطل ہے اگر چہ جائز ہے ان سے نفع حاصل کرنا گانٹھنے کے لیے ضرورت کی بنا پر اور جائز نہیں آدمی کے بالوں کی بیع اس لیے کہ اس کی بیع باطل ہے اور نہ ہی اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اور جائز نہیں مردار کے چمڑے کی بیع کرنا اس کی دباغت سے پہلے اس لیے کہ اس کی بیع باطل ہے اگر چہ صحیح ہے اس کی بیع اور اس سے نفع حاصل کرنا دباغت کے بعد جیسے اس کی ہڈیاں، اور اس کے پٹھے اور اس کی اون اور اس کے بال اور اس کے سینگ اور اس کی پشم اس لیے کہ ان اشیاء کی بیع صحیح ہے اور اسی طرح ان سے نفع حاصل کرنا بھی (صحیح ہے) اس لیے کہ موت ان اشیاء میں اترنے والی نہیں ہوتی۔

﴿توضیح﴾

(وشعر... الخ)　　خنزیر کے بالوں کی بیع اور ان سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے باطل ہے اس لیے کہ آدمی کو کرامت حاصل ہے۔ میتۃ کی جلد کی بیع دباغت کے بعد جائز ہے دباغت سے پہلے جائز نہیں اس طرح اس سے نفع حاصل کرنا بھی دباغت کے بعد جائز ہے پہلے جائز نہیں اس لیے کہ حدیث میں ہے: **لا تنفعوا المیتة باھاب** (تم مردار کے چمڑے سے نفع حاصل نہ کرو)، اہاب اس چمڑے کو کہتے ہیں جس کو دباغت نہ دی گئی ہو تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ دباغت

سے پہلے نفع حاصل کرنا جائز نہیں اور دوسری یہ کہ دباغت کے بعد انتفاع جائز ہے

(کعظمها... الخ) میتۃ کی ہڈیاں، پٹھے، اون، بال، سینگ اور پشم کی بیع اور انتفاع جائز ہے۔

(لان الموت... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ میتۃ کی ہڈیوں وغیرہ کی بیع جائز نہ ہونی چاہیے اس لیے کہ یہ میتۃ کے اجزاء ہیں جب میتۃ کی بیع جائز نہیں تو اس کے اجزاء کی بیع بھی جائز نہ ہونی چاہیے تو اس کا جواب دیا کہ موت ان چیزوں میں حلول کرنے والی نہیں ہے لہٰذا ان کی بیع جائز نہ ہوگی۔

والفيلُ كالسبعِ خلافًا لمحمدٍ حتى يجوزُ بيعُ عظمِه والانتفاعُ بعظمِه خلافًا لمحمدٍ فانه كالخنزيرِ عندَه .

﴿ترجمہ﴾

اور ہاتھی درندے کی طرح ہے بخلاف امام محمدؒ کے حتی کہ جائز ہے اس کی ہڈیوں کی بیع اور اس کی ہڈیوں کے ساتھ نفع حاصل کرنا۔ بخلاف امام محمدؒ کے اس لیے کہ یہ ہاتھی خنزیر کی طرح ہے ان کے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(والفيل... الخ) ہاتھی کے بارے میں اختلاف ہے شیخین فرماتے ہیں کہ یہ درندے کی طرح ہے جس طرح درندے کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اسی طرح ہاتھی کی ہڈیوں کی بیع اور انتفاع بھی جائز ہوگا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھی خنزیر کی طرح ہے لہٰذا اس کی ہڈیوں کی بیع اور انتفاع جائز نہ ہوگا۔

ولابيعُ علوٍ بعد سقوطِه اى اذا كان العلوُ لرجلٍ والسفلُ لرجلٍ فسقطا اوسقطَ العلوُ وحدَه فباعَ صاحبُ العلوِ علوَه بطلَ بيعُه اذ بعدَ السقوطِ لم يبقَ الا حقُ التعلّي وهو ليس بمالٍ . وبيعُ شخصٍ على انه امةٌ وهوعبدٌ فان البيعَ باطلٌ بخلافِ ما اذا اشترى كبشًا فاذا هو نعجةٌ فان البيعَ منعقدٌ ولِلمشترى الخيارُ والاصلُ فى ذالكَ ان الاشارةَ والتسميةَ اذا اجتمعتا ففى مختلِفِى الجنسِ يَتعلقُ بالمُسمّٰى ويبطُلُ لانعدامِ المُسَمّٰى وفى متحدَى الجنسِ يتعلقُ بالمشارِ اليه ويَنعقِدُ بوجودِ المشارِ اليه لكن المُشتَرى بالخيارِ لفواتِ الوصفِ فالذكرُ والُانثى فى بنى آدمَ جنسانِ لفحشِ التفاوتِ واختلافِ الاغراضِ وفى غيرِ بنى آدمَ جنسٌ واحدٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں بالا خانے کی بیع کرنا اس کے گرنے کے بعد یعنی جب بالا خانہ کسی ایک آدمی کا ہو اور نچلی منزل کسی اور کی ہو پھر وہ دونوں گر جائیں یا صرف بالا خانہ گر جائے پھر بالا خانے والا اپنی اوپر کی منزل بیچے تو اس کی بیع باطل ہوگی اس لیے کہ

گرنے کے بعد نہیں باقی رہا مگر تعلی کا حق اور وہ مال نہیں ہے اور جائز نہیں ایک ذات کی بیع کرنا اس بنا پر کہ وہ باندی ہے حالانکہ وہ غلام ہو اس لیے کہ بیع باطل ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب مینڈھا خریدا پس وہ بھیڑ نکلی اس لیے کہ بیع منعقد ہو جائیگی اور مشتری کے لیے خیار ہوگا اور اس میں اصل یہ ہے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں تو دو مختلف جنس والی چیزوں میں تو عقد متعلق ہوگا مسمی کے ساتھ اور باطل ہو جائیگا مسمی کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور دو متحد جنسوں والی چیزوں میں عقد متعلق ہوگا مشار الیہ کے ساتھ اور منعقد ہو جائیگا بوجہ مشار الیہ کے موجود ہونے کے لیکن مشتری خیار کے ساتھ ہوگا وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے پس بنی آدم میں مذکر اور مونث دو مختلف جنسیں ہیں بہت زیادہ تفاوت اور اغراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بنی آدم کے علاوہ میں ایک جنس ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولا بيع... الخ) ایک مکان میں دو آدمی رہتے ہیں ایک نچلی منزل میں اور ایک اوپر والی منزل میں پھر دونوں منزلیں گر گئیں یا صرف اوپر والی منزل گر گئی اس کے بعد اوپر والا اپنی اوپر کی منزل بیچتا ہے تو یہ جائز نہیں۔

(اذ... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ جب سقوط ہو گیا تو اس کے بعد فقط حق تعلی باقی رہ گیا اور حق تعلی کوئی مال نہیں ہے لہٰذا اس کی بیع غیر مال کی بیع ہوگی جو کہ باطل ہے۔

(وبيع... الخ) اگر کسی نے اس شرط کے ساتھ بیع کی کہ مبیع باندی ہے مشتری نے دیکھا تو پتہ چلا کہ وہ تو غلام ہے تو بیع باطل ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کسی نے جانور یہ سمجھتے ہوئے خریدا کہ یہ مینڈھا ہے پھر پتہ چلا کہ وہ بھیڑ ہے تو یہ بیع منعقد ہو جائیگی اور مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے، تو چاہیے کہ متن والے مسئلے میں بھی بیع منعقد ہو جائے اور مشتری کو خیار حاصل ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے جس کو سمجھنے سے پہلے ایک ضابطہ جاننا چاہیے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں یعنی بیع میں مبیع حاضر بھی ہو اور اس کا نام بھی لیا جائے کہ یہ غلام ہے یا لونڈی ہے مثلاً، تو اب دو صورتیں ہیں یا تو یہ دونوں مختلف الجنس میں جمع ہونگے یا متحد الجنس میں (یعنی اشارہ اور تسمیہ یا تو ایسی دو چیزوں میں جمع ہونگے جن کی جنس مختلف ہے یا ایسی دو چیزوں میں جمع ہونگے جن کی جنس ایک ہے) اگر مختلف الجنس میں جمع ہوں تو ایجاب وقبول کا تعلق مسمی کے ساتھ ہوتا ہے یعنی اس چیز کے ساتھ عقد متعلق ہو جاتا ہے جس کا نام لیا گیا اور اگر اشارہ اور تسمیہ متحد الجنس میں جمع ہو جائیں تو ایجاب وقبول کا تعلق مشار الیہ کے ساتھ ہوتا ہے یعنی اب عقد اس چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اب دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام اور باندی دو مختلف جنسیں ہیں اس لیے کہ ان کے اغراض مختلف ہیں

لہٰذا اب عقد کا تعلق مسمی یعنی باندی کے ساتھ ہوگا اور وہ مسمی معدوم ہے کیونکہ موجود تو اس مسئلے میں غلام ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی لہٰذا یہ بیع جائز نہ ہوگی اور دوسرے مسئلے میں مینڈھا اور بھیڑ جنس واحد ہیں اس لیے کہ ان کے اغراض ایک ہیں لہٰذا عقد کا تعلق مشارالیہ کے ساتھ ہوگا اور مشارالیہ موجود ہے جو کہ بھیڑ ہے لہٰذا بیع منعقد ہو جائیگی لیکن مشتری کو خیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کو فسخ کردے اس لیے کہ مبیع میں وصف فوت ہوگئی ہے یعنی مینڈھا ہونا اور جس بیع میں وصف فوت ہو جائے وہاں مشتری کو فسخ کا خیار ہوتا ہے۔

وشراءُ ماباعَ باقلَّ مما باعَ قبلَ نقدِ ثمنِه الاولِ باعَ شئيًا بخمسةَ عشرَ ولم ياخُذِ الثمنَ ثم اشتراه بعشرةٍ فتقاصَّ العشرةُ بعشرة من خمسةَ عشرَ فبقِيَ للبائعِ علی المشتری خمسةٌ فهی ربحُ مالم يضمَنه ای الثمنَ وهو خمسةَ عشرَ لانَّه لمَّا لم يَقبِضه البائعُ لم يَدخُل فی ضِمانِه وانما الغنمُ بازاءِ الغرمِ فيكونُ الربحُ حراماً فيكونُ هذالبيعُ فاسداً خلافًا للشافعیؒ وشراءُ ماباعَ مع شئٍ آخرَ لم يبعه بثمنه الاولِ فيما باعَ وان صح فيما لم يَبِع باع شيئاً بخمسةَ عشرَ ولم يَاخُذِ الثمنَ ثم اشتراه معَ شئٍ آخرَ بخمسةَ عشرَ فالبيعُ فاسدٌ فی المبيعِ الاولِ وجائزٌ فی الآخرِ فيُقسَّم الثمنُ علی قيمتِهما فيجوزُ فی الشئِ الآخرِ بحصتِه من الثمنِ وهو خمسةَ عشرَ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں بیچی ہوئی چیز خریدنا اس ثمن سے کم کے ساتھ جس ثمن کے ساتھ بیچا تھا ثمن اول کی ادائیگی سے پہلے، ایک چیز بیچی پندرہ کے بدلے میں اور ثمن نہیں لیا پھر اسی چیز کو خریدلیا دس کے بدلے، پھر ادلہ بدلہ ہوگیا دس کا اس دس کے ساتھ جو پندرہ میں سے ہے پس باقی رہے بائع کے لیے مشتری پر پانچ درہم تو یہ نفع ہوگا اس چیز کا جس کا بائع ضامن نہیں ہے یعنی ثمن کا اور وہ پندرہ ہیں اس لیے کہ جب قبضہ نہیں کیا اس پر بائع نے تو وہ اس کی ضمان میں نہیں ہوئے اور جزیں نیست کہ نفع تاوان کے مقابلے میں ہوتا ہے پس نفع حرام ہوگا لہٰذا یہ بیع فاسد ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے اور جائز نہیں خریدنا اس چیز کو جس کو بیچا تھا دوسری شے سمیت (جس کو نہیں بیچا تھا) ثمن اول کے ساتھ اس چیز میں جس کو بیچا تھا، اگرچہ صحیح ہے اس چیز میں جس کو نہیں بیچا تھا، ایک چیز بیچی پندرہ درہم کے عوض میں اور ثمن نہیں لیا پھر اس کو خریدلیا دوسری شے سمیت پندرہ کے عوض میں تو بیع فاسد ہوگی مبیع اول میں اور جائز ہوگی دوسری میں پس ثمن تقسیم کیا جائے گا ان دونوں کی قیمت پر پس جائز ہوگی بیع دوسری شے میں اس کے حصے کے ثمن کے ساتھ اور وہ ثمن پندرہ ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وشراء... الخ) کسی ایسی چیز کو کم ثمن کے بدلے میں خریدنا جس کو زائد ثمن کے عوض بیچا ہو اور ابھی تک اس بیع

کا ثمن ادا نہ کیا ہو تو یہ جائز نہیں۔ اس کی صورت یوں ہے کہ ایک آدمی نے کوئی چیز پندرہ درہم کے عوض فروخت کی مشتری نے ابھی تک ثمن ادا نہ کیا تھا کہ بائع نے وہی چیز دس کے بدلے میں خرید لی پس دس کا دس کے ساتھ تبادلہ ہو گیا اور مشتری کے ذمے بائع کے لیے پانچ درہم رہ گئے تو یہ جائز نہیں اس لیے کہ بائع نے ایسے ثمن کا نفع حاصل کیا جو اس بائع کی ضمان میں داخل نہیں ہے اور وہ ثمن پندرہ دراہم ہیں اور ایسے ثمن کا نفع جو مضمون نہ ہو وہ حرام ہوتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ ایسے ثمن کا نفع ہے جو مضمون نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تھا اور جو چیز قبضہ میں نہ ہو وہ مضمون نہیں ہوتی اور باقی رہی یہ بات کہ ایسا نفع حرام کیوں ہے؟ تو وہ اس لیے کہ ضابطہ ہے: الغنم بازاء الغرم، یعنی نفع ضمان کے مقابلے میں ہوتا ہے پس نفع وہ حاصل کر سکتا ہے جس کی ضمان میں وہ چیز ہو جس پر وہ نفع حاصل کرتا ہے۔

(وشراء... الخ) اگر کسی نے کوئی شے فروخت کی اور مشتری نے ابھی تک ثمن ادا نہیں کیا کہ وہی چیز دوسری شے سمیت پہلے والے ثمن کے بدلے میں خرید لی تو بیع پہلی شے میں ناجائز ہوگی اور دوسری میں جائز ہوگی۔ مثلاً پندرہ کے عوض میں ایک غلام بیچا اور ثمن پر قبضہ نہیں کیا اس کے بعد اس شے کو مشتری سے باندی کے ساتھ اسی پہلے ثمن یعنی پندرہ کے عوض میں خرید لیا تو اب یہ بیع اس غلام میں فاسد ہوگی جس کو اس نے پہلے مشتری کے ہاتھ بیچا تھا اور باندی میں جائز ہوگی لہٰذا ثمن کو ان دونوں مبیعوں پر تقسیم کیا جائیگا دوسری شے یعنی باندی کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہے اس کے عوض میں یہ بیع صحیح ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی شے پر شراء مابا ع باقل مما با ع قبل نقد ثمنه الاول صادق ہے جس کا بیان ابھی پیچھے گزرا لہٰذا اس میں بیع جائز نہیں اور دوسری شے پر یہ بات صادق نہیں آتی لہٰذا اس میں جائز ہوگی۔

وزيتٍ علی اَن يوزنَ بظرفِه ويطرَحُ عنه بكلِ ظرفٍ كذا رطْلًا انما يفسدُ لانه شرطٌ لا يقتضيهِ العقدُ بل مقتضى العقدِ ان يطرَحَ بازاءِ الظرفِ مقدارَ وزنِه كمافي المسئالةِ الثانيةِ وهي ماقال بخلافِ شرطِ طرحِ وزنِ الظرفِ عنه وان اختلفا في نفسِ الظرفِ وبقدرِه فالقولُ للمشترِي اي اشتري سمناً في زقٍ وردَّ الظرفَ وعشرةَ ارطالٍ فقال البائعُ الزقُّ غيرُ هذا وهو خمسةُ ارطالٍ فالقولُ لِلمشترِي .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں زیتون کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ وزن کیا جائیگا اس کا اس کے برتن سمیت اور منہا کیا جائیگا اس سے ہر برتن کے بدلے میں اتنے رطل، جزیں نیست کہ یہ فاسد ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا بلکہ عقد کا مقتضی یہ ہے کہ منہا کیا جائے برتن کے مقابلے میں اس کے وزن کی مقدار کو جیسا کہ دوسرے مسئلے میں ہے اور وہ وہ ہے جو مصنف نے بیان کیا بخلاف سے کہ بخلاف برتن کے وزن کے اس سے منہا کرنے کی شرط کے، اور اگر دونوں کا اختلاف ہو گیا نفس برتن اور اس کی مقدار میں تو قول مشتری کا ہوگا یعنی مشکیزے میں گھی خریدا اور واپس کر دیا ظرف اور دس رطل، تو بائع نے کہا مشکیزہ اس

کے علاوہ تھااور وہ پانچ رطل کا تھا تو قول مشتری کا ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وزیت... الخ) زیتوں کے تیل کی بیع اس شرط کیساتھ کہ اس تیل کا وزن برتن سمیت ہوگا اور ہر برتن کے عوض اتنے رطل مجرا کریں گے مثلا ہر برتن کے عوض آٹھ رطل منہا کریں گے تو یہ ٹھیک نہیں ہے فاسد ہے اسلئے کہ اس میں ایسی شرط لگائی گئی ہے جسکا عقد تقاضا نہیں کرتا کیونکہ عقد کا مقتضی یہ ہے کہ ہر برتن کے عوض اسکے برتن کی مقدار منہا کی جائے جیسا کہ دوسرے مسئلے میں ہے کہ اگر کسی نے تیل اس شرط کے ساتھ بیچا کہ اس کا وزن برتن سمیت ہوگا اور ہر برتن کے عوض اس کے وزن کی مقدار مجرا کی جائیگی تو اب یہ صحیح ہے۔ مثلا آٹھ رطل گھی ایک برتن میں بیچا اور ثمن سولہ درہم طے کیے، برتن کا وزن دو رطل ہے اور شرط لگائی گئی کہ برتن کے وزن کے برابر مقدار منہا کی جائیگی تو اب جائز ہے، لہٰذا اب چھ رطل گھی چودہ درہم کے عوض ہو جائیگا۔

(واختلفا... الخ) مشکیزہ میں گھی بیچا جب مشتری مشکیزہ واپس کرنے لگا تو اس نے وہ مشکیزہ واپس کیا تو دس رطل کا تھا اور بائع نے کہا یہ میں نے تمہیں اس مشکیزے میں گھی نہیں دیا تھا بلکہ میں نے تمہیں جس مشکیزے میں گھی دیا تھا وہ پانچ رطل کا تھا تو اب مشتری کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ یہاں دو احتمال ہیں یا تو یہ مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے کہ مشتری نے کتنے رطل والے مشکیزہ پر قبضہ کیا تھا اور یا یہ گھی کی مقدار میں اختلاف ہے اگر ہم یہ کہیں کہ مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے کہ بائع کہتا ہے تم نے پانچ رطل والے مشکیزہ پر قبضہ کیا تھا اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے دس رطل والے مشکیزہ پر قبضہ کیا تھا تو مشتری کی بات معتبر ہونی چاہیے اس لیے کہ مشتری قابض ہے اور مقدار مقبوض میں اختلاف کی صورت میں قابض کی بات معتبر ہوتی ہے اور اگر ہم کہیں کہ یہ گھی کی مقدار میں اختلاف ہے تو یہ دراصل ثمن کی مقدار میں اختلاف ہے کیونکہ جب بائع یہ کہتا ہے کہ میں نے تمہیں پانچ رطل والا مشکیزہ دیا تھا تو اس کا مطلب ہے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ میں نے تمہیں گھی زیادہ دیا تھا لہٰذا تم پر زائد ثمن لازم ہوگا جبکہ مشتری جب یہ کہتا ہے کہ تم نے دس رطل والا مشکیزہ دیا تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع نے گھی کم دیا تھا لہٰذا ثمن کم لازم ہوگا، پس جب یہ اختلاف ثمن کی مقدار میں ہے تو بھی مشتری کی بات ماننی چاہیے اس لیے کہ مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔

وبطَلَ بیعُ المسیلِ وهبتُه وصَحا فی الطریقِ ای صح البیعُ والهبةُ فی الطریقِ قیلَ اِن اُرید رقبةُ المسیلِ والطریقِ فمقدارُ ما یسیلُ الماءُ مجهولٌ فلا یجوزُ فیه البیعُ والهبةُ واَمَّا الطریقُ فمعلومٌ وان لم یُبَیَّن فهو مقدرٌ بعرضِ بابِ الدارِ کذا فی بابِ القسمةِ فیجوزُ فیه البیعُ والهبةُ وان اُرید حق التسییلِ فانْ کانَ علی الارضِ فمجهولٌ لما مَر وان کا نَ علی السطحِ فهو حقُ التعلّی وهو حقٌ متعلقٌ بعینٍ لا یَبقٰی وحقُّ المرورِ فیه روایَتان وجهُ البطلانِ انه غیرُ مالٍ وجهُ الصحةِ الاحتیاجُ به وهو

حقٌ معلومٌ متعلقٌ بعینٍ باقٍ .

﴿ترجمه﴾

اور باطل ہے مسیل (پانی بہانے کی جگہ) کی بیع اور اس کا ہبہ اور صحیح ہیں وہ دونوں (بیع اور ہبہ) راستے میں یعنی صحیح ہے بیع اور ہبہ راستے میں، کہا گیا کہ اگر مراد مسیل اور طریق کی ذات ہو تو وہ مقدار جس میں پانی بہے گا، مجہول ہے پس جائز نہ ہوگی اس میں بیع اور ہبہ، بہر حال طریق تو وہ معلوم ہوتا ہے اور اگر بیان نہ کیا جائے تو اسے مقرر کیا جاتا ہے دار کے دروازے کی چوڑائی کے برابر، اسی طرح ہے باب القسمة میں، پس جائز ہے اس میں بیع اور ہبہ اور اگر مراد پانی بہانے کا حق ہو۔ پس اگر یہ بہنا زمین پر تو مجہول ہے اس بات کی وجہ سے جو گزری اور اگر یہ بہنا چھت پر ہو تو وہ تعلی کا حق ہے اور وہ ایسا حق ہے جو متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی نہیں رہتا اور گزرنے کا حق، اس میں دو روایتیں ہیں، باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر مال ہے اور صحیح ہونے کی وجہ اس کی ضرورت وحاجت ہے اور وہ ایسا حق ہے جو معلوم ہے، متعلق ہے ایسے عین کیساتھ جو باقی رہنے والا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبطل... الخ) مسیل کی بیع اور ہبہ باطل ہے اور طریق کی بیع اور ہبہ جائز ہے۔ مسیل اور طریق کے مصداق میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ طریق سے مراد نفس طریق ہو یعنی راستہ اور مسیل سے مراد نفس مسیل ہو۔ یعنی پانی بہانے کے لیے نالی وغیرہ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ طریق سے مراد حق مرور ہو۔ یعنی اس راستے پر چلنے کا حق اور مسیل سے مراد حق تسییل ہو یعنی اس پر اپنا پانی بہانے کا حق۔ اگر طریق اور مسیل سے مراد نفس طریق اور نفس مسیل ہو تو مصنف کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ نفس مسیل کی بیع اور ہبہ جائز نہیں اور نفس طریق کی بیع اور ہبہ جائز ہے، نفس مسیل میں اس لیے بیع اور ہبہ جائز نہیں کہ اس جگہ کی مقدار مجہول ہے جس کو پانی گھیرے گا (یعنی یہ معلوم نہیں کہ جب پانی بہے گا تو وہ کتنی جگہ گھیرے گا) اور مجہول میں بیع اور ہبہ جائز نہیں ہوا کرتا اور نفس طریق میں بیع اور ہبہ اس لیے جائز ہے کہ طریق یعنی راستہ کو اگر عقد میں بیان کر دیا جائے کہ اس کی کیا مقدار ہے تو ظاہر ہے وہ معلوم ہو جائیگا اور اگر اس کو عقد میں بیان نہ کیا جائے تو اس کو گھر کے دروازے کی چوڑائی کے برابر مقرر کیا جاتا ہے جیسے باب تقسیم میں ہوتا ہے کہ زمینوں کی تقسیم کے وقت راستہ اتنا دیا جاتا ہے جتنا کہ دروازے کی چوڑائی ہوتی ہے۔ لہٰذا طریق میں بیع وہبہ جائز ہوگا۔

اور اگر مسیل اور طریق سے مراد حق تسییل اور حق مرور ہو تو معنی یہ ہوگا کہ حق تسییل کی بیع اور ہبہ جائز نہیں اور حق مرور کی بیع اور ہبہ جائز ہے حق تسییل کی بیع اور ہبہ اس لیے درست نہیں کہ سیلان (پانی کا بہاؤ) یا تو چھت پر ہوگا یا زمین پر اگر زمین پر ہو تو اس لیے جائز نہیں کہ یہ مجہول ہے اس لیے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ پانی کتنی جگہ گھیرے گا اور اگر سیلان چھت پر ہو تو یہ اسلیے جائز

نہیں کہ یہ حق تعلی ہے اور یہ ایسا حق ہے جو ایسے عین کے ساتھ قائم ہے جو باقی رہنے والا نہیں ہے اس لیے کہ چھت ہمیشہ قائم نہیں رہتی اور اس قسم کے حق میں بیع اور ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے۔

اور حق مرور میں دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ اس کی بیع اور ہبہ جائز نہیں اور دوسری روایت ہے کہ اس کی بیع اور ہبہ جائز ہے، جواز والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مرور (گزرنا) ایک ضرورت کی چیز ہے اور مرور ایسا حق ہے جو ایسے عین کے ساتھ قائم ہے جو باقی رہنے والا ہے اس لیے کہ مرور تو زمین پر ہوتا ہے اور زمین ہمیشہ باقی رہتی ہے اور اس قسم کے حق میں بیع اور ہبہ جائز ہوا کرتے ہیں۔

وامرُ المسلمِ ببيعِ خمرٍ او خنزيرٍ وشرائِهما ذميًا وامرُ المحرمِ غيرَه ببيعِ صيدِه فقولُه وامرٌ عطفٌ على الضميرِ المرفوعِ المتصلِ فی قوله وصحا وهذا العطفُ جائزٌ لوجودِ الفصلِ وهو قولُه فی الطريقِ وهذا عند ابی حنيفةؒ وعندهما لا يجوزُ لان الموكلَ لا يَلِيهِ بنفسِه فلا يُوَلِّي غيرَه ولَه ان العاقدَ وهو الوكيلُ يتصرفُ باهليتِه.

﴿ترجمه﴾

اور صحیح ہے مسلمان کا امر کرنا شراب یا خنزیر کی بیع کا یا ان دونوں کی شراء کا کسی ذمی کو اور صحیح ہے محرم کا اپنے غیر کو امر کرنا اپنے شکار کی بیع کا۔ پس مصنف کا قول وامر معطوف ہے ضمیر مرفوع متصل پر جو واقع ہے مصنف کے اس قول و صحا میں، اور یہ عطف جائز ہے بوجہ فصل کے موجود ہونے کے اور وہ مصنف کا قول فی الطریق ہے اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں اس لیے کہ موکل مالک نہیں یہ کام کرنا بذات خود، پس دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عاقد وہ وکیل ہے جو تصرف کرتا ہے اپنی اہلیت کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(وامر المسلم... الخ) اگر مسلم نے ذمی کو حکم دیا کہ وہ شراب یا خنزیر کو بیچے یا ان دونوں کو خریدے تو یہ صحیح ہے اس طرح اگر محرم نے احرام سے پہلے شکار کیا تھا اس کے بعد احرام باندھ لیا پھر غیر محرم کو حکم دیا کہ اس شکار کی بیع کرو تو یہ بھی جائز ہے۔

(فقوله... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ امر المسلم مرفوع ہے اسلئے کہ اس کا عطف ہے صحا کی ضمیر مرفوع متصل پر۔

(وهذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ضمیر مرفوع متصل پر کسی لفظ کے عطف کی شرط یہ ہے کہ پہلے ضمیر مرفوع منفصل کے ساتھ اس کی تاکید لائی جائے اور بعد میں اس پر عطف کیا جائے اور یہاں تاکید نہیں ہے تو امر کا اس ضمیر متصل پر عطف کرنا کیسے جائز ہوگا؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہ ضابطہ وہاں ہے جہاں ضمیر مرفوع متصل اور اس دوسرے لفظ معطوف کے

درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو اور یہاں فاصلہ ہے اور وہ فاصلہ ہے فی الطریق کا۔

(وھذا... الخ) مسئلہ مذکورہ کا یہ حکم امام صاحب کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مسلمان کا امر کرنا اور محرم کا مذکورہ باتوں کا امر کرنا جائز نہیں ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مسلم اور محرم ان مسئلوں میں موکل ہیں جو کہ خود یہ کام نہیں کر سکتے اس لیے کہ مسلم شراب وخنزیر کی بیع وشراء نہیں کر سکتا ہے۔ اس طرح محرم شکار کی بیع نہیں کر سکتا اور ضابطہ یہ ہے کہ: جو کام انسان خود نہ کر سکے اس کا دوسرے کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا لہٰذا یہ امر کرنا درست نہیں ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں عاقد وکیل ہے نہ کہ موکل، اور وکیل اپنی اہلیت کے ساتھ کام کرتا ہے اور وکیل جو کہ ذمی ہے یا غیر محرم ہے اس میں یہ کام کرنے کی اہلیت ہے اس لیے کہ ذمی شراب کی بیع وشراء کر سکتا ہے اس طرح غیر محرم شکار کی بیع کر سکتا ہے۔ لہٰذا مسلم یا محرم کا یہ امر کرنا جائز ہو جائیگا۔

والبیعُ بشرطٍ یقتضیه العقدُ کشرطِ الملکِ للمشتری او لا یقتضیه ولا نفعَ فیه لاحدٍ کشرطِ ان لا یبیعَ الدابةَ المبیعةَ بخلافِ شرطٍ لا تقتضیه العقدُ وفیه نفعٌ لا حدِ العاقدینِ ولمبیعٍ یستحقُّه ای یکونُ المبیعُ اهلًا لا ستحقاقِ النفع بان یکونَ آدمیًا فظهَر ان قولَه ولا نفعَ فیه لاحدٍ اراد به لاحدٍ من العاقدینِ والمبیعِ المستحقِ حتی لو کان النفعُ للمبیعِ الذی لا یستحقُّ النفعَ کشرطِ ان لا یبیعَ الدابةَ المبیعةَ لا یکونُ هذا الشرطُ مفسِداً کشرطِ ان یقطعَه البائعُ اویخیطَه قباءً اویحذوَ ه نعلاً اویَشرِکه ای یجعلَ للنعلِ شراکًا هذا نظیرُ شرطٍ لا یقتضیه العقدُ وفیه نفعٌ للمُشتری وصَح فی النعلِ استحسانًا انما یجوزُ فی النعلِ للتعاملِ والقیاسُ ان لایجوزَ اویَستَخدِمَه شهراً ای یستَخدِمَه البائعُ شهراً وهذا نظیرُ شرط لا یقتضیه العقدُ وفیه نفعٌ للبائعِ اویُعتِقَه اویُدبّرَه اویُکاتِبَه هذا نظیرُ شرطٍ لا یقتضیه العقد وفیه نفعٌ للمبیعِ وهو اهلٌ لاتسحقاقِ النفعِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے بیع کرنا ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضا کرتا ہے جیسے مشتری کے لیے ملک کی شرط یا عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں کسی ایک کا نفع نہیں ہے جیسے اس شرط کے ساتھ کہ مشتری اس جانور کو فروخت نہیں کریگا جس کو بیچا جا رہا ہے بخلاف ایسی شرط کے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے عاقدین میں سے کسی ایک کا یا اس مبیع کا جو مستحق ہے اس نفع کی یعنی مبیع نفع کے استحقاق کی اہل ہو بایں طور کہ وہ آدمی ہو پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ مصنف کا قول ولا نفع فیه لاحد، سے مصنف نے ارادہ کیا عاقدین میں سے کسی ایک کا اور اس مبیع کا جو مستحق ہوتی کہ اگر نفع اس مبیع کا ہو جو نفع کی مستحق نہیں ہے جیسے یہ شرط کہ مشتری اس جانور کو فروخت نہیں کریگا جس کو بیچا جا رہا ہے تو یہ شرط مفسد نہیں ہوگی جیسے یہ شرط کہ بائع اس کو کاٹے گا یا اس کی قباء سی

کردیگا یا اس کا جوتا بنا کردیگا یا اس میں تسمہ لگا کردیگا یعنی جوتے کے لیے تسمہ بنائیگا اور یہ نظیر ہے اس شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا نفع ہے اور صحیح ہے جوتے میں استحساناً، جزیں نیست کہ جائز ہے جوتے میں تعامل کی وجہ سے اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو، یا اس سے خدمت لے گا ایک ماہ یعنی بائع اس سے ایک ماہ خدمت لے گا اور یہ نظیر ہے ایسی شرط کی جسکا عقد تقاضا نہیں کرتا ہے اور اس میں بائع کا نفع ہے یا اس کا آزاد کریگا یا مدبر بنائیگا یا اس کو مکاتب بنائیگا یہ نظیر ہے اس شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے مبیع کا اور وہ مبیع اہل استحقاق میں سے ہے۔

﴿توضیح﴾

(والبیع... الخ) اگر بیع میں کوئی شرط لگادی جائے تو وہ شرط یا تو عقد کے مقتضی کے مطابق ہوگی یا نہیں اگر عقد کے مقتضی کے مطابق ہو تو ایسی بیع جائز ہے جیسے بیع کے وقت یہ شرط ہو کہ مشتری اس مبیع کا مالک ہوگا اور اگر وہ شرط ایسی ہو جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا تو اس شرط میں کسی کا نفع ہوگا یا نہیں، اگر کسی کا نفع نہ ہو تو ایسی بیع بھی جائز ہے جیسے جانور بیچا اس شرط کے ساتھ کہ مشتری اس کو آگے فروخت نہیں کریگا اور اگر شرط ایسی ہو جس کا عقد تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو اور وہ مبیع نفع کے استحقاق کی اہل ہو بایں طور کہ وہ آدمی ہو تو یہ جائز نہیں، اس کی مثالیں آگے آئیں گی، پس اگر بیع میں شرط ایسی ہو جس میں نفع مبیع کا ہو اور وہ مبیع نفع کے استحقاق کی اہل نہ ہو تو یہ بیع جائز ہے جیسے جانور کی بیع اس شرط کے ساتھ کی کہ مشتری اس کو آگے فروخت نہیں کریگا تو یہ بیع جائز ہے اس لیے کہ جانور نفع کے استحقاق کا اہل نہیں ہے اگرچہ اس جانور کا اس بات میں نفع ہے کہ اس کو آگے فروخت نہ کیا جائے۔

(کشرط... الخ) یہ اس شرط کی نظیر ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا نفع ہے کہ ایک آدمی نے کپڑا خریدا اور یہ شرط لگائی کہ بائع اس کو کاٹ کردیگا یا اس کی قباء بنا کردیگا یا چمڑا خریدا اور یہ شرط لگائی کہ بائع اس کو جوتا بنا کردیگا یا جوتا خریدا اور یہ شرط لگائی کہ بائع اس میں تسمہ لگا کردیگا تو اب یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں مشتری کا نفع ہے اور یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہے۔

(وصح... الخ) اگر چمڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کو جوتا بنا کردیگا تو یہ استحساناً جائز ہے قیاساً جائز نہیں ہے قیاساً ناجائز ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہے اور استحساناً جائز اس لیے کہ ہے کہ اس پر لوگوں کا تعامل ہے اور بسا اوقات تعامل ناس کی وجہ سے بیع استحساناً جائز ہوتی ہے۔

(اویستخدمه... الخ) یہ اس شرط کی نظیر ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مبیع کے لیے نفع ہے جو مبیع نفع کے استحقاق کی اہل ہے کہ غلام اس شرط کے ساتھ بیچا کہ مشتری اس کو آزاد کریگا یا مدبر بنائیگا یا مکاتب بنائیگا۔ ظاہر ہے کہ غلام کو آزاد کرنے، مکاتب بنانے یا مدبر بنانے میں اس کا نفع ہے اور وہ نفع کے استحقاق کا اہل بھی ہے اس لیے کہ وہ آدمی ہے۔

وبیعُ امةٍ الا حملَها عطفٌ على شرطٍ لا يقتضيه العقدُ والاصلُ ان كلَّ ما لايصح اِفرادُه بالعقدِ لا يجوزُ استثناءُ ه من العقدِ فانه من توابعِ الشئِ فيكونُ داخلاً في المبيعِ تبعًا له فاستثناءُ ه من العقدِ شرطٌ لا يقتضيه العقدُ فيكونُ مُفسِدًا ، والى النيروزِ والمهرجانِ وصومِ النصارى وفطرِ اليهودِ ان لم يَعرِفا ذالك وقدومِ الحاجّ والحصادِ والدياسِ والقطافِ والجزارِ القطافُ جنئُ الثمرِ عن الاشجارِ والجزارُ قطعُ الصوفِ عن ظهرِ الغنمِ ويُكَفَّلُ اليها اى يجوزُ الكفالةُ الى هذه الاوقاتِ لان الجهالَةَ اليسيرةَ متحمَّلةٌ في الكفالةِ و صح ا ن اُسقِطَ الاجلُ قبلَ حلُولِه اى اِن اُسقِط هذه الاجالُ المجهولةُ قبلَ حلولِهايَنقَلِبُ البيعُ صحيحًا ثم اِعلَم اَنَّ الحكمَ في البيعِ الباطلِ ان المبيعَ ان هلَك في يدِ المشترِى فعندَ البعضِ امانةٌ وعند البعضِ مضمونٌ بالقيمةِ كالمقبوضِ على سومِ الشراءِ .

﴿ترجمہ﴾

بخلاف باندی کی بیع کے مگراس کا حمل، یہ معطوف ہے شرط لایقتضیه العقد پر اور اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز کہ اکیلے اس کا عقد کرنا جائز نہ ہو اس کا عقد سے استثناء کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ شے کے توابع میں سے ہوتی ہے پس وہ مبیع میں داخل ہوگی اس کے تابع ہوتے ہوئے پس اس کا استثناء عقد سے ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا پس یہ استثناء عقد کو فاسد کرنے والا ہوگا اور جائز نہیں بیع نیروز اور مہرجان اور نصاری کے روزوں اور یہود کے افطار تک اگر متعاقدین اس کو نہ جانتے ہوں اور حاجیوں کے آنے تک اور کٹائی اور گہائی اور قطاف اور جزار تک، قطاف پھلوں کا چننا ہے درختوں سے اور جزار اون کا کاٹنا ہے بھیڑوں کی پشت سے اور ان تک کفالت کی جاسکتی ہے یعنی ان اوقات کی کفالت جائز ہے اس لیے کہ تھوڑی جہالت کو کفالت میں برداشت کرلیا جاتا ہے اور صحیح ہے اگر اجل کو ساقط کردیا اس کے آنے سے پہلے یعنی اگر ان آجال (مدتوں) کو ساقط کردیا جو مجہول ہیں ان کے آنے سے پہلے تو بیع صحیح ہوجائیگی، پھر جان تو کہ بیع باطل میں حکم یہ ہے کہ مبیع اگر مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو بعض کے نزدیک یہ امانت ہے اور بعض کے نزدیک یہ مضمون ہے قیمت کے ساتھ جیسے مقبوض علی سوم الشراء۔

﴿توضیح﴾

(وبیع الامة... الخ) عطف سے شارح ترکیب کو بیان کرتے ہیں کہ وبیع امة مجرور ہے اس کا عطف بشرط لا یقتضیه العقد پر ہے، معنی یہ ہے کہ اگر باندی کی بیع کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا مثلاً کہا: بعت هذه الامة الا حملها (میں نے اس باندی کی بیع کی مگر اس کا حمل) تو یہ جائز نہیں دلیل کو سمجھنے سے پہلے ایک ضابطہ سمجھنا چاہیے کہ: ہر وہ چیز جس کا علیحدہ عقد کرنا صحیح نہ ہو اس کا عقد سے استثناء درست نہیں ہوتا، اس لیے کہ ایسی چیز مبیع کے توابع میں سے ہوتی ہے لہٰذا

وہ مبیع میں داخل ہوگی پس اس کا عقد سے استثناء ایسی شرط ہوگی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا۔

(والی... الخ) نیروز موسم بہار کی طرف (کنارے) میں ایک دن ہوتا ہے اور مہرجان موسم خزاں کی طرف میں ایک دن کو کہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ اگر بیع ادھار کے ساتھ کی اور اجل نیروز یا مہرجان کو مقرر کیا کہ میں ثمن نیروز والے دن یا مہرجان والے دن ادا کرونگا یا اجل صوم نصاری یا فطر یہود کو مقرر کیا، یوں کہا کہ میں ثمن اس دن ادا کرونگا جس دن سے نصاری روزے رکھتے ہیں یا یہود جس دن افطار کرتے ہیں تو یہ جائز نہیں بشرطیکہ کہ متعاقدین کو ان کا پتہ نہ ہو کہ نیروز کب ہے اور مہرجان والا دن کونسا ہوتا ہے اور نصاری کب روزے رکھتے ہیں اور یہود کب عید مناتے ہیں اگر پتہ ہو تو یہ عقد صحیح ہوگا، انکے بارے میں اگر پتہ نہ ہو تو عقد اسلئے ناجائز ہوگا کہ اس صورت میں ثمن کی ادائیگی کی مدت مجہول ہوگی اور اجل جب ادھار والی بیع میں مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی، اسی طرح اگر ادھار کے ساتھ بیع کی اور قدوم حاج کو اجل مقرر کیا یعنی مشتری نے یہ کہا کہ میں ثمن اس وقت ادا کرونگا جب حاجی صاحبان آئیں گے یا گندم کی کٹائی یا گہائی یا قطاف یا جزار کو اجل مقرر کیا یعنی یہ کہا کہ میں ثمن اس وقت ادا کرونگا جب گندم کی کٹائی ہوگی یا جب گندم کی گہائی ہوگی یا جب قطاف ہوگا یعنی پھلوں کو درختوں سے چنا جائیگا یا جزار ہوگا یعنی جب بھیڑوں کی پشت سے اون کاٹی جائیگی۔ تو ایسا عقد بھی جائز نہیں اس لیے کہ اس میں اجل مجہول ہے کیونکہ حجاج کا آنا، گندم کی کٹائی، گہائی، وغیرہ یہ تو ایک مدت تک جاری رہتے ہیں تو اب بائع اور مشتری کے درمیان منازعت ہوگی بائع مدت کے اوائل میں ثمن کا مطالبہ کریگا جبکہ مشتری آخر مدت میں ثمن کی ادائیگی پر راضی ہوگا لہٰذا منازعت ہوگی۔

(ویکفل... الخ) پیچھے جو آجال گزری ہیں یعنی قدوم حاج اور گندم کی کٹائی وغیرہ کے اوقات ان تک کفالت درست ہے مثلاً ایک آدمی مشتری کا ان آجال تک کفیل بن جاتا ہے جیسے یوں کہتا ہے اگر مشتری نے گندم کی کٹائی تک ثمن ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں تو یہ جائز ہے اس لیے کہ اگرچہ یہاں جہالت ہے لیکن یہ جہالت یسیرہ (معمولی جہالت) ہے اور جہالت یسیرہ کفالت میں برداشت کرلی جاتی ہے اور بیع میں برداشت نہیں کی جاتی۔

(وصح... الخ) اگر ثمن کی ادائیگی ان آجال تک موجل ہو یعنی مشتری نے مثلاً یہ کہا ہو کہ ثمن اس وقت ادا کرونگا جب گندم کی کٹائی ہوگی، پھر اجل یعنی گندم کی کٹائی کے وقت سے پہلے اس کو ساقط کردیا گیا اور مشتری نے ثمن کی ادائیگی کردی تو یہ صحیح ہے اور بیع جائز ہو جائیگی اس لیے کہ اس بیع میں اگرچہ فساد تھا لیکن اس فساد کے پختہ ہونے سے پہلے اس کو ساقط کردیا گیا اور وہ بیع جس میں فساد ہوا اور فساد کے پختہ ہونے سے پہلے اس کو ختم کردیا گیا تو وہ بیع جائز ہوتی ہے۔

(ثم اعلم... الخ) یہاں سے بیع باطل کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مشتری نے بیع باطل میں مبیع پر قبضہ کرلیا پھر وہ اسکے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کوئی ضمان نہ ہوگا اسلئے کہ بیع باطل کوئی شے نہیں ہے لہٰذا بیع باطل میں مبیع پر مشتری کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوگا اور امانت کے قبضہ میں اگر مقبوض ہلاک ہو جائے تو اسکا ضمان واجب نہیں ہوتا اور بعض کہتے ہیں

مشتری اس صورت میں مبیع کی قیمت کا ضمان ادا کریگا اسلئے کہ بیع باطل میں مبیع مقبوض علی سوم الشراء سے کم حیثیت نہیں رکھتی اور مقبوض علی سوم الشراء اگر ہلاک ہوجائے تو قیمت واجب ہوا کرتی ہے لہٰذا یہاں بھی قیمت واجب ہوگی (مقبوض علی سوم الشراء کا معنی پہلے بیان ہو چکا ہے)

وامّا حكمُ البيعِ الفاسدِ ففي المتنِ شرع في احكامِه فقال: فان قبَضَ المشتري المبيعَ بيعًافاسدًا برضاءِ بائعِه صريحًا او دلالةً كقبضِه في مجلسِ عقدِه وكلٌ من العوضينِ مالٌ يَملِكُه فان قِيلَ: كلامُنا في البيعِ الفاسدِ فيكونُ كلٌ من العوضينِ مالًا البتةَ اِذ لولم يكُن لكان البيعُ باطلًا؟ قلنا قد. يُذكَرُ الفاسدُ ويُرادُ به الباطلُ كما اَنَّ في اولِ كتابِ القدوري جُعِلَ البيعُ بالميتةِ فاسداً وهو باطلٌ فلهذا قال وكلٌ من عوضيه مالٌ احتياطاً حتى لو يَشمَلُ الفاسدُ الباطلَ يكونُ هذا القيدُ مخرِجًا له عن هذاالحكمِ وهوان يصيرَ ملكًا على انه قد يَكونُ البيعُ فاسدًامع انَّه لا يكونُ كلٌ من عوضيه مالًا كما اذا باعَ وسَكَتَ عن الثمنِ فالبيعُ فاسدٌ عندهما حتى يَملِكُ بالقبضِ ويجبُ الثمنُ اي القيمةُ ولزمه مثلُه حقيقةً اومعنًى اي اِن هَلَكَ في يدِ المشتري وجبَ عليه المثلُ حقيقةً في ذواتِ الامثالِ والمثلُ معنًى وهو القيمةُ في ذواتِ القِيَمِ.

﴿ترجمہ﴾

اور بہر حال بیع فاسد کا حکم پس متن میں مصنف شروع ہوئے اس کے احکام میں پس کہا: فان الخ ، پس اگر قبضہ کرلیا مشتری نے اس چیز پر جس کو بیچا گیا تھا بیع فاسد کے ساتھ اس کے بائع کی رضاء کے ساتھ صراحۃ یا دلالۃ جیسے کہ اس کا قبضہ کرلینا مجلس عقد میں درآں حالیکہ عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہو تو مشتری اس کا مالک ہوجائیگا پس اگر کہا جائے کہ ہمارا کلام بیع فاسد میں ہے پس عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہوگا ہر حال میں اس لیے کہ اگر نہ ہو تو بیع باطل ہوگی تو ہم کہیں گے کہ کبھی فاسد کو ذکر کیا جاتا ہے اور مراد باطل کو لیا جاتا ہے جیسے کہ کتاب قدوری کے شروع میں صاحب قدوری نے بیع بالمیتہ کو فاسد قرار دیا حالانکہ یہ باطل ہے پس اس وجہ سے مصنف نے کہا ''وکل من عوضیہ مال ''احتیاطاً حتی کہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی جائے تو یہ قید اس کو خارج کرنے والی ہو اس حکم سے ، اور وہ حکم یہ ہے کہ مبیع ملک میں آجائے گی (مشتری کی) علاوہ ازیں کبھی بیع فاسد ہوتی ہے حالانکہ عوضین میں سے ہر ایک عوض مال نہیں ہوتا جیسے کہ بیع کی اور ثمن سے خاموشی اختیار کرلی تو بیع فاسد ہوگی صاحبین کے نزدیک حتی کہ اس میں ملک آجائیگی قبضہ کی وجہ سے اور واجب ہونگے ثمن یعنی قیمت اور لازم ہوگی اس کو اس کی مثل حقیقۃً یا معناً یعنی اگر مشتری کے قبضہ میں وہ ہلاک ہوجائے تو اس پر واجب ہوگی مثل حقیقۃً ذوات الامثال میں اور واجب ہوگی مثل معناً ذوات القیم میں۔

﴿توضیح﴾

(واما... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ متن میں مصنف بیع فاسد کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ اگر بیع فاسد میں مشتری نے بائع کی اجازت کے ساتھ قبضہ کرلیا خواہ بائع کی اجازت صراحۃ ہو یا دلالۃ ہو اور عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہو تو مشتری اس مبیع کا مالک ہو جائیگا اجازت بائع کی طرف سے صراحۃً ہو یہ تو ظاہر ہے اور دلالۃ اجازت ہو جیسا کہ مشتری نے مجلس عقد میں مبیع پر قبضہ کرلیا تو یہ بائع کی طرف سے دلالۃ اجازت ہے۔

(فان قیل... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ وکل من عوضیه مال کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ہمارا کلام بیع فاسد میں ہے اور بیع فاسد میں عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہی ہوتا ہے کیونکہ اگر عوض مال نہ ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی بلکہ باطل ہوگی۔ اس کا جواب دیا کہ مصنف نے وکل من عوضیه مال اس لیے کہا کہ کبھی فاسد کو ذکر کیا جاتا ہے لیکن اس سے مراد باطل ہوتی ہے جیسے قدوری میں مذکور ہے کہ اگر مردار کے بدلے کسی شے کی بیع ہو تو یہ فاسد ہے، تو دیکھیں صاحب قدوری نے اس کو فاسد کہا حالانکہ یہ بیع باطل ہے تو یہاں بھی احتمال تھا کہ شاید فاسد کو ذکر کیا اور باطل کو مراد لیا لیکن جب کہا وکل من عوضیه مال تو یہ احتمال ختم ہو گیا کہ یہاں باطل مراد ہو اس لیے کہ عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہو تو بیع باطل نہیں ہو سکتی۔

(علی... الخ) یہ دوسرا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بیع فاسد میں عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہوتا ہے جیسے کوئی بیع کرے اور ثمن کے ذکر سے خاموشی اختیار کرے تو یہ بیع فاسد ہے لیکن عوضین میں سے ہر ایک عوض مال نہیں ہے کیونکہ یہاں ایک عوض یعنی ثمن کے ذکر سے خاموشی اختیار کی گئی ہے، لہٰذا وکل من عوضیه مال کہنا بے فائدہ نہیں ہے۔

(ولزمه... الخ) بیع فاسد میں مبیع پر اگر مشتری قبضہ کرلے اور وہ مبیع اس کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو دیکھیں گے اگر وہ مبیع ذوات الامثال میں سے ہے تو مثل واجب ہوگی اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔ (ذوات الامثال ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کی مثل پائی جائے جیسے دراہم اور ذوات القیم ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کی مثل نہ پائی جائے، جیسے بکری اور گائے)

ولكلٍ منهما فسخه قبلَ القبضِ وكذا بعدَه مادام في ملكِ المشترى ان كان الفسادُ في صلبِ العقدِ كبيعِ درهمٍ بدرهمينِ ارادَ بالفسادِفي صلبِ العقدِ الفسادَ الذى يكونُ في احدِ العوضينِ ولِمَن له الشرطُ ان كان بشرطٍ زائدٍ كشرطِ ان يُهدِىَ له هديةً ذُكِرَ في الذخيرةِ ان هذا قولُ محمدٍ اما عندهما فلِكُلِ واحدٍ حقُ الفسخِ لان الفسخَ لحقِ الشرعِ لا لحقِ احدِالمتبايعين فانهما راضيانِ بالعقدِ .فان باعَه المشترى اووهَبه وسلَّمه اواَعتقَه صح وعليه قيمتُه وسقط حقُ الفسخِ لانه تعلَّق به

حقُّ العبدِ وانما یُفسَخُ حقًاللّٰہ تعالیٰ واذا اجتمَع حقُّ اللّٰهِ وحقُّ العبدِ یُرَجَّحُ حقُّ العبدِ لحاجتِه .ولا یاخذُهُ البائعُ حتی یَرُدَّ ثمنَه ای البائعُ اذا فسخَ البیعَ الفاسدَ لا یاخُذُالمبیعَ حتی یَرُدُّ الثمنَ لان المبیع محبوسٌ بالثمنِ بعدَ الفسخِ .فان مات هو فالمشتری احقُّ به حتی یاخُذَالثمنَ ای با ع شیًئا بیعاً فاسداً ووقع التقابضُ ثم فُسخ البیعُ ثم مات البائعُ فللمشتری حقُّ حبسِ المبیعِ حتی یَاخُذَ الثمنَ ولا یکونُ اسوةً لغرماءِ البائعِ .

﴿ترجمه﴾

اوران دونوں میں سے ہرایک کوفسخ کا حق ہوگا قبضہ سے پہلے اوراسی طرح اس کے بعد جب تک وہ مشتری کی ملک میں رہے اگرفسادصلب عقد میں ہوجیسے ایک درہم کی دودرہموں کے بدلے میں بیع کرنا،ارادہ کیا صلب عقد میں فساد سے اس فساد کا جوعوضین میں سے کسی ایک عوض میں ہواوراس شخص کے لیے (فسخ کا حق ہوگا) جس کے لیے شرط لگائی گئی ہواگرشرط زائد کے ساتھ ہوجیسے یہ شرط کہ مشتری اس بائع کوکوئی ہدیہ دے گا ذکرکیا ذخیرہ میں کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔بہرحال صاحبین کے نزدیک پس ہرایک کے لیے فسخ کا حق ہوگا اس لیے کہ فسخ شرع کے حق کی وجہ سے ہے نہ کہ متبایعین میں سے کسی ایک کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ دونوں عقد پرراضی ہیں۔پس اگرمشتری نے اس کو بیچ دیایا وہ چیز ہبہ کردی اوراس کی سپردگی کردی یااس کوآزادکردیا تو صحیح ہےاوراس پراس کی قیمت لازم ہوگی اورفسخ کا حق ساقط ہوجائیگا اس لیے کہ متعلق ہوگیا اس کے ساتھ بندے کا حق اورجزیں نیست کہ فسخ کیا جاتا ہے اللہ تعالی کے حق کی وجہ سےاور جب جمع ہوجائیں اللہ تعالی کا حق اور بندے کا حق توراجح کیا جاتا ہے بندے کے حق کواس کے ضرورت مند ہونے کی وجہ سےاور بائع اس کونہیں لے گا حتی کہ اس کا ثمن لوٹادے یعنی بائع جب بیع فاسدکوفسخ کرے تو مبیع نہیں لے سکتا تاوقتیکہ ثمن لوٹادے اس لیے کہ مبیع محبوس ہوگی ثمن کی وجہ سے فسخ کے بعد،پس اگروہ (بائع) مرگیا تو مشتری زیادہ حق دار ہوگا اس مبیع کا تاوقتیکہ اپنا ثمن لے لے۔یعنی بیع کی کسی شے کی بیع فاسد کے ساتھ اور باہمی قبضہ ہوگیا پھربیع فسخ ہوگئی پھربائع مرگیا تو مشتری کے لیے مبیع کومحبوس کرنے کا حق ہے تاوقتیکہ ثمن وصول کرلےاوروہ مشتری بائع کے قرض خواہوں کے برابرنہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولکل... الخ) بیع فاسد میں اگرمبیع پرقبضہ نہیں ہوا توبائع اورمشتری میں سے ہرایک کوبیع فسخ کرنے کا حق ہوگا اوراگر مبیع پرمشتری نے قبضہ کرلیا تودونوں کوفسخ کا حق حاصل ہوگا جبکہ دوباتیں پائی جائیں ایک یہ کہ مبیع مشتری کی ملک میں ہواور دوسری یہ کہ فسادصلب عقد میں ہو،صلب عقد میں فساد کا مطلب یہ ہے کہ عوضین یعنی مبیع اورثمن میں سے کسی ایک عوض میں فساد ہو۔

(ولمن... الخ) اگر بیع شرط زائد کے ساتھ ہو مثلا بائع نے بیع اس شرط کے ساتھ کی کہ مشتری اس کو ہدیہ دے گا تو امام محمدؒ کے ہاں بیع کو فسخ کرنے کا حق اس کو ہوگا جس کے لیے شرط لگائی گئی ہے، مثلا اس صورت میں بائع کو فسخ کرنے کا حق ہوگا جبکہ شیخین کے نزدیک دونوں کو حق فسخ حاصل ہوگا اس لیے کہ فسخ شرع کا حق ہے متعاقدین کا حق نہیں ہے کیونکہ متعاقدین تو عقد پر راضی ہیں جب یہ شرع کا حق ہے تو شرع میں دونوں برابر ہیں لہٰذا دونوں کو فسخ کا حق حاصل ہوگا۔

(فان باعه... الخ) اگر مشتری نے بیع فاسد میں ایک چیز خریدی پھر اس کو آگے بیچ دیا یا اس کو ہبہ کردیا اور موهوب له نے اس پر قبضہ کرلیا یا بیع فاسد کے ساتھ غلام خریدا اور پھر اس کو آزاد کردیا تو یہ صحیح ہے اور مشتری پر مبیع کی قیمت واجب ہوگی اور فسخ کا حق ساقط ہوجائیگا اس لیے کہ اب مبیع کے ساتھ بندے یعنی مشتری ثانی یا غلام کا حق متعلق ہوچکا ہے اور بیع فاسد کو فسخ اس وقت کیا جاسکتا ہے جب مبیع کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہ ہو۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ فسخ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہٰذا پیچھے بیان کردہ صورتوں میں بھی فسخ ہونا چاہیے؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہاں اللہ تعالیٰ اور بندے کا حق دونوں جمع ہوگئے اللہ تعالیٰ کا حق تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ ان صورتوں میں فسخ ہو اور بندے کا حق اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فسخ نہ ہو اور اس جیسی صورتحال میں بندے کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اس لیے کہ بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہیں۔

(ولا یاخذه... الخ) جب بیع فسخ ہوجائے تو بائع مبیع کو اس وقت تک واپس نہیں لے سکتا جب تک بائع مشتری کو ثمن واپس نہ کرے اس لیے کہ مبیع ثمن کی وجہ سے محبوس ہے (یعنی مشتری اس مبیع پر اس لیے قابض ہے کہ وہ اپنا ثمن بائع سے وصول کرنا چاہتا ہے) اور جب مبیع ثمن کی وجہ سے محبوس ہو تو پہلے ثمن کی واپسی ہوتی ہے اس کے بعد مبیع لوٹائی جاتی ہے۔

(فان مات ...الخ) بیع فاسد میں مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا پھر بیع فسخ ہوگئی اس کے بعد بائع مرگیا تو مشتری اپنے پاس مبیع کو اس وقت تک روک سکتا ہے جب تک کہ بائع کے ترکہ میں سے ثمن وصول نہ کرلے۔

(ولا یکون... الخ) یعنی صورت مذکورہ میں جب بائع فوت ہوجائے تو مشتری بائع کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر نہ ہوگا جس طرح بائع کے دوسرے غرماء کو بائع کے ترکہ میں سے ان غرماء میں سے ہر ایک کو اس کے دین کے تناسب کے ساتھ دیا جائیگا، مشتری کے ساتھ بھی یہ معاملہ ہو کہ اس سے مبیع لیکر اس کو اس کے ثمن کے تناسب سے کچھ مال دے دیا جائے، ایسا نہ ہوگا بلکہ مشتری اس مبیع کا زیادہ حق دار ہوگا جب تک کہ ثمن پر قبضہ نہ کرلے اس لیے کہ مشتری کا حق عین میں یعنی مبیع میں بنتا ہے اور باقی غرماء کا حق میت کے ذمہ میں ہے ظاہر ہے کہ عین میں جو حق ہوتا ہے وہ قوی ہوتا ہے بنسبت اس حق کے جو فقط ذمہ میں ہو اس لیے مشتری اپنی اس مبیع کا زیادہ حق دار ہوگا جب تک کہ وہ ثمن وصول نہ کرلے۔

☆☆☆

فطابَ للبائعِ ربحُ ثمنِه بعدَ التقابضِ لا لِلمشتری ربحُ مبیعِه فیتصدقُ به صورةُ المسئلةِ باعَ جاریةً بیعاًفاسداً بالدراهمِ اوبالدنانیر وتقابضَا فباعَ المشتری الجاریةَ ورَبِحَ لا یطیبُ لَه الرِبحُ وِانْ رَبِحَ البائعُ فی الثمنِ یَطِیبُ له الربحُ والفرقُ ان المبیعَ متعینٌ فی العقدِ فیکونُ فیه خبثٌ بسببِ فسادِ الملکِ وفی فسادِ الملکِ شبهةُ عدمِ الملکِ والشبهةُ ملحقةٌ بالحقیقةِ فی الحرمةِ فان النبیَّ علیه السلام نهی عن الربوا والریبةِ واَمَّا الدراهمُ والدنانیرُ فغیرُ متعینةٍ فی العقدِ ولو کانت متعینة کانت فیه شبهةُ الخبثِ بسببِ الفسادِ فعند عدمِ التعینِ یکونُ فی تعلقِ العقدِ بها شبهةٌ فیکونُ فیها شبهةُ الشبهةِ ولا اعتبارَ لها هذا فی الخبثِ بسببِ فسادِ الملکِ واما الخبثُ بسببِ عدمِ الملکِ فیشمَلُ النوعینِ عند ابی حنیفةؒ یَعنِی ان الربحَ فی المغصوبِ لا یَطِیبُ لَه سواءٌ کان المغصوبُ مما یَتعَیَّنُ کالجاریةِ مثلًا اومِمَّالا یَتعَیَّنُ کالدراهمِ والدنانیرِ حتی اِن باعَ الدراهمَ المغصوبةَ وحصلَ فیها ربحٌ لا یکون طیّباً لان فی الاولِ حقیقةَ الخبثِ وفی الثانی شبهةَ الخبثِ والشبهةُ ملحقةٌ بالحقیقةِ فی الحرمةِ .

﴿ترجمہ﴾

پس حلال ہوگا بائع کے لیے اس کے ثمن کا نفع باہمی قبضہ کے بعد نہ کہ مشتری کے لیے اس کے مبیع کا نفع، پس وہ اس کا صدقہ کریگا۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک باندی بیچی بیع فاسد کے ساتھ دنانیر یا دراہم کے بدلے میں اور باہمی قبضہ کرلیا پھر مشتری نے باندی کو بیچ دیا اور اس کو نفع حاصل ہوا تو اس کے لیے نفع حلال نہ ہوگا اور اگر بائع نے ثمن میں نفع حاصل کیا تو اس کے لیے حلال ہوگا اور فرق یہ ہے کہ مبیع عقد میں متعین ہوتی ہے پس اس میں خبث ہوگا فساد ملک کے سبب سے اور فساد ملک میں عدم ملک کا شبہ ہوتا ہے اور شبہ حقیت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے حرمت میں، اس لیے کہ نبی ﷺ نے منع کیا ہے سود اور شک سے اور بہرحال دراہم اور دنانیر تو وہ غیر متعین ہوتے ہیں عقد میں اور اگر متعین ہوں تو ان میں خبث کا شبہ ہوگا فساد کے سبب سے اور عدم تعین کے وقت عقد کے ان کے ساتھ متعلق ہونے میں شبہ ہوگا پس ان میں شبہ کا شبہ ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ یہ تفصیل اس خبث میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہو بہرحال وہ خبث جو عدم ملک کے سبب سے ہو تو وہ دونوں قسموں کو شامل ہوگا امام صاحب کے نزدیک یعنی مغصوب میں نفع حلال نہیں ہوگا اس کیے لیے۔ برابر ہے خواہ مغصوب ان چیزوں میں سے ہو جو متعین ہو جاتی ہیں جیسے باندی مثلا، یا ان چیزوں میں سے ہو جو متعین نہیں ہوتیں جیسے دراہم اور دنانیر حتی کہ ان دراہم کی بیع کی جو غصب کیے گئے تھے اور انمیں نفع حاصل ہوگا تو یہ حلال نہ ہوا اس لیے کہ اول میں حقیقت خبث ہے اور ثانی میں خبث کا شبہ ہے اور شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے حرمت میں۔

﴿توضیح﴾

(فطاب... الخ) بائع کو بیع فاسد میں جو نفع ثمن سے حاصل ہو وہ اس کے لیے حلال ہوگا اور مشتری کو اس بیع

فاسد میں مبیع سے جو نفع حاصل ہو وہ اس کے لیے حلال نہ ہوگا۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے بیع فاسد کے ساتھ باندی دراہم یا دنانیر کے بدلے میں بیچی اس کے بعد مشتری نے مبیع پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے وہ باندی بیچ دی اور اس کو نفع حاصل ہوا تو یہ نفع اس کے لیے حلال نہ ہوگا اور اگر بائع کو باندی کے ثمن سے نفع ہو تو یہ نفع اس کے لیے حلال ہے۔

(والفرق... الخ) یہاں سے دونوں کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ بائع کو ثمن سے حاصل ہونے والا نفع حلال کیوں ہے اور مشتری کو مبیع سے حاصل ہونے والا نفع حرام کیوں ہے حاصل یہ ہے کہ مبیع میں بائع کے لیے نفع اس لیے حلال نہیں ہے کہ مبیع عقد میں متعین ہوتی ہے لہٰذا مبیع کے عین میں خبث ہوگا اور چونکہ یہ بیع فاسد ہے اس لیے خبث فساد ملک کی وجہ سے ہوگا اس لیے کہ بیع فاسد میں مشتری کو ملک حاصل تو ہو جاتی ہے لیکن اس میں فساد ہوتا ہے اور وہ خبث جو فساد ملک کی وجہ سے ہو اس میں عدم ملک کا شبہ ہوتا ہے اور شبہ، حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے (یعنی جس چیز میں حرام ہونے کا شبہ ہو تو گویا وہ چیز حرام ہوتی ہے) پس گویا مشتری مبیع کا مالک نہیں ہوا جب مشتری مبیع کا مالک نہیں ہے تو اس سے حاصل ہونے والا نفع اس کے لیے کیسے حلال ہوسکتا ہے؟ باقی رہی یہ بات کہ شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ کیوں ملحق ہوتا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے ربوا اور ریبہ دونوں سے منع فرمایا، ریبہ کا معنی ہے شبہ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت میں شبہ کا حکم بھی وہی ہے جو حقیقت حرمت کا ہے۔

(واما الدراھم... الخ) بائع کے لیے دراہم ودنانیر کا نفع حلال اس لیے ہے کہ دراہم اور دنانیر عقد میں غیر متعین ہوتے ہیں اگر یہ متعین ہوتے تو ان میں خبث کا شبہ فساد ملک کی وجہ سے ہوتا، جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان میں خبث کا شبہ بھی نہیں ہے ہاں اتنی بات ہے کہ اس بات میں شبہ ہے کہ عقد ان دراہم کے ساتھ واقع ہوا تھا اس لیے کہ بائع نے جب مشتری سے وہ ثمن وصول کیے اور پھر نفع حاصل ہوا تو یہ بات تو ظاہر ہے کہ وہ نفع اسی ثمن کا ہے جو اس کو بیع فاسد میں مشتری کے ہاتھوں ملا اگر چہ وہ ثمن متعین نہیں ہے، لہٰذا اس بات کا شبہ ہے کہ عقد انہی ثمن یعنی دراہم کے ساتھ متعلق ہے جو مشتری نے بائع کو دیئے ہیں لیکن چونکہ یہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اسی لیے اس شبہ کو بمنزلہ شبة الشبہ کے قرار دیں گے اور شبھة الشبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہٰذا بائع کے لیے ان دراہم سے حاصل ہونے والا نفع حلال ہوگا۔

(وھذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس خبث کی ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہو کہ وہ مبیع میں تو موثر ہے کہ اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال نہیں ثمن مین موثر نہیں لہذا اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال ہوگا، ایک خبث عدم ملک کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی شے غصب کی تو اس شے میں خبث ہوگا اور اس کا سبب عدم ملک ہے اس لیے کہ مغصوبہ شے میں غاصب کی سرے سے ملک نہیں ہوتی۔ وہ خبث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو وہ ثمن میں بھی موثر ہوگا اور مبیع میں بھی موثر ہوگا پس دراہم ودنانیر اور مبیع ان دونوں سے حاصل ہونے والا نفع حرام ہوگا۔ جیسے کسی نے کوئی شے غصب کی پھر اس کو اس میں نفع حاصل ہوا تو یہ نفع حرام ہوگا خواہ یہ مغصوبہ شے متعین ہو یا نہ ہو، متعین ہو جیسے کسی نے باندی غصب کی پھر اس کی بیع کردی اور اس کو نفع ہوا

تو یہ حرام ہوگا ،اور غیر متعین ہو جیسے کسی نے دراہم غصب کیے پھر ان میں تجارت کی اور اس غاصب کو نفع ہوا تو یہ نفع بھی حرام ہوگا مغصوبہ چیز اگر متعین ہو تو اس میں نفع کا حرام ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ باندی متعین ہو جاتی ہے لہٰذا اس کے عین میں خبث ہوگا اگر وہ غیر متعین ہو جیسے دراہم و دنانیر تو ان سے حاصل ہونے والا نفع اس لیے حرام ہوگا کہ وہ دراہم جو غاصب نے غصب کیے تھے ان میں حقیقت خبث ہے اور وہ دراہم جو اس کو نفع کی صورت میں حاصل ہوئے ان میں خبث کا شبہ ہے اور پہلے یہ گزر چکا ہے کہ شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لہٰذا ہم یوں سمجھیں گے کہ ان دراہم میں بھی حقیقت خبث ہے پس یہ نفع بھی حرام ہوگا۔

كما طابَ ربحُ مالٍ ادعاه فقُضِيَ به ثم ظهَر عدمُه بالتصادقِ اى ادّعى على رجلٍ مالًا فقضاه فربِحَ فيه المدعى ثم تصادَقا على ان هذا المالَ لم يكن على المدعٰى عليه فالربحُ طيّبٌ لان المالَ المَقضِيَّ به بدلُ الدينِ الذى هو حقُّ المدعِى والمدعِى باعَ دينَه بمااَخَذَفاذا تصادقا على عدمِ الدينِ صار كانه استُحِقَّ ملكُ البائعِ وبدلُ المستحِقِّ مملوكٌ ملكًا فاسدًا فيكونُ البيعُ فى حقِّ البدلِ بيعًافاسدًا فلا يُوثِّرُ الخبثُ فيما لا يَتعيَّنُ بالتعيينِ .فان قيل ذُكَرَ فى الهدايةِ فى المسئالةِ السابقةِ ثم اذا كانَت دراهمُ الثمنِ قائمةً يَاخُذُهَا بعينِها لانّها تَتعيَّنُ بالتعيينِ فى البيعِ الفاسدِ وهو الاصحُّ لانه بمنزلةِ الغصبِ فهذا يُنَاقِضُ ماقلتم من عدمِ تعيينِ الدراهمِ والدنانيرِ .قلنا:يُمكِنُ التوفيقُ بينَهُمَا بانَّ لهذا العقدِ شبهينِ شبهُ الغصبِ وشبهُ البيعِ فاذا كانت قائمةً اُعتُبِرَ شبهُ الغصبِ سعيًا فى رفعِ العقدِ الفاسدِ واذا لم تكُن قائمةً فاشترى بها شيئاً يُعتَبَرُ شبهُ البيعِ حتى لا يَسرِى الفسادُ الى بَدلِه لِما ذَكرنا من شِبهَةِ الشبهةِ وايضا لتداولُ الَايدى تاثيرٌ فى رفعِ الحرمةِ على مَاعُرِفَ .

﴿ترجمہ﴾

جیسا کہ حلال ہے اس مال کا نفع جس کا دعوی کیا ہو پس قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا ہو پھر اس کا عدم ظاہر ہوا ہو تصادق کی وجہ سے یعنی دعوی کیا ایک آدمی پر مال کا پس قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا پھر اس میں مدعی کو نفع ہوا پھر دونوں نے آپس میں تصدیق کر لی کہ یہ مال مدعی علیہ پر لازم نہیں تھا تو نفع حلال ہوگا اس لیے کہ وہ مال جس کا فیصلہ کیا گیا تھا وہ اس دین کا بدل تھا جو مدعی کا حق ہے اور مدعی نے اپنا دین بیچ دیا تھا اس چیز کے عوض جو وہ لے چکا ہے پس جب دونوں نے تصدیق کر لی دین کے نہ ہونے پر تو یہ ایسے ہو گیا جیسے کہ بائع کی ملک کا استحقاق ہو گیا ہو اور استحقاق شدہ چیز کا بدل مملوک ہوتا ہے ملکیت فاسدہ کے ساتھ پس بدل کے حق میں بیع، بیع فاسد ہوگی لہٰذا خبث اس چیز میں موثر نہ ہوگا جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی پس اگر کہا جائے کہ ہدایہ میں مسئلہ سابقہ میں مذکور ہے کہ ''پھر اگر دراہم ثمن موجود ہوں تو بائع انہی کو بعینہا وصول کر لے اسلئے کہ وہ متعین ہو جاتے ہیں متعین کرنے کیساتھ بیع فاسد میں اور یہی اصح ہے اسلئے کہ یہ بمنزلہ غصب کے ہے'' تو یہ مناقض ہے اس بات کہ جو تم نے کہی

یعنی دراہم اور دنانیر کا متعین نہ ہونا، تو ہم کہیں گے کہ ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے بایں طور کہ اس عقد کی دو مشابہتیں ہیں، غصب کے ساتھ مشابہت اور بیع کے ساتھ مشابہت، پس جب دراہم و دنانیر موجود ہوں تو غصب والی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا عقد فاسد کو ختم کرنے میں، اور جب یہ موجود نہ ہوں پھر اس کے بدلے کوئی شے خرید لے تو بیع والی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا تا کہ فساد اس کے بدل کی طرف سرایت نہ کرے اس بات کہ وجہ سے جو ہم نے ذکر کی یعنی شبہ کا شبہ اور نیز قبضوں کے یکے بعد دیگرے بدلنے کی تاثیر ہے حرمت کو ختم کرنے میں جیسا کہ یہ بات معروف ہے۔

﴿توضیح﴾

(کما طاب... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اس نے مال ادا کر دیا پھر دونوں نے آپس میں ایک دوسرے کی تصدیق کر لی کہ مدعی علیہ کے ذمے مدعی کا کوئی مال لازم نہ تھا لیکن تصادق (ایک دوسرے کی تصدیق) سے پہلے مدعی نے اس مال سے نفع حاصل کر لیا تھا تو یہ نفع اس کے لیے حلال ہوگا اس لیے کہ وہ مال جو مدعی علیہ نے ادا کیا ہے وہ اس قرضہ کا بدل ہے جو مدعی کا حق بنتا ہے گویا مدعی نے اپنا دین اس مال کے بدلے میں فروخت کر دیا ہے جو وہ مدعی علیہ سے لے چکا ہے جب وہ دونوں ایک دوسرے کی تصدیق کر لیتے ہیں کہ مدعی علیہ کے ذمے کوئی دین نہیں تھا تو گویا بائع یعنی مدعی کی ملک کا استحقاق ہو گیا یعنی یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مدعی نے جس مال پر قبضہ کیا اس کا مستحق مدعی علیہ ہے تو مدعی کو جو نفع حاصل ہوا مدعی علیہ کے استحقاق شدہ مال کا بدل یعنی نفع تھا اور استحقاق شدہ مال سے جو نفع حاصل ہوا اس میں ملکیت تو آجاتی ہے لیکن ملکیت فاسدہ ہوتی ہے پس مدعی کو ملکیت فاسدہ حاصل ہوگئی تو اب سوال یہ ہے کہ جب مدعی کی ملک اس بدل یعنی نفع میں فاسد ہے تو وہ اس کے لیے حلال کیسے ہے؟ اس لیے کہ ملکیت فاسدہ میں تو خبث ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خبث دراہم و دنانیر میں ہے جو کہ غیر متعین ہوتے ہیں اور غیر متعین میں خبث موثر نہیں ہوتا کما مر لہٰذا یہ نفع مدعی کے لیے حلال ہوگا۔

(فان قیل... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے پچھلے مسئلے کے بارے میں یہ کہا، بیع فاسد میں مشتری جب مبیع واپس کرے تو اگر بائع کے پاس ثمن موجود ہو تو بعینہا اسی ثمن کو واپس کرے اس لیے کہ بیع فاسد میں ثمن متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے یہی اصح ہے اس لیے کہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے، تو دیکھیں صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ دراہم وغیرہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں جبکہ آپ کہتے ہیں کہ متعین نہیں ہوتے تو آپ کی بات صاحب ہدایہ کی بات کے متناقض ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان دونوں قولوں میں تطبیق ممکن ہے اس طرح کہ بیع فاسد کی دو مشابہتیں ہیں ایک بیع صحیح کے ساتھ مشابہت ہے اور ایک غصب کے ساتھ مشابہت ہے غصب کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ دراہم دنانیر متعین ہوں کیونکہ دراہم کو اگر غصب کیا جائے تو وہ متعین ہوتے ہیں اور بیع صحیح کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ غیر متعین ہوں اس لیے کہ بیع صحیح میں دراہم غیر متعین ہوتے ہیں پس ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر

دراہم بائع کے پاس موجود ہوں تو غصب کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا جس طرح غصب میں مغصوبہ چیز کا عین واپس کیا جاتا ہے اسی طرح دراہم بھی بعینہا مشتری کو واپس لوٹائے جائیں گے تاکہ عقد فاسد بالکلیہ ختم ہو جائے اور اگر دراہم موجود نہ ہوں تو بیع کی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا جس طرح بیع صحیح میں دراہم متعین نہیں ہوتے اس طرح یہاں بھی متعین نہیں ہونگے ،لہٰذا فساد دراہم کی طرف سرایت نہیں کریگا اسلئے کہ دراہم میں شبهة الشبه ہے کمامر اور شبهة الشبه موثر نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب قبضہ ختم ہو جائے تو حرمت ختم ہو جاتی ہے لہٰذا بائع کے پاس جب دراہم موجود نہیں رہیں گے تو ان کی حرمت ختم ہو جائیگی لہٰذا انکے عین کو واپس نہیں کیا جائیگا۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ جب قبضہ ختم ہو جائے تو حرمت ختم ہو جاتی ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت بریرہ رضی اللّٰہ عنہا کے ہاں گوشت تناول فرمایا جب حضرت بریرہؓ نے یہ کہا کہ یہ تو صدقہ ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا تیرے لئے صدقہ ہے، ہمارے لیے ہدیہ ہے، تو دیکھیں جب اس میں حضرت بریرہ رضی اللّٰہ عنہا کا قبضہ ختم ہو گیا تو آپ ﷺ کے لیے حرمت ختم ہو گئی۔

ولو بنى فى دارٍ شراها شراءً فاسدًا لَزِمَه قيمتُها وشَكَّ ابويوسفؒ فيها هذا عند ابى حنيفةؒ وعندهما يَنقُضُ البناءَ وهذه المسئلةُ من المسائلِ التى اَنكرَ ابويوسفؒ رِوَايَتَها عن ابى حنيفةؒ فإنَّ ابايوسفؒ قالَ لمحمدٍؒ ماروَيتُ لكَ عن ابى حنيفةؒ انه ياخُذُهَا بقيمتِها بل رويتُ انه ينقُضُ البناء وَقالَ مُحمدٌؒ بل رويتَ الاخذَ بالقيمةِ لكن نَسِيتَ وشكَّ ابويوسُفؒ فى روايتِه عن ابى حنيفةؒ ومحمدٌؒ لَم يَرجِع عن ذالكَ وحَمَلَه على نسيانِ ابى يوسفؒ فَانه ذَكَرَفى كتابِ الشفعةِ اَنَّ المشترى شراءً فاسدًا اذا بَنَى فيها فلِلشفيعِ الشفعةُ عندَ ابى حنيفةؒ وعندهما لا شفعةَ لَه فَهذا يدلُ على انقِطاعِ حقِّ البائعِ ببناءِ المُشترِى عندَ ابى حنيفةؒ خلافًالهما .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر عمارت کھڑی کی اس دار میں جس کو خریدا تھا شراء فاسد کے ساتھ تو لازم ہو جائیگی اس کو اس کی قیمت اور شک کیا امام ابو یوسفؒ نے اس میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ عمارت کو توڑے گا اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جنکی امام صاحب سے روایت کا امام ابو یوسفؒ نے انکار کیا ہے، اسلئے کہ ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو کہا ''میں نے تمہیں امام صاحب سے یہ روایت نہیں کیا کہ وہ اس دار کو لے اسکی قیمت کیساتھ بلکہ میں نے روایت کیا کہ عمارت کو ختم کریگا اور امام محمدؒ نے کہا کہ بلکہ تم نے قیمت کے ساتھ لینے کو روایت کیا ہے لیکن تم بھول گئے۔ پس امام ابو یوسفؒ کو امام صاحب سے روایت کرنے میں شک ہو گیا اور امام محمدؒ نے اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو محمول کیا امام ابو یوسفؒ کے نسیان پر اس لیے کہ انہوں نے کتاب الشفعة میں یہ ذکر کیا کہ وہ شخص جس نے شراء فاسد کے ساتھ شراء کی جب وہ اس دار میں اپنی عمارت کھڑی کر دے تو

شفیع کے لیے شفعہ جائز ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک اس کے لیے کوئی شفعہ نہ ہوگا تو یہ بات دلالت کرتی ہے بائع کے حق کے منقطع ہونے پر مشتری کی عمارت کھڑی کرنے کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک بخلاف صاحبین کے۔

﴿توضیح﴾

(ولوبنی... الخ) اگر کسی نے گھر شراء فاسد کے ساتھ خریدا پھر اس میں عمارت کھڑی کر دی تو اب امام صاحب کے نزدیک اس کی قیمت مشتری پر واجب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک وہ عمارت کو منہدم کریگا اور گھر واپس کریگا امام ابو یوسفؒ کو اس مسئلے میں شک ہوا یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کی امام صاحب سے روایت کا وہ انکار کرتے ہیں اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو کہا کہ میں نے تمہیں امام صاحب کی طرف سے یہ نقل نہیں کیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ مشتری اس گھر کی قیمت ادا کرے بلکہ میں نے یہ امام صاحب سے تمہارے سامنے یہ روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مشتری عمارت کو منہدم کرے اور گھر بائع کو واپس دے دے، تو جواب میں امام محمدؒ نے کہا کہ نہیں آپ نے امام صاحب سے یہی نقل کیا ہے کہ مشتری اس گھر کی قیمت ادا کرے لیکن آپ بھول گئے تو امام ابو یوسفؒ کو شک ہو گیا کہ اصل حقیقت کیا ہے لیکن امام محمدؒ اپنی بات پر پکے رہے اور اپنی بات سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کے نسیان پر محمول کیا۔

(فانہ... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صورت مذکورہ میں عمارت کو منہدم نہ کیا جائیگا بلکہ مشتری پر اس گھر کی قیمت واجب ہوگی حاصل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا کہ اگر کسی نے گھر شراء فاسد کے ساتھ خریدا پھر اس میں عمارت کھڑی کر دی تو شفیع اس گھر پر امام صاحب کے نزدیک شفعہ کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ شفعہ نہیں کر سکتا اس سے معلوم ہوا کہ مشتری جب شراء فاسد کے ساتھ خریدے ہوئے گھر میں عمارت کھڑی کر دے تو بائع کا حق اس سے منقطع ہو جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک منقطع نہیں ہوتا جب امام صاحب کے نزدیک بائع کا حق منقطع ہو جاتا ہے تو مشتری پر قیمت واجب ہو جائیگی۔ جب مشتری پر قیمت لازم ہوگی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام صاحب کے نزدیک عمارت کو منہدم نہ کیا جائیگا۔

وَكُرِهَ النَجَشُ نَجشُ الصَيدِ بسكونِ الجيمِ اثارتُه والنَّجَشُ جاءَ بفتحِ الجيمِ وسكونِه وهو اَن يَستَامَ سِلعَةً لا يُريدُ شِرائَهَا باكثرَ من قِيمتِها لِيرَى الآخرُ فَيقَعُ فيه والسومُ على سومِ غيرِه اذا رَضِيابثمنٍ وتَلَقِّى الجلبِ المضرُّ باهلِ البلدِ الجلبُ المجلوبُ فاِنَّ المجلوبَ اذا قَرُبَ من البلدِ تعلَّقَ به حقُّ العامَّةِ فيُكرَهُ اَن يَستَقبِلَ البعضُ ويَشتَريهِ و يمنعَ العامَّةَ من شراءِ ه وهذا انما يُكرَه اذا كان مضراً باهلِ البلدِ وقد سمعتُ ابياتاً لطيفةً لمولانا برهانِ الاسلام رحمه الله فكتبتُها اِحماضاً وهي ابوبكرٍ الولدُ المنتخبُ ارادَ الخروجَ لامرٍ عجبٍ فقد قالَ اِني عزمتُ الخروجَ لكفتارةٍ هي لي امُّ اب فقلتُ له اَلَم تَسمَعَن يا بُنَيَّ بنهيٍ اتى عن تلَقي الجلبِ ؟

﴿ترجمہ﴾

اور مکروہ ہے نجش ، نجش الصید جیم کے سکون کے ساتھ کہتے ہیں شکار کو ابھارنا اور النجش آیا ہے جیم کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ ،اور نجش یہ ہے کہ ایک آدمی سامان کا بھاؤ لگائے حالانکہ وہ اس کو خریدنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو اس کے قیمت سے زائد کے ساتھ تاکہ دوسرا دیکھے پس اس میں واقع ہو جائے اور مکروہ ہے بھاؤ لگانا دوسرے کے بھاؤ پر جب کہ دونوں راضی ہو جائیں ایک ثمن پر اور مکروہ ہے تلقی جلب جو مضر ہو شہر والوں کے لیے، الجلب کا معنی مجلوب ہے اس لیے کہ کھینچی ہوئی (لائی ہوئی) چیز (گندم وغیرہ) جب شہر کے قریب ہو جائے تو اس کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے عام لوگوں کا حق پس مکروہ ہے کہ بعض اس کا استقبال کریں اور اس کو خرید لیں اور عام لوگوں کو اس کی شراء سے روک دیں اور یہ جز یں نیست کہ مکروہ ہے جب کہ شہر والوں کے لیے مضر ہو، اور تحقیق میں نے سنے چند لطیف اشعار مولانا برہان الاسلامؒ سے پس میں نے ان اشعار کو لکھ دیا ظرافت کے طور پر، اور وہ یہ ہیں، ابوبکر برگزیدہ بچہ ہے، اس نے ارادہ کیا ایک عجیب کام کے لیے باہر نکلنے کا پس کہا میں نے عزم کر لیا ہے باہر نکلنے کا ایک مادہ بجو کے لیے جو کے میری دادی ہے پس میں نے اسے کہا کیا تو نے سنا نہیں اے بیٹے وہ نہی جو آئی ہے تلقی جلب سے؟

﴿توضیح﴾

(وکرہ... الخ) نجش اس کو **بسکون الجیم** بھی پڑھا گیا اور **بفتح الجیم** بھی، یہ **نجش الصید** سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے شکار کو ابھارنا یہاں مراد یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی چیز کا بھاؤ زائد قیمت کے ساتھ لگائے حالانکہ اس کے خریدنے کا ارادہ نہ ہو وہ ایسا اس لیے کرتا ہے تاکہ دوسرا آدمی اس شے کو مہنگے داموں خرید لے، تو یہ مکروہ ہے اس لیے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **لا تناجشوا**۔

(والسوم... الخ) غیر کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا مکروہ ہے اس لئے کہ حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری اور بائع آپس میں مبیع کے بھاؤ کے متعلق بات چیت کر رہے تھے مشتری نے ایک بھاؤ بتلایا اتنے میں دوسرا آدمی آ گیا اور مشتری سے زائد ثمن کے ساتھ خریدنے کا ارادہ کیا تو یہ مکروہ ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب متعاقدین کوئی ایک ثمن متعین کر چکے ہوں اور اگر انہوں نے ثمن متعین نہیں کیا تو یہ مکروہ نہیں ہے۔

(وتلقی...الخ) **جلب مجلوب** کے معنی میں ہے بمعنی لائی ہوئی چیز۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر شہر میں سامان کی فروخت کے سلسلے میں داخل ہونے کے لیے آیا جب وہ شہر کے قریب پہنچا تو شہر کا ایک آدمی وہاں گیا اور اس سے وہ سامان خرید لیا تو ایسا کرنا مکروہ ہے بشرطیکہ اس سے شہر والوں کو ضرر پہنچتا ہو مکروہ اس لیے ہے کہ جب وہ تاجر شہر کے قریب پہنچا تو اس کے مال کے ساتھ عام لوگوں کا حق متعلق ہو گیا تھا تو یہ بات مکروہ ہے کہ اس سامان کو بعض تو خرید لیں اور باقی لوگوں کو اس

سامان سے روک دیا جائے۔

(وقد سمعت ...الخ) یہاں شارح کچھ اشعار ظرافت طبع کے طور پر نقل کرتے ہیں جو **تلقی جلب** کے مناسب ہیں اشعار کا معنی یہ ہے کہ ابو بکر ایک برگزیدہ بچہ ہے اس نے ارادہ کیا ایک عجیب کام کرنے کا، پس کہا میں نے پختہ عزم کرلیا ہے نکلنے کا، بجو کی مونث کے لیے جو کہ میری دادی ہے پس میں نے کہا کہ تو نے سنا نہیں اے میرے بیٹے اس نہی کو جو وارد ہوئی ہے تلقی جلب سے؟

تو یہاں مناسبت یہ ہے کہ **تلقی جلب** ملزوم ہے اور خروج اس کو لازم ہے جو حکم ملزوم کا تھا وہ لازم کو دے دیا گیا ملزوم یعنی **تلقی جلب** کا حکم یہ ہے کہ وہ **منھی عنہ** یعنی ممنوع ہے تو شاعر نے اس کا حکم لازم یعنی خروج کو دے دیا۔ (یعنی خروج کو ممنوع قرار دیا)

وبیعُ الحاضرِ للبادِی طمعًا فی الثمنِ الغالی زمانَ القحطِ صورتُه ان البادیَ یَجلِبُ الطعامَ الی البلدِ فیطرَحُه علی رجلٍ یسکُنُ البلدَ لِیَبیعَ من اهلِ البلد بِثمنٍ غالٍ فهذا یُکرَه فی ایامِ العسرةِ والبیعُ عند اذانِ الجمعةِ وتفریقُ صغیرٍ عن ذی رحمٍ محرمٍ منه بلاحقٍ مستَحَقٍ هذا عند ابی حنیفةؒ ومحمدٍؒ اما عند ابی یوسفؒ اذا کانتِ القرابةُ قرابةَ ولادٍ لا یجوزُ بیعُ احدِهما بدونِ الآخَرِ فانه علیه السلام قال اَدرِک اَدرِک ولو کان البیعُ نافذاً لا یُمکِنُه الاستدراکُ ولو کان بحقٍ مستَحَقٍ کدفعِ احدِهما بالجنایةِ والرَّدِّ بالعیبِ لا یُکرَه ولابیعُ من یَزیدُ.

﴿ترجمہ﴾

اور مکروہ ہے شہری کا دیہاتی کے لیے بیع کرنا لالچ کرتے ہوئے مہنگے داموں کا قحط کے زمانے میں اس کی صورت یہ ہے کہ دیہاتی اناج لے آئے شہر کی پس وہ یہ اناج ایک آدمی کے حوالے کردے جو شہر میں رہتا ہوتا کہ وہ شہر والوں کو بیچ دے مہنگے داموں کے ساتھ، تو یہ مکروہ ہے تنگی کے ایام میں، اور مکروہ ہے بیع کرنا اذان جمعہ کے وقت اور مکروہ ہے چھوٹے بچے کو اس کے **ذی رحم محرم** سے جدا کرنا بغیر حق واجب کے یہ امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر رشتہ داری ولادت کی رشتہ داری ہے تو جائز نہیں ان میں سے ایک کی بیع کرنا دوسرے کے بغیر اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: واپس لے لے واپس لے لے، اگر بیع نافذ ہوتی تو استدراک ممکن نہ ہوتا اور اگر جدائی کرنا حق واجب کی وجہ سے ہو جیسے ان میں ایک کو ولی جنایت کے سپرد کردینا اور عیب کی وجہ سے واپس کرنا تو یہ مکروہ نہیں ہے اور مکروہ نہیں ہے **بیع من یزید**۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی شہر میں اپنا غلہ لے آیا اور شہری کو دیا تا کہ وہ اسکو مہنگے

داموں فروخت کردے تو ایسا کرنا ایام قحط میں مکروہ ہے۔

اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے یہاں اذان سے مراد اذان اول ہے۔

(وتفریق... الخ) اگر کسی کے دو غلام ہوں اور آپس میں ذی رحم محرم ہوں اور صغیر ہوں یا ایک صغیر ہو اور دوسرا کبیر ہو تو ان کو جدا کرنا بایں طور کہ ایک کی بیع کرے اور دوسرے کی نہ کرے یہ مکروہ ہے ہاں حق واجب کی وجہ سے ان کو جدا کرنا جائز ہے مثلاً ان دونوں میں سے کسی ایک نے قتل کر دیا تو صرف قاتل غلام ہی مقتول کے وارث کو دیا جائیگا اب دوسرا غلام ساتھ نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں کا رشتہ رشتہ ولاد ہے مثلاً دونوں بھائی ہیں یا ماں بیٹا ہیں وغیرہ تو یہ تفریق (ان کو جدا کرنا) جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دو غلام ہبہ کیے جو صغیر تھے اور آپس میں بھائی تھے حضرت علی نے ان دونوں میں سے ایک کی بیع کر دی تو نبی ﷺ نے ان سے بعد میں پوچھا کہ ان دو غلاموں کا کیا ہوا؟ تو جواب دیا کہ میں نے ان میں ایک کو بیچ دیا ہے تو نبی ﷺ نے فرمایا ''ادرک ادرک'' یعنی وہ غلام مشتری سے واپس لے لے یعنی اقالہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی بیع نافذ ہو جاتی ہے اس لیے کہ اقالہ بیع کے نافذ ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ بیع تو ہو جاتی ہے لیکن مکروہ ہے۔

(ولو کان ...الخ) یہاں سے بحق مستحق کے فائدے کو بیان کرتے ہیں، کہ اگر ان دو غلاموں کے درمیان حق واجب کی وجہ سے جدائی کرنی پڑے تو مکروہ نہیں جیسے دونوں کو بیچ دیا پھر ایک میں عیب ظاہر ہو گیا اور مشتری نے وہ واپس کر دیا تو اب بھی تفریق ہے لیکن یہ جائز ہے اس لیے کہ یہ تفریق حق واجب کی وجہ سے ہے۔ اس طرح ان میں کسی ایک نے جنایت کی جس کی وجہ سے اس کو ولی جنایت کے سپرد کر دیا گیا تو اب یہ تفریق ہے لیکن جائز ہے اس لیے کہ یہ تفریق حق واجب کی وجہ سے ہے۔

(ولابیع... الخ) من یزید (نیلامی) جائز ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کوئی چیز فروخت کرے درآں حالیکہ لوگ اس کے گرد ہوں اور ہر ایک دوسرے سے زیادہ بھاؤ لگا رہا ہو اور وہ بائع یہ کہے: هل من مزید؟ (کوئی ہے جو زیادہ ثمن ادا کرے؟) اور پھر بائع اس شخص کے ہاتھ اپنا سودا بیچ دے جو زیادہ ثمن ادا کرنے پر راضی ہو جائے۔

﴿باب الاقالة﴾

هیَ فسخٌ فی حق المتعاقدینِ وبیعٌ فی حقِّ الثالثِ الاقالةُ فسخٌ فی حقِ المتعاقدینِ بیعٌ فی حقِ غیرِهما عند ابی حنیفةؒ فِان لم یُمکِن جعلُها فسخاً فی حقِهما یَبطُلُ وفائدةُ انه بیعٌ فی حقِّ الثالثِ انه یجبُ الشفعةُ بالاقالةِ فان الشفیعَ ثالثُهما ویجبُ الاستبراءُ لانه حقُّ اللهِ تعالی واللهُ ثالثُهما وعند ابی یوسفؒ هی بیعٌ فان لم یُمکِن جعلُها بیعاً تُجعَلُ فسخاً فان لم یُمکِن تبَطُلُ وعند محمدٍؒ عکسُ هذا.

﴿ترجمہ﴾

یہ فسخ ہے متعاقدین کے حق میں اور بیع ہے ثالث کے حق میں اقالہ فسخ ہے متعاقدین کے حق میں اور بیع ہے ان کے غیر کے حق میں امام صاحب کے نزدیک پس اگر ممکن نہ ہو اس کو فسخ قرار دینا تو باطل ہو جائیگا اور اس بات کا فائدہ کہ یہ بیع ہے ثالث کے حق میں، یہ ہے کہ شفعہ ثابت ہوگا اقالہ کے ساتھ اس لیے کہ شفیع ان کا ثالث ہے اور استبراء واجب ہوگا اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ ان دونوں کا ثالث ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہے پس اگر اس کو بیع بنانا ممکن نہ ہو تو اس کو فسخ قرار دیا جائیگا پس اگر ممکن نہ ہو تو یہ باطل ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے۔

﴿توضیح﴾

اقالہ کا لغوی معنی ہے رفع، اور اصطلاحی معنی ہے: **رفع العقد الثابت**، یعنی اس عقد کو ختم کرنا جو ثابت ہو چکا ہو، **اقالہ** متعاقدین کے حق میں فسخ ہوتا ہے اور ثالث کے حق میں بیع ہوتا ہے یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر **اقالہ** کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہو جائیگا۔

(وفائدة... الخ) یہاں سے **اقالہ** کے ثالث کے حق میں بیع ہونے کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے گھر خریدا اور پھر اقالہ کر کے واپس کر دیا تو واپس کرنے پر شفیع شفعہ کر سکتا ہے اس لیے کہ شفیع ثالث ہے اور ثالث کے حق میں **اقالہ** بیع ہوتا ہے اور بیع کی وجہ سے شفعہ ثابت ہوتا ہے اس طرح اگر کسی نے باندی خریدی اور پھر **اقالہ** کے ساتھ واپس کر دی تو اس کا **استبراء** واجب ہے اس لیے کہ یہ باندی واپس کرنا اللہ تعالیٰ کے حق میں جو کہ ثالث ہیں، بیع ہے اور بیع کے بعد باندی کا استبراء واجب ہوتا ہے (**استبراء** کہتے ہیں کہ باندی کا جب ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف انتقال ہو تو اس سے وطی نہ کی جائے تاوقتیکہ اس کا ایک حیض نہ گزر جائے)۔

(وعند ابی یوسفؒ... الخ) امام صاحب اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا اقالہ کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اقالہ اولاً فسخ ہے اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ باطل ہوگا جیسے کسی نے باندی خریدی اور مشتری کی ملک میں اس کا بچہ پیدا ہو گیا اب اگر اقالہ کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا اس لیے کہ اب اس **اقالہ** کو فسخ بنانا ممکن نہیں ہے کیونکہ مبیع میں زیادتی ہو چکی ہے اور جب مبیع میں زیادتی ہو جائے تو بیع کا فسخ ممکن نہیں ہوتا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ **اقالہ** اولاً بیع ہے اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فسخ ہے اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر باطل ہے جیسے کسی نے منقولی چیز خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا کہ **اقالہ** کر لیا تو اب یہ بیع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اگر اس اقالہ کو بیع قرار دیا جائے تو یہ **بیع قبل القبض** ہوگی اور مبیع پر قبضہ سے کرنے سے پہلے مشتری اس کی بیع نہیں کر سکتا۔ لہٰذا یہ اقالہ فسخ ہوگا۔

اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اس کی مثال گزر چکی کہ باندی خریدی پھر اس کا بچہ مشتری کے پاس پیدا ہو گیا پھر **اقالہ**

کرلیا۔تو اب اس اقالہ کو فسخ قرار دینا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ مبیع میں زیادتی ہوچکی ہے جب فسخ ممکن نہیں تو یہ اقالہ باطل ہوگا۔
اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اقالہ اولا فسخ ہوتا ہے اگر فسخ ممکن نہ ہوتو یہ بیع ہے اور اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہوتو یہ باطل ہے۔

فَبطَلت بعدَ ولادةِ المبيعةِ هذا تفريعٌ على كونِها فسخاً اذ بعدَ الولادةِ لا يُمكِنُ الفسخُ فتبطُلُ عند ابى حنيفةؒ وعندَهما لا تَبطُلُ لانَّها تكونُ بيعًا.

﴿ترجمہ﴾

پس اقالہ باطل ہوگا بیچی ہوئی باندی کی ولادت کے۔ بعد یہ تفریع ہے اقالہ کے فسخ ہونے پر اس لیے کہ ولادت کے بعد فسخ ممکن نہیں پس باطل ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگا اس لیے کہ یہ بیع ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(فبطلت ...الخ) یہاں سے اقالہ کو فسخ قرار دینے پر تفریع کو بیان کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ اگر باندی خریدی پھر مشتری کی ملک میں اس کا بچہ پیدا ہوگیا اور اب اقالہ کرنا چاہتے ہیں تو یہ جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اقالہ متعاقدین کے حق میں فسخ ہوتا ہے اور فسخ اس وقت جائز نہیں ہوتا جب مبیع میں زیادتی ہوجائے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ اقالہ باطل نہ ہوگا اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہے فسخ نہیں ہے جب یہ بیع ہے تو جائز ہے البتہ فرق یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اولا بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ اولا فسخ ہوتا ہے یہاں فسخ ممکن نہیں ہے اس لیے یہ بیع ہے۔

وصَحَّت بمثلِ الثمنِ الاولِ وإن شُرِطَ غيرُ جنسِه او اكثرُ مِنه اذا تقايَلا على غيرِ جنسِ الثمنِ الاولِ اوعلى اكثرَ منه فعندَ ابى حنيفةؒ يَجبُ الثمنُ الاولُ لان الاقالةَ فسخٌ عنده والفسخُ لا يكونُ الا علَى الثمنِ الاولِ فذالك الشرطُ شرطٌ فاسدٌ والاقالةُ لا تفسُدُ بالشرطِ الفاسدِ فصَحتِ الاقالةُ وبطَلَ الشرطُ وعندَهما يكونُ بيعًا بذالك المسمّٰى وكذا فى الاقلِ الا اذا تَعيَّبَ ذالك اى يجبُ الثمنُ الاولُ اذا تقايلا على اقلَّ منه الا اذا تعيَّب فحِ يجبُ الاقلُ وهذا عند ابى حنيفةؒ وكذا عند ابى يوسفؒ تكونُ بيعًا بالاقلِّ فان الاصلَ عنده انه بيعٌ وعند محمدٍؒ تكونُ فسخاً بالثمنِ الاولِ الا انَّه سكوتٌ عن بعضِ الثمنِ الاولِ ولوسكَت عن الكلِّ واَقالَ كان فسخاً فهذا اولٰى الا اذا دَخلَ عيبٌ فانه فسخٌ بالاقلِ ولم يمنَعها هلاكُ الثمنِ بلِ المبيعِ وهلاكُ بعضِه يمنعُ بقدرِه واللّٰه اعلم.

﴿ترجمہ﴾

اور اقالہ صحیح ہے ثمن اول کی مثل کے ساتھ اگر چہ شرط لگادی جائے اس کی جنس کے غیر کی یا اس سے زائد کی

جب کہ وہ اقالہ کرلیں ثمن اول کی جنس کے غیر پر یا اس سے زائد پر پس امام صاحب کے نزدیک ثمن اول واجب ہوگا اس لیے کہ اقالہ ان کے نزدیک فسخ ہے اور فسخ نہیں ہوتا مگر ثمن اول پر پس یہ شرط، شرط فاسد ہے اور اقالہ فاسد نہیں ہوتا شرط فاسد کے ساتھ پس اقالہ صحیح ہوجائیگا اور شرط باطل ہوگی اور صاحبین کے نزدیک یہ بیع ہوگی اسی مسمی کے ساتھ، اور اسی طرح حال ہے اقل ثمن میں مگر یہ وہ عیب دار ہوجائے یعنی ثمن اول واجب ہوگا جبکہ وہ اقالہ کرلیں اس سے کم پر مگر یہ کہ مبیع عیب دار ہوجائے تو اس وقت اقل ثمن واجب ہوگا اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہوگی اقل کے ساتھ اس لیے کہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ یہ اقالہ بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فسخ ہوگا ثمن اول کے ساتھ مگر یہ کہ بعض ثمن سے خاموشی اختیار کرنا ہے اور اگر وہ کل سے خاموشی اختیار کرتا اور اقالہ کرلیتا تو یہ فسخ ہوتا پس یہ تو بطریق اولی فسخ ہوگا مگر جب عیب داخل ہوجائے اس لیے کہ یہ فسخ ہوگا اقل کے ساتھ، اور مانع نہیں ہوگا اقالے سے ثمن کا ہلاک ہوجانا بلکہ (مانع ہوگا) مبیع کا ہلاک ہونا اور بعض مبیع کی ہلاکت مانع ہوتی ہے اسی کے بقدر، اور اللہ ہی بہتر جانتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وصحت... الخ) اقالہ میں اگر زائد ثمن کی شرط لگائی یا غیر جنس کی شرط لگائی تو اقالہ ثمن اول کے ساتھ ہوگا مثلاً مشتری نے دس دراہم کے بدلے میں شراء کی اب اقالہ زائد ثمن مثلاً بارہ درہم کے ساتھ کرتے ہیں یا اقالہ خلاف جنس مثلاً دینار کے ساتھ کرتے ہیں تو یہ درست نہیں بلکہ اقالہ دس دراہم کے ساتھ ہوگا۔ یہ امام صاحب کے مذہب کے مطابق ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک اقالہ فسخ ہوتا ہے اور فسخ ثمن اول کے ساتھ ہوتا ہے لہذا زائد ثمن کی شرط یا خلاف جنس کی شرط، شرط فاسد ہوگی اور اقالہ شروط فاسدہ کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا لہٰذا یہ شرط کالعدم ہوگی اور اقالہ صحیح ہوگا۔ لہٰذا متعاقدین ثمن اول یعنی دس درہم کے ساتھ اقالہ کرلیں گے اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں اقالہ اس مسمی کے ساتھ بیع ہوجائیگا یعنی صورت مذکورہ میں اگر زیادتی ثمن کی شرط لگائی گئی تو یہ زائد ثمن مثلاً بارہ درہم کے بدلے میں بیع ہوجائیگی اور اگر خلاف جنس مثلاً دینار کی شرط لگائی گئی تو یہ اس دینار کے بدلے میں بیع ہوجائیگی۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو بیع ہونا اس لیے ہے کہ ان کے نزدیک اقالہ اولاً بیع ہوتا ہے اور بیع اس ثمن پر ہوتی ہے جس پر متعاقدین متفق ہوجائیں اور متعاقدین زائد ثمن یعنی بارہ درہم پر متفق ہیں یا خلاف جنس مثلاً دینار پر متفق ہیں تو لہٰذا یہ بیع زائد ثمن یا خلاف جنس کے ساتھ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک صورت مذکور میں یہ بیع اس طرح ہوگی کہ ان کے نزدیک اقالہ اولاً فسخ ہوتا ہے اگر فسخ ممکن نہ ہو تو اس کو بیع قرار دیا جاتا ہے اور یہاں فسخ ممکن نہیں ہے اس لیے کہ یہاں زائد ثمن کی شرط ہے یا خلاف جنس کی شرط ہے اور جب ثمن میں زیادتی ہو یا ثمن دوسری جنس کے ساتھ تبدیل ہوجائے تو فسخ ممکن نہیں رہتا ہے اس لیے کہ فسخ تو ثمن اول پر ہی ہوتا ہے لہٰذا یہ اقالہ بیع ہوگا اور بیع میں ثمن وہی طے پاتے ہیں جن پر عاقدین متفق ہوجائیں اور یہاں

اتفاق زائدثمن پر ہے یا خلاف جنس پر ہےلہٰذا یہ بیع زائدثمن کے ساتھ ہوگی یا خلاف جنس کے ساتھ ہوگی۔

(و کذا فی... الخ) اگرا قالہ اقل ثمن کے ساتھ ہوتو بھی یہی حکم ہوگا،مثلا مشتری نے دس دراہم کے بدلے میں شراء کی تھی اوراب یہ اقالہ آٹھ درہم پر کرتے ہیں توامام صاحب کے نزدیک اقالہ دس دراہم پر ہی ہوگا ہاں اگر مبیع میں کوئی عیب لاحق ہوجائے اور پھر متعاقدین اقالہ اقل ثمن پر کرتے ہیں تو اب اقل ثمن واجب ہوگا۔اس لیے کہ عیب کی وجہ سے قیمت میں کمی واقع ہوجاتی ہے یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے،اورامام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ اقل ثمن کے ساتھ بیع ہوگا، یعنی بائع پرمشتری کوواپس کرنے کے لیے اقل ثمن واجب ہوگا اس لیے کہ ان کے ہاں اقالہ اصل میں بیع ہےاور بیع انہی ثمنوں پر ہوتی ہے جن پر عاقدین متفق ہوجائیں تو یہاں اتفاق اقل ثمن پر ہےاس لیے یہ بیع اقل ثمن کے ساتھ ہوگی اورامام محمدؒ کے نزدیک یہ اقالہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوگا اس لیے کہ ان کے نزدیک اقالہ اصل میں فسخ ہوتا ہےاور فسخ ثمن اول پر ہوتا ہےلہٰذا یہ فسخ ثمن اول کے ساتھ ہوگا نہ کہ اقل ثمن کے ساتھ، دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اقالہ اقل ثمن کے ساتھ کیا تو اس نے بعض ثمن سے سکوت اختیار کیا مثلاً شراء دس دراہم پر تھی اور اقالہ آٹھ درہم پر کیا تو گویا بعض ثمن یعنی دو درہم سے خاموشی اختیار کی گئی لہٰذا یہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوگا،اس لیے کہ اگر متعاقدین اقالہ کے وقت کل ثمن سے خاموشی اختیار کرلیں مثلاً مشتری بائع کو یہ کہے کہ میں آپ سے بیع کا اقالہ کرتا ہوں اور بائع راضی ہوجائے تو دیکھیں یہاں کل ثمن سے خاموشی ہے تو اس صورت میں بھی یہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوتا ہے جب بعض ثمن سے خاموشی اختیار کرلیں تو اس وقت تو بطریق اولی یہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوگا۔ہاں اگر مشتری کے پاس مبیع میں عیب لاحق ہوجائے اور متعاقدین اقل ثمن کے ساتھ اقالہ کریں تو اب یہ فسخ اقل ثمن کے ساتھ ہوگا۔ثمن اول کے ساتھ نہ ہوگا۔

(ولم یمنعها...الخ) اقالہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب مبیع موجود ہو ہلاک نہ ہوئی ہواس لیے اقالہ نام ہے **رفع العقد** کا،یعنی عقد کوختم کرنااور عقد کواس وقت ختم کیا جاسکتا ہے جب عقد قائم ہواورعقد اسوقت قائم ہوگا جب مبیع موجود ہو ہلاک نہ ہوئی ہولہٰذا اگر مبیع ہلاک ہوجائے تو اقالہ نہ ہوسکے گا اور اگر ثمن ہلاک ہوجائے تو اقالہ جائز ہوگا،اگر بعض مبیع ہلاک ہوجائے تو ہلاک شدہ مبیع میں اقالہ جائز نہ ہوگا باقی میں جائز ہوگا مثلاً ایک کر گندم خریدی تھی اور نصف کر ہلاک ہوگئی تو اب اگر اقالہ کرنا چاہیں تو باقی نصف کر گندم میں کرسکتے ہیں۔

☆☆☆

﴿باب المرابحة والتولية﴾

المـرابحةُ هي بيعُ المشترِى بثمنِه وفضلٍ والتوليةُ بيعُه به بلافضلٍ والمرابحةُ وهي اَن يَشتَرِطَ اَنَّ البيـعَ بـالثمنِ الاولِ الذى اشتَرى بِه معَ فضلٍ معلومٍ والتوليةُ ان يَشتَرِطَ انه بذلك الثمنِ بلافضلٍ وشـرطُهما شراءُ ہ بمثلِيّ لانّ فائدةَ هذينِ البيعينِ اَنَّ الغبيَّ يعتَمدُ على فعلِ الذكيِّ فتطِيبُ نفسُه بمثلِ مـا اشتَـرىٰ بـه هـو اوبـمثِله مع فضلٍ وهذا المعنى انما يظهَرُ فى ذواتِ الامثالِ دونَ ذواتِ القيمِ لانَّ ذواتِ الـقيـمِ قـد تُـطـلَـبُ بـصـورتِها من غيرِ اعتبارِ ماليَّتِهَا وايضاً القيمةُ مجهولةٌ ومبنى البيعينِ على الامانةِ .

﴿ترجمه﴾

مرابحہ وہ مشتری کا بیع کرنا ہے اس کے ثمن اور زیادتی کے ساتھ اور تولیہ اس کی بیع کرنا ہے اس کے ساتھ بغیر زیادتی کے، اور مرابحہ یہ ہے کہ شرط لگائے کہ بیع اس ثمن اول کے ساتھ ہوگی جس کے بدلے اس نے خود خریدا تھا زیادتی معلومہ کے ساتھ، اور تولیہ یہ ہے کہ شرط لگائے کہ یہ بیع اسی ثمن کے ساتھ ہوگی بغیر زیادتی کے۔ اور ان دونوں کی شرط اس کی خریداری ہے مثلی ثمن کے ساتھ، اس لیے کہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غبی اعتماد کرتا ہے ذہین کے فعل پر پس اس کا دل خوش ہوگا اس چیز کی مثل کے ساتھ کہ خریدا اس نے اس کے بدلے میں یا اس کی مثل کے بدلے میں زیادتی کے ساتھ، اور یہ معنی جز ایں نیست کہ ظاہر ہوگا ذوات الامثال میں نہ کہ ذوات القیم میں اس لیے کہ ذوات القیم کبھی مطلوب ہوتے ہیں اپنی صورت کے ساتھ بغیر ان کی مالیت کے اعتبار کرنے کے اور نیز قیمت مجہول ہوتی ہے اور ان دونوں بیعوں کا مبنی امانت پر ہے۔

مرابحہ کہتے ہیں مشتری کا مبیع کو آگے پہلے ثمن کے بدلے میں فروخت کرنا زیادتی معلوم کے ساتھ اور تولیہ کہتے ہیں مشتری کا مبیع کو آگے پہلے ثمن کے ساتھ فروخت کرنا بغیر زیادتی کے۔ مرابحہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام دس درہم کے بدلے میں خریدا پھر اس کو وہ آگے فروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اس کو دس کے بدلے میں خریدا تھا تمہیں میں بارہ درہموں پر دو درہموں کے نفع کے ساتھ بیچتا ہوں اور تولیہ کی صورت یوں ہے کہ ایک غلام دس درہم کے بدلے میں خریدا پھر اس کو آگے فروخت کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ میں نے اس کو دس درہم کے بدلے میں خریدا اور تمہارے ہاتھ اس کو دس درہموں پر بیچتا ہوں۔

﴿توضیح﴾

(وشرطهما...الخ) بیع مرابحہ اور تولیہ کی شرط یہ ہے کہ مشتری نے پہلے مبیع کو اس شے کے بدلے میں خریدا ہو جو ذوات الامثال کی قبیل سے ہو نہ کہ ذوات القیم کی قبیل سے (ذوات الامثال وہ چیزیں ہوتی ہیں جن کی مثل

ملتی ہو جیسے دراہم دنانیر اور ذوات القیم ان چیزوں کو کہتے ہیں کہ جن کی مثل نہ ملتی ہو جیسے بکری گائے وغیرہ۔) پس اگر مشتری نے مبیع کو ایسی چیز کے بدلے میں خریدا ہوا جو ذوات القیم کی قبیل سے ہو اور پھر اس کی آگے بیع مرابحہ یا تولیہ کرے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ شارح نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ کا فائدہ یہ ہے کہ غبی ذکی کے فعل پر اعتماد کرتا ہے تو ہوسکتا ہے مشتری ذہین ہو اور مشتری سے خریدنے والا کند ذہن ہو جب مشتری ایک متعین ثمن مثلاً دس درہم کے بدلے میں شراء کریگا اور آگے غبی کے ساتھ بیع مرابحہ مثلاً بارہ درہم پر یا بیع تولیہ یعنی دس درہم پر کریگا تو غبی مطمئن ہوگا کہ میں نے دھوکہ نہیں کھایا بلکہ میں نے یہ مبیع اتنے کے بدلے میں خریدی ہے جتنے کے بدلے میں اس مشتری نے خریدی تھی یا میں نے یہ چیز زیادتی معلوم مثلاً دو درہم کی زیادتی کے ساتھ خریدی ہے۔ اور یہ فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ مشتری نے مبیع کو مثلی کے عوض خریدا ہو نہ کہ قیمی کے عوض، اس لیے کہ ذوات القیم میں بسا اوقات مالیت کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ ان کی صورت مطلوب ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی غلام بکری کے عوض خریدتا ہے تو ممکن ہے کہ بائع بکری کی مالیت کی طرف نظر نہ کر رہا ہو بلکہ اس کی صورت اس کے نزدیک مطلوب ہو اس لیے اس نے غلام اس بکری کے بدلے دیا ہو بخلاف ذوات الامثال کے کہ ان کی ہمیشہ مالیت مطلوب ہوتی ہے صورت نہیں چنانچہ دراہم اور دنانیر کی بیوعات میں ہمیشہ مالیت ملحوظ ہوتی ہے کوئی ان کی صورت دیکھ کر عقد نہیں کرتا ہے۔ جب ذوات القیم میں بسا اوقات مالیت کے بجائے صورت ملحوظ ہوتی ہے تو لہٰذا ان کی قیمت کا کوئی حساب نہیں پس یہ فائدہ جو اوپر بیان ہوا وہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ذوات القیم میں قیمت مجہول ہوتی ہے تو مشتری بیع مرابحہ اور بیع تولیہ میں دھوکہ دے سکتا ہے مثلاً مشتری نے غلام بکری کے عوض خریدا پھر آگے وہ اس غلام کی بیع مرابحہ یا تولیہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اسکو ایک بکری کے عوض خریدا ہے اور اس کی قیمت دس درہم ہے لہٰذا یہ غلام میں تمہیں بارہ یا دس درہم کے بدلے میں فروخت کرتا ہوں تو یہاں دھوکہ ہوسکتا ہے اس لیے کہ ہوسکتا ہے اس بکری کی قیمت آٹھ درہم ہو، چونکہ ذوات القیم کے ساتھ خریدنے کی صورت میں بیع مرابحہ یا تولیہ میں مشتری دھوکہ کرسکتا ہے اور بیع مرابحہ اور تولیہ کی بناء تو امانت پر ہے اس لیے شرط لگائی گئی کہ مشتری نے مبیع کو مثلی کے بدلے میں خریدا ہو تب وہ آگے بیع مرابحہ یا تولیہ کرسکتا ہے۔

> ولہ ضَمُّ اجرا لقَصَّارِ والصَبَّاغِ والطَّرَّازِ والفَتلِ والحَملِ الی ثمنہ لکن یقُولُ قامَ علیَّ بِکذا لا اشتریتُہ بکذا فان ظَھَرَ للمشتری خیانۃً فی المرابحۃِ اخَذَہٗ بثمنِہ اورَدَّہ وفی التولیۃِ حَطَّ من ثمنہ وعند ابی یوسفؒ یَحُطُّ فیھِما وعند محمدؒ خُیِّرَ فیھِما.

ترجمہ

اور اس کے لیے جائز ہے ملانا دھوبی، رنگریز، نقاش، بٹنے اور اٹھانے کی اجرت اس کے ثمن کے ساتھ لیکن یہ کہے گا کہ مجھے یہ چیز اتنے کی پڑی ہے نہ کہ میں نے اس کو اتنے میں خریدا ہے، پس اگر ظاہر ہو جائے مشتری کی خیانت مرابحہ میں تو لے

لے اس کو اس کے ثمن کے ساتھ یا واپس کر دے اور تولیہ میں کم کرے اس کے ثمن سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کمی کریگا دونوں میں اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو خیار ہوگا دونوں میں۔

﴿توضیح﴾

(ولہ... الخ) کپڑا خریدا پھر دھوبی کو اجرت پر دے دیا تا کہ وہ اسکو دھوئے یا کپڑا خریدنے کے بعد رنگریز کو دے دیا تا کہ وہ اس کو رنگ دے یا کپڑا اطراز (نقش ونگار بنانے والا) کو دے دیا تا کہ اس میں نقش ونگار بنائے یا کپڑا خریدنے کے بعد بٹنے کے لیے اجرت پر دے دیا یا سامان خریدا اور اسکو گھر تک اجرت کے ساتھ پہنچوایا تو ان تمام چیزوں کی اجرت کو بیع مرابحہ اور تولیہ میں ملا سکتا ہے لیکن اس صورت میں وہ یوں کہے گا: **قامت علی بکذا** یوں نہ کہے **اشتریت بکذا**، یعنی یہ چیز مجھے اتنے کی پڑی ہے یہ کہے کہ میں نے اس کو اتنے ثمن کے عوض خریدا ہے تا کہ کذب لازم نہ آئے تو ان چیزوں کی اجرت وہ مبیع کے ساتھ اس لیے ملا سکتا ہے کہ وہ چیز جو مبیع کے عین میں اضافہ کرے یا مبیع کی قیمت میں اضافہ کرے اس کی اجرت کو بیع مرابحہ اور تولیہ میں شامل کر سکتے ہیں، مبیع کو ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل کرنے سے مبیع کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے اس لیے کہ اشیاء کی قیمتیں مکان کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتی ہیں اور باقی جو صورتیں ذکر کی گئیں ہیں ان میں مبیع کے عین میں اضافہ ہوتا ہے لہٰذا ان کی اجرت کو ملانا جائز ہوگا۔

(فان... الخ) اگر بیع مرابحہ میں مشتری کی خیانت ظاہر ہوگئی تو اب خریدنے والے کو دو اختیار ہیں چاہے تو مبیع مشتری کو واپس کرے اور چاہے تو کل ثمن کے ساتھ خرید لے، ایسا نہیں کر سکتا ہے کہ ثمن میں کمی کر کے مبیع لے لے مثلاً مشتری نے کہا میں نے یہ شے دس کے بدلے میں خریدی ہے اب میں تمہیں بارہ کے بدلے میں بیچتا ہوں اس کے بعد مشتری کی خیانت ظاہر ہوگئی اور پتہ چلا کہ اس نے آٹھ کے بدلے میں خریدی تھی تو اب اگر چاہے تو آٹھ کے بدلے میں لے لے اور چاہے تو بیع کو ختم کر دے، اور اگر بیع تولیہ میں خیانت ظاہر ہوئی تو ثمن میں کمی کرے مثلاً مشتری نے کہا میں نے دس کے بدلے میں شراء کی تھی اور تمہیں بھی دس کے عوض بیچتا ہوں پھر پتہ چلا کہ مشتری نے وہ شے آٹھ کے بدلے میں خریدی تھی تو خریدنے والا اب ثمن میں کمی کرے یعنی آٹھ درہم ادا کرے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خواہ بیع مرابحہ ہو یا تولیہ اس میں اگر مشتری کی خیانت ظاہر ہوگئی تو خریدنے والا ثمنوں میں کمی کریگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں یعنی مرابحہ اور تولیہ دونوں میں مشتری سے خریدنے والے کو خیار ہوگا چاہے تو بیع کو ختم کر دے اور چاہے تو کل ثمن ادا کر کے مبیع لے لے یعنی ثمنوں میں کمی نہیں کر سکتا۔

☆☆☆

فِان اشتَریٰ ثانیاً بعدَ بیعٍ بربحٍ فاِن رَابَحَ طَرَحَ عنه مَارَبِحَ واِن استغرَقَ الربحُ الثمنَ لَم یُرابِح اذا اشتری بعشرةٍ وباعَه بخمسةَ عشرَ ثُمَّ اشتراهُ بعشرةٍ فاِنَّه اِن باعَه مرابحةً یقولُ قامَ علیَّ بخمسةٍ واِن اشتَراهُ بعشرةٍ وباعَه بعشرینَ ثُمَّ اشتَراه بعشرةٍ لایَبیعُه مرابحةً اصلًا وعندَ هما یقولُ قامَ علیَّ بعشرةٍ فی الفصلینِ لانَّ البیعَ الثانی بیعٌ متجدِدٌ منقطعُ الاحکامِ عن الاولِ ولا بی حنیفةؒ ان قبلَ الشراءِ الثانی یَحتملُ اَن یَطلِعَ علی عیبٍ فیَرُدُّه علیه فیَسقُطُ الربحُ الذی رَبِحَه فاذا اشتراه ثانیًا تاکَّدَ ذالکَ الربحُ فصارَ للشراءِ الثانی شبهةَ اَنَّ الربحَ حصلَ به فلا یکونُ منقطعَ الاحکامِ عن الاولِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر خریدا اس کو دوسری مرتبہ ایک مرتبہ نفع کے ساتھ بیچنے کے بعد، تو اگر مرابحہ کرے تو منہا کرے اس سے اتنی مقدار جو اسکو نفع حاصل ہوئی اور اگر نفع تمام ثمن کو محیط ہو تو بیع مرابحہ نہ کرے، اگر کوئی شے خریدی دس کے بدلے اور اس کو بیچ دی پندرہ کے بدلے میں پھر اس کو خرید لیا دس کے بدلے میں پس وہ اگر اس کی بیع مرابحہ کرے تو یہ کہے یہ مجھے پندرہ کی پڑی ہے اور اگر اسکو خریدا ہو دس کے بدلے میں اور اس کو بیچ دیا ہو بیس کے بدلے میں پھر اسکو خریدا ہو دس کے بدلے میں تو اس کی بیع مرابحہ نہیں کریگا بالکل، اور صاحبین کے نزدیک یہ کہے گا کہ یہ مجھے بیس کی پڑی ہے دونوں صورتوں میں اس لیے کہ دوسری بیع نئی بیع ہے جو پہلی بیع سے احکام کے لحاظ سے جدا ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شراء ثانی سے پہلے احتمال تھا کہ مشتری عیب پر مطلع ہو جائے اور اس کو مبیع واپس لوٹا دے پس وہ نفع ساقط ہو جائے جو اس کو حاصل ہوا (لیکن) جب اس نے اس کو خرید لیا دوسری مرتبہ تو یہ نفع پختہ ہو گیا پس ہو گیا شراء ثانی کے لیے شبہ اس بات کا کہ نفع اسی کی وجہ سے حاصل ہوا ہے پس نہیں ہو گی دوسری بیع جدا احکام کے لحاظ سے پہلی بیع سے۔

﴿توضیح﴾

(فان الخ) ایک آدمی نے دس کے بدلے میں شراء کی اور پھر مبیع کو پندرہ کے عوض بیچ دیا اور پھر اس کو دس کے بدلے میں خرید لیا تو اب اگر بیع مرابحہ کرنا چاہے تو یہ کہے گا قام علی بخمسة کہ مجھے یہ چیز پانچ کی پڑی ہے اور اگر پہلے اس کو دس کے بدلے خریدا پھر اس کو بیس کے بدلے بیچ دیا پھر اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو اب بیع مرابحہ نہیں کر سکتا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں وہ بیع مرابحہ دس پر کر سکتا ہے اور یہ کہے گا قام علی بعشرة کہ مجھے یہ چیز دس کی پڑی ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے جو پہلے بیع کی تھی اس کے احکام جدا ہیں اور اس نے دوسری مرتبہ جو اس شے کو خرید لیا اس کے احکام علیحدہ ہیں لہٰذا بیع اول کا اعتبار نہیں کریں گے بلکہ صرف بیع ثانی کو دیکھیں گے چونکہ بیع ثانی میں مشتری کو یہ

چیز دس کے بدلے میں پڑ رہی ہے پہلی صورت میں بھی اور دوسری صورت میں بھی، لہٰذا وہ دس پر بیع مرابحہ کرسکتا ہے۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع ثانی احکام کے لحاظ سے بیع اول سے جدا نہیں ہے لہذا بیع ثانی اور اول دونوں کا اعتبار کریں گے جب دونوں کا اعتبار کریں گے تو اب پہلی صورت میں اسکو یہ چیز پانچ کے بدلے میں پڑ رہی ہے اس لیے وہ وہاں پانچ پر بیع مرابحہ کرسکتا ہے اور دوسری صورت میں اس کو یہ چیز مفت میں پڑ رہی ہے اس لیے اس صورت میں وہ بیع مرابحہ کر ہی نہیں سکتا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ بیع ثانی احکام کے لحاظ سے بیع اول سے الگ نہیں ہے تو وہ اس طرح کہ جب تک اس نے اپنی چیز کو دوسری مرتبہ نہیں خریدا تھا احتمال تھا کہ مشتری اس کے عیب پر مطلع ہو جائے اور اس کو وہ مبیع واپس کر دے لہٰذا وہ نفع جو اس نے حاصل کیا ہے وہ ساقط ہو جائے لیکن جب بائع نے مشتری سے اس کو دوسری مرتبہ خرید لیا تو نفع پختہ ہو گیا تو شراء ثانی میں شبہ ہے اس بات کا کہ شاید وہ نفع جو اس بائع کو حاصل ہوا ہے وہ شراء ثانی کی وجہ سے ہے لہٰذا شراء ثانی کا شراء اول سے تعلق بالکلیہ ختم نہ ہوا۔

ورابحَ سَیدٌ شَری من ماذونٍ المحیطِ دینُه برقبتِه علی ماشری بائعُه اذا اشتری العبدُ الماذونُ المحیطُ دینُه برقبتِه ثوباً بعشرةٍ فباعَه من مولاه بخمسةَ عشرَ فالمولی ان باعَه مرابحةً یقولُ قام علیَّ بعشرةٍ کماذونٍ شری من سیدِه ای اذا اشتری المولی بعشرةٍ ثم باعَه من ماذونٍ المحیطِ دینُه برقبتِه بخمسةَ عشرَ فالماذونُ اِن باعَه مرابحةً یقولُ قامَ علیَّ بعشرةٍ لانَّ بیعَ المولی من عبدِه الماذونِ وشراءَه منه اُعتُبرَ عدماً فی حقِّ المرابحةِ لثبوتِه مع المنافی وانَّما قالَ المحیطِ دینُه برقبتِه لانه ح یکونُ للعبدِ الماذونِ ملکٌ اما الماذونُ الذی لا دَینَ عَلیه فَلا ملکَ له فلا شبهةَ فی اَنَّ البیعَ الثانیَ لا اعتبارَ لَه اَمَّا اذا کانَ عَلیه دینٌ محیطٌ فحِ یکونُ البیعُ الثانی بیعاً ومع ذالک لا اعتبارَ له فی حقِّ المرابحةِ فیثبُتُ الحکمُ بالطریقِ الاولی فیما لادینَ علیه .

﴿ترجمہ﴾

اور بیع مرابحہ کرے گا وہ مولی جس نے اپنے ایسے عبد ماذون سے شراء کی ہو جس کا دین اس کی ذات کو محیط ہو اتنے پیسوں پر جتنے میں اس عبد ماذون کے بائع نے خریدا تھا، اگر عبد ماذون نے جس کا دین اس کی گردن کو محیط ہو، ایک کپڑا خریدا دس کے بدلے میں پھر وہ کپڑا اپنے مولی کو فروخت کر دیا پندرہ کے بدلے میں تو مولی اگر اس کی بیع مرابحہ کرے تو یوں کہے کہ یہ مجھے دس کا پڑا ہے جیسے وہ ماذون جس نے شراء کی اپنے مولی سے، یعنی مولی نے دس کے بدلے میں خریدا پھر وہ بیچ دیا اپنے ایسے عبد ماذون کے ہاتھ پر جس کا دین اس کی گردن کو محیط تھا، پندرہ کے بدلے میں تو ماذون اگر اس کی بیع مرابحہ کرے تو یوں

کہے گا کہ مجھے یہ پندرہ کا پڑا ہے اس لیے کہ مولی کا اپنے عبد ماذون کے ہاتھ کوئی شے فروخت کرنا اور اس کا اپنے اس غلام سے کوئی شے خریدنا، معدوم معتبر ہوتا ہے مرابحہ کے حق میں بوجہ اس کے ثابت ہونے منافی کے ساتھ، اور جزیں نیست کہ کہا المحیط دینہ برقبتہ اس لیے کہ اس وقت غلام ماذون کے لیے ملک ہوگی بہر حال وہ عبد ماذون جس پر دین نہ ہو تو اس کے لیے کوئی ملک نہیں ہوتی پس کوئی شبہ نہیں اس بات میں کہ بیع ثانی کا کوئی اعتبار نہیں، بہر حال جب اس پر دین ہو جو محیط ہو تو اس وقت بیع ثانی بیع ہوگی اور اس کے ساتھ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا مرابحہ کے حق میں پس ثابت ہو جائیگا حکم بطریق اولی اس مسئلے میں جس میں اس پر کوئی دین نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ورابح... الخ) عبد ماذون جس کا قرضہ اس کی گردن کو محیط ہو یعنی اس پر اتنا دین ہو کہ وہ اس دین اس کی قیمت سے زائد ہو اس نے دس کے بدلے کپڑا خریدا پھر اس کو اپنے مولی کے ہاتھ پندرہ کے عوض فروخت کر دیا تو اب وہ مولی اگر بیع مرابحہ کرنا چاہے تو دس پر کرے گا نہ کہ پندرہ پر۔ اس طرح اگر مولی نے دس کے عوض کپڑا خریدا پھر اس کو اپنے اس غلام کے ہاتھ پندرہ کے عوض بیچ دیا تو یہ غلام اگر بیع مرابحہ کرنا چاہے تو بھی دس پر کریگا نہ کہ پندرہ پر وجہ اس کی یہ ہے کہ مولی کا اپنے عبد ماذون کو کوئی شے بیچنا یا مولی کا اپنے عبد ماذون سے کوئی شے خریدنا یہ مرابحہ کے حق میں معدوم ہے جب مرابحہ کے حق میں معدوم ہے تو پانچ درہم کا نفع جو عبد ماذون کو حاصل ہوا پہلی صورت میں، اور مولی کو دوسری صورت میں حاصل ہوا یہ نفع کالعدم ہے تو باقی دس درہم بچتے ہیں لہٰذا بیع مرابحہ بھی فقط دس پر ہوگی۔

(لثبوتہ... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس قسم کی بیع وشراء مرابحہ کے حق میں معدوم ہوتی ہے حاصل یہ ہے کہ مولی اور عبد ماذون کا آپس میں جو بیع کا معاملہ ہوتا ہے وہ اس حال میں ہوتا ہے کہ بیع کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ منافی بات یہ ہے کہ غلام تو کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس کا سارا کچھ مولی کا ہوتا ہے۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف نے اس عبد ماذون کا حکم تو بیان کیا جس کا دین اس کی قیمت سے زائد ہو اس عبد ماذون کا حکم بیان نہیں کیا جس کا دین اس کی قیمت سے زائد نہ ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ جب اس عبد ماذون کا حکم معلوم ہو گیا جس کا دین اس کی قیمت سے زائد ہو تو وہ عبد ماذون جس پر دین نہ ہو اس کا حکم تو بطریق اولی معلوم ہو گیا اس لیے اس کو بیان نہیں کیا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عبد ماذون جس کا دین اس کی قیمت سے زائد ہو اس کو ملک حاصل ہو سکتی ہے یعنی وہ کسی چیز کا مالک بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ غلام جس پر دین نہ ہو اس کو ملک حاصل نہیں ہو سکتی تو غیر مقروض غلام کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے اس کے حق میں بیع ثانی کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور مقروض چونکہ مالک ہو سکتا ہے لہٰذا اس کے حق میں بیع ثانی بیع تو ہوگی لیکن مرابحہ کے حق میں اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جب مقروض غلام کے حق میں بیع ثانی مرابحہ کے

حق میں معدوم ہے تو غیر مقروض کے حق میں بطریق اولی معدوم ہوگی اس لیے غیر مقروض کے حکم کو بیان نہیں کیا۔

رَبُّ المالِ علی ماشراہ مضاربُہ بالنصفِ اولًا و نصفِ ما ربِحَ بشراءِ ہ ثانیاً منہ ای اشتری المضاربُ بالنصفِ ثوباً بعشرۃٍ وباعَہ من ربِّ المال بخمسۃَ عشرۃَ فالثوبُ قامَ علی ربِّ المالِ باثنی عشرَ ونصفٍ .

﴿ترجمہ﴾

اورمرابحہ کریگا رب المال اتنے پیسوں پر کہ جتنے میں خریدا ہواس کے مضارب بالنصف نے اولاً اوران پیسوں کے نصف پر جو نفع میں حاصل کیے اس مضارب نے رب المال کے اس سے خریدنے کی وجہ سے ثانیاً، یعنی مضارب بالنصف نے ایک کپڑا خریدا دس کے بدلے میں اور یہ کپڑا رب المال کو بیچ دیا پندرہ کے بدلے میں تو کپڑا پڑ گیا رب المال کو ساڑھے بارہ کے بدلے میں۔

﴿توضیح﴾

(ورب المال... الخ) مضارب بالنصف اس کو کہتے ہیں جس کو کسی نے مال دیا ہو تا کہ وہ تجارت کرے اور جو نفع حاصل ہو اس میں نصف مالک کا ہو اور باقی نصف اس مضارب کا ہو، مسئلہ یہ ہے کہ مضارب بالنصف نے دس درہم کے عوض ایک کپڑا خریدا پھر رب المال کو وہ کپڑا پندرہ کے عوض بیچ دیا تو اب اگر رب المال اس میں بیع مرابحہ کرنا چاہے تو ساڑھے بارہ پر کریگا۔

مصنف کی عبارت میں رب المال مرفوع ہے اس بنا پر کہ اس کا عطف سید پر ہے اور سید پر رفع اس بنا پر ہے کہ وہ رابح کا فاعل ہے لہٰذا رب المال پر رفع اس بنا پر ہوگا کہ یہ رابح کا فاعل ہے اور نصف ماربح کا عطف ماشراہ پر ہے معنی یہ ہے کہ مرابحہ کرے گا رب المال اس ثمن پر جس پر اس کے مضارب بالنصف نے اولاً خریدا اور اس نفع کے نصف پر جو اس مضارب کو حاصل ہوا ہے ثانیاً (رب المال کے) اس (مضارب) سے خریدنے کی وجہ سے، صورت مسئلہ اوپر بیان ہو چکی ہے۔

فَاِن اعوَرَّتِ المبیعۃُ اووُطِیَت ثیبًا رابحَ بلابیان ای لا یجبُ علیہ اَن یقولُ اِنی اشتریتُھا سلیمۃً فاعوَرَّت فی یدی وعند ابی یوسفؒ والشافعیؒ لزِمَہ بیانُ ھذا لانہ لا شکَّ اَنہ ینقُصُ الثمنُ بالاعورا رِ وما قِیلَ اِنَّ الاوصافَ لا یقابلُھا شیٌٔ من الثمنِ معناہ اَنَّ الاوصافَ لایکونُ لھا حصۃٌ معلومۃٌ من الثمنِ لاَنَّ الثمنَ لا یزیدُ بسببِ الوصفِ ولا ینقُصُ بفواتِہ علی اَنَّ ھذاالبیعَ مبنیٌّ علی الامانۃِ فالاحتیاطاتُ السابقۃُ لاتُناسِبُ ھذا لکنا نُجیبُ باَنَّہ لَم یاتِ من البائعِ غرورٌ فانہ صادقٌ فی قولِہ قامَت علَیَّ بکذا لکِنَّ المشتَرِی اغتَرَّ بحماقتِہ فعلیہ ان یسالَہ اِنکَ اشتریتَ بکذا سلیمۃً اومعوَرَّۃً فیُبَیِّنُ لہ الحالَ فاذا

قَصَرَ فی ذالک لایجبُ علی البائعِ کشفُ حالٍ لم یُسأل عنها و ان قُفِئَتاوُ وُطِیَت بِکرًا لزِمَہ بیانُہ وقرضُ فارٍ وحرقُ نارٍ للثوبِ المشتَرٰی کالاُولٰی وتکسُّرُہ بنَشرِہ وطیُّہ کالثانیۃِ ومَن اشتری بِنساءٍ ورَابَحَ بلابیانٍ خُیِّرَ مشتریہِ فان اَتلفَہ ثم عَلِمَ لزِمَہ کلُّ ثمنِہ و کذا التولیۃُ فاِن وَلّٰی بماقامَ علیہ ولَم یَعلَم مشتریہِ قدرَہ فسدَ البیعُ واِن عَلِمَ فی المجلسِ خُیِّرَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بھینگی ہوگئی بیچی ہوئی باندی یا اس کے ساتھ وطی کی گئی درآں حالانکہ وہ ثیبہ تھی تو مشتری بیع مرابحہ کریگا بغیر بیان کے یعنی اس پر واجب نہ ہوگا کہ یہ کہے میں نے اس کو صحیح حالت میں خریدا تھا پھر یہ میرے قبضے میں بھینگی ہوگئی اور امام ابو یوسف اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو یہ بیان لازم ہوگا اس لیے کہ کوئی شک نہیں اس بات میں کہ ثمن بھینگے پن کی وجہ سے کم ہوتا ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں آتا تو اسکا معنی یہ ہے کہ اوصاف کے لیے ثمن کا حصہ معلوم نہیں ہوتا نہ یہ کہ ثمن بڑھتا نہیں ہے وصف کی زیادتی کی وجہ سے اور نہ کم ہوتا ہے اس وصف کے فوت ہونے کے ساتھ علاوہ ازیں اس بیع کا مبنی امانت پر ہے پس سابقہ احتیاطات اس کے مناسب نہیں ہیں لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ بائع کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں پایا گیا اس لیے کہ وہ سچا ہے اپنی اس بات میں کہ مجھے یہ باندی اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری خود دھوکہ میں مبتلا ہوگیا اپنی حماقت کی وجہ سے پس اس پر لازم تھا کہ وہ بائع سے سوال کرتا کہ تم نے یہ باندی اتنے کے بدلے میں صحیح حالت میں خریدی تھی یا بھینگے پن کی حالت میں پس بائع اسے حال بیان کرتا، پس جب مشتری نے اس میں کوتاہی کی تو بائع پر واجب نہیں اس حال کو کھولنا جس کا سوال ہی نہیں کیا گیا۔ اور اس باندی کی آنکھ پھوڑ دی گئی یا اس سے وطی کی گئی باکرہ ہونے کی حالت میں تو اس کو اس کا بیان لازم ہوگا، اور خریدے ہوئے کپڑے کو چوہے کا کاٹنا اور آگ کا جلانا پہلے مسئلے کی طرح ہے، اور اس کپڑے کی تہہ کا ٹوٹ جانا اس کو پھیلانے یا لپیٹنے کی وجہ سے دوسرے مسئلے کی طرح ہے، اور جس نے کوئی چیز خریدی ادھار کے ساتھ اور اس کا مرابحہ کیا بغیر بیان کے تو اس کے مشتری کو خیار ہوگا پس اگر اس نے اس کو ہلاک کردیا پھر اس کو پتہ چلا تو اس کو کل ثمن لازم ہوجائے گا اور اسی طرح حال ہے تولیہ کا پس اگر تولیہ کی اتنے پیسوں کے بدلے میں جتنے میں اس کو یہ چیز پڑی تھی اور مشتری کو پتا نہیں ہے ان پیسوں کی مقدار کا تو بیع فاسد ہوجائیگی اور اگر مجلس میں پتہ چل گیا تو اس کو خیار حاصل ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان... الخ) اگر باندی خریدی اور قبضہ کے بعد اس میں بھینگا پن پیدا ہوگیا یا ثیبہ باندی خریدی اور پھر اس کے ساتھ وطی کی تو اس کی بیع مرابحہ بغیر بیان کے کرسکتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ضروری نہیں ہے کہ میں نے اس کو صحیح ہونے کی حالت میں خریدا تھا پھر یہ میرے پاس بھینگی ہوگئی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مرابحہ کے وقت بیان کرنا ضروری

ہے،ان کی دلیل یہ ہے کہ اعــورار (بھینگا پن) ایک عیب ہے جس کی وجہ سے ثمن میں کمی آجاتی ہے اور جس کی وجہ سے ثمن میں کمی آجائے اس کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے۔

(وما قیل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اعورار (بھینگا پن) اور عدم اعورار وصف ہیں اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں آتے تو آپ نے یہ کیسے کہا کہ اعورار کی وجہ سے ثمن میں کمی آجاتی ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کے نہ آنے کا یہ مطلب ہے کہ وصف کے مقابلے میں ثمن کی معلوم اور متعین مقدار نہیں ہوتی ،مثلاً ایک غلام ہے جو کہ کاتب ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی قیمت نوے درہم ہے اور اس کے کاتب ہونے کی قیمت دس درہم ہے لہذا یہ غلام سو درہم کا ہے، وصف کے مقابلے میں ثمن کے نہ آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وصف کی زیادتی کی وجہ سے ثمن میں زیادتی بھی نہیں ہوتی اور اس کے نہ ہونے کی وجہ سے ثمن میں کمی بھی نہیں ہوتی۔

(علی انه ...الخ) یہ امام شافعی اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری دلیل ہے کہ بیع مرابحہ امانت پر مبنی ہے پس جو احتیاطات پیچھے بیان ہوئے مثلاً وشرطهما شراء ه بمثلی اور فان اشتری ثانیا الخ وغیرہ ان احتیاطات کے مناسب نہیں ہے کہ اس موقع پر عیب کو بیان کرنے سے گریز کیا جائے۔

(ولکنا... الخ) یہ احناف کی طرف سے جواب ہے کہ اگر بائع عیب بیان نہیں کرتا تو اس کی طرف سے یہ کوئی دھوکہ نہ ہوگا اس لیے کہ جب وہ یہ کہے گا قامت علی بکذا کہ مجھے یہ اتنے کی پڑی ہے تو وہ سچا ہوگا ،ہاں مشتری خود اپنی حماقت کی وجہ سے دھوکہ کھا گیا۔اس مشتری پر لازم تھا کہ بائع سے پوچھتا کہ تم نے یہ باندی صحیح حالت میں خریدی تھی یا اس حال میں خریدی تھی کہ یہ بھینگی تھی ،اگر مشتری اس سے یہ پوچھتا تو بائع بیان بھی کرتا لیکن جب مشتری نے خود کوتاہی کی تو بائع پر اس حال کو کھولنا واجب نہیں جس کے متعلق اس سے سوال ہی نہیں کیا گیا۔

(وان فقئت... الخ) اگر باندی خریدی اور مشتری کے پاس اس کی آنکھ پھوڑ دی گئی یا باکرہ باندی خریدی اور پھر اس کے ساتھ مشتری نے وطی کر لی تو اب اگر یہ مشتری بیع مرابحہ کرنا چاہے تو یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ میں نے باندی صحیح حالت میں خریدی تھی لیکن میرے پاس اس کی آنکھ پھوڑ دی گئی اور یا یہ کہ میں نے باکرہ ہونے کی حالت میں خریدی تھی اور پھر میں نے اس کے ساتھ وطی کی ہے۔

پچھلے دو مسئلوں میں اور اس مسئلے میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے جس عیب کا بیان ہوا وہ خود بخود پیدا ہوا اس میں کسی کے فعل کا دخل نہیں تھا اس لیے کہ بھینگا پن پیدا ہونے میں مشتری کا کوئی فعل نہیں ہے اور یہاں عیب میں فعل کا دخل ہے اس لیے کہ باکرہ کے ساتھ وطی کرنے سے اس میں جو عیب پیدا ہو گیا وہ ظاہر ہے مشتری کے فعل وطی کے ساتھ ہے اس لیے یہاں بیان کرنا ضروری ہے اور وہاں ضروری نہیں۔

(وقرض... الخ) کپڑا خریدا اور اس کو چوہے نے کاٹ لیا یا آگ کی وجہ سے وہ جل گیا پھر مشتری اس میں بیع مرابحہ

کرتا ہےتو یہ مسئلہ اول کی طرح ہے یعنی مشتری کے لیے یہ بیان کرنا واجب نہیں ہے کہ میں نے کپڑا اسلامت حالت میں خریدا تھا پھر اسکو چوہے نے کاٹ لیایا یہ آگ میں جل گیا۔اور اگر کپڑا خریدااور لپیٹنے یا پھیلانے کی وجہ سے اس کی تہہ ٹوٹ گئی تو یہ مسئلہ ثانیہ کی طرح ہے یعنی مرابحہ کے وقت مشتری کیلئے ضروری ہے کہ وہ کہے میں نے اسکو صحیح حالت میں خریدا تھا پھر مجھ سے اس کی تہہ ٹوٹ گئی ہے۔

(ومن... الخ) اگرادھار کے ساتھ کوئی چیز خریدی اور بیع مرابحہ بغیر بیان کے کرلی یعنی یہ بیان نہیں کیا کہ میں نے یہ چیز ادھار کے ساتھ خریدی ہےتو مشتری کو خیار ہوگا چاہےتو بیع کو فسخ کردے اور چاہےتو بیع کو باقی رکھے اس لیے کہ ادھار والے عقد میں اجل (ثمن کی ادائیگی کی مدت) مبیع کے مشابہ ہوتی ہے گویا اس نے ایک ثمن کے ساتھ دو چیزیں خریدی تھیں مبیع اور اجل،لیکن اسی ثمن کے ساتھ اس نے فقط مبیع کو بیچ دیا تو مشتری کو دھوکہ ہوالہٰذا اس کو خیار ہوگا،لیکن اگر اس صورت میں مشتری نے قبضہ کرلیا پھر اس مبیع کو ہلاک کردیا پھر بعد میں پتہ چلا کہ بائع نے تو یہ چیز ادھار کے ساتھ خریدی تھی تو اب مشتری پر پورا ثمن لازم ہوگا۔اس لیے کہ اجل وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتے۔

(وکذا...الخ) اگر مشتری نے شراء ادھار کے ساتھ کی اور پھر اس مبیع کی بیع تولیہ کردی اور یہ بیان نہیں کیا کہ میں نے یہ شے ادھار کے ساتھ خریدی ہےتو مشتری کو خیار ہوگا چاہےتو وہ مبیع کل ثمن کے ساتھ لے لے اور چاہےتو بیع کو چھوڑ دے اور اگر مشتری نے اس کو ہلاک کردیا اور پھر پتہ چلا کہ بائع نے تو یہ شے ادھار کے ساتھ خریدی تھی تو اب پورا ثمن لازم ہوگا اور خیار ختم ہوجائیگا۔

(فان ولی... الخ) اگر کسی نے بیع تولیہ کی اور یہ کہا میں تمہارے ساتھ اس چیز کی بیع تولیہ اتنے ثمن کے ساتھ کرتا ہوں جتنے ثمن کے ساتھ یہ مجھے پڑی ہے اور مشتری کو پتہ نہیں کہ بائع کو یہ چیز کتنے کی پڑی ہےتو بیع فاسد ہے اس لیے کہ ثمن مجہول ہے اور اگر مجلس میں مشتری کو معلوم ہوگیا تو اس کو خیار ہوگا چاہےتو عقد کو باقی رکھے اور چاہےتو فسخ کردے۔

وَلَم یجُز بیعُ مَشرِیٍّ قبلَ قبضِه الا فی العقارِ والفرقُ بینَهُما اَنَّ نهیَ النبیِّ علیه السلام عن بیعِ مالم یَقبِض معللٌ بِاَنَّ فیه غَرَرَ انفساخِ العقدِ علی تقدیرِ الهلاکِ والهلاکُ فی العقارِ نادرٌ وعند محمدٍ لا یجوزُفی العقارِ ایضًا عملاً باطلاقِ النهیِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں خریدی ہوئی چیز کی بیع اس پر قبضہ کرنے سے پہلے مگر زمین میں اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ: حضورﷺ کا منع فرمانا اس چیز کی بیع سے جس پر قبضہ نہیں کیا معلل ہے،بایں طور کہ اس میں عقد کے فسخ ہونے کا دھوکہ ہوسکتا ہے اس کے ہلاک ہونے کی تقدیر پراور ہلاکت زمین میں نادر ہے،اور امام محمدؒ کے نزدیک زمین میں بھی بیع جائز نہیں عمل کرتے

ہوئے نہی کے اطلاق پر۔

﴿توضیح﴾

(ولم یجز... الخ) اگر مشتری نے کوئی شے خریدی اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا پھر اس کو بیچ دیا تو جائز نہیں اور اگر زمین خریدی اور قبضہ نہیں کیا پھر اس کو بیچ دیا تو یہ جائز ہے امام محمدؒ کے نزدیک زمین اور اس کے علاوہ کسی بھی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ایسی چیز کی بیع سے منع کیا ہے جس پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا ہو اور یہ عام ہے زمین کو بھی شامل ہے اور دوسری چیزوں کو بھی شامل ہے، لیکن ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ زمین اور منقولی چیز میں فرق ہے اس طرح کہ نبی ﷺ کی یہ نہی معلل ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع اس لیے جائز نہیں کہ ہوسکتا ہے مبیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہوجائے اور عقد بیع فسخ ہوجائے تو اب بائع مشتری کو کیا دیگا۔اور یہ ہلاکت منقولی اشیاء میں کثیر ہے زمین کا ہلاک ہونا نادر ہے اس لیے منقولی اشیاء کی بیع تو قبضہ سے پہلے جائز نہ ہوگی زمین کی بیع قبل القبض جائز ہوگی۔

> ومَن شَرى كيلياً كيلاً اى بشرطِ الكيلِ لم يَبِعهُ ولم ياكُله حتى يكيلَه فانه عليه السلام نَهى عن بيعِ الطعامِ حتى يَجرِىَ فيه صاعانِ صاعُ البائعِ وصاعُ المشترِى وشُرِطَ كَيلُ البائعِ بعدَ بيعِه بحضرةِ المشترى حتى اِن كَاله البائعُ قبلَ البيعِ لا اعتبارَ له واِن كانَ بحضرةِ المشترى وكذا اِن كالَه بعدَ البيعِ بغيبةِ المشترى وكَفى به فى الصحيحِ اِن كالَ البائعُ بعدَ البيعِ بحضرةِ المشترى فهذا كافٍ ولا يُشتَرَطُ اَن يكيلَ المشترى بعدَ ذالكَ ومَحمَلُ الحديثِ المذكورِ ما اذااجتمعَ الصفقتانِ بشرطِ الكيلِ على ما سياتى فى بابِ السلمِ وهوماذا اَسلَمَ فى كرّبُرٍّ فلما حلَّ الاجلُ اشترى المسلمُ اليه من رجلٍ كرّاً وامَرَ رَبُّ السلمِ اَن يَقبِضَه لَه ثُمَّ يقبِضَه لنفسِه فاكتالَه لَه ثم اكتالَه لنفسِه جازَ وكذا مايُوزَنُ اويُعَدُّ اى لايبيعُه ولا ياكلُه حتى يَزِنَه اويَعُدَّه ثانياً ويكفِى اِن وزَنَه وعَدَّه بعدَ البيعِ بحضرةِ المشتَرى لا مايُذرَعُ اى لا يُشتَرَطُ ما ذُكِرَ فى المذروعاتِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے کوئی کیلی شے خریدی کیلاً یعنی کیل کی شرط کے ساتھ تو وہ اس کو نہ بیچے اور نہ اس کو کھائے حتی کہ اس کو کیل کرلے اس لیے کہ آپ ﷺ نے طعام کی بیع سے منع فرمایا حتی کہ اس میں دو صاع جاری ہوں، بائع کا صاع اور مشتری کا صاع، اور مشروط ہے بائع کا کیل کرنا اس کی بیع کے بعد مشتری کے سامنے حتی کہ اگر اس کو بائع نے کیل کرلیا بیع سے پہلے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں اگرچہ مشتری کے سامنے ہو۔اور اسی طرح حال ہے اگر اسکو کیل کرلیا بیع کے بعد مشتری کی عدم موجودگی میں اور یہ کافی ہوجائیگا صحیح قول کے مطابق یعنی اگر بائع نے کیل کرلیا بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں تو یہ کافی ہے اور یہ مشروط نہیں کہ

مشتری اس کے بعد اس کو کیل کرے اور حدیث مذکور کا محمل وہ صورت ہے جس میں دو سودے جمع جائیں کیل کی شرط کے ساتھ جیسا کہ آگے آئیگا باب السلم میں، اور وہ صورت یہ ہے کہ اگر بیع سلم کی ایک کر گندم میں پس جب مدت پوری ہوگئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک کر خریدی اور رب السلم کو امر کیا کہ اس پر قبضہ کر لے اس (مسلم الیہ) کے لیے پھر اس پر قبضہ کرے اپنے لیے پس اس رب السلم نے اس کو کیل کر لیا پھر اس کو کیل کیا اپنے لیے تو جائز ہے۔ اور اسی طرح حال ہے اس چیز کا جس کو وزن کیا جاتا ہے یا اس کو شمار کیا جاتا ہے یعنی اس کو نہ بیچے اور نہ ہی اسے کھائے حتی کہ اس کو وزن کرلے یا اس کو شمار کر لے دوسری مرتبہ اور کافی ہوگا اگر اسکو وزن کر لیا یا شمار کر لیا بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں، نہ کہ وہ چیز جس کو ماپا جاتا ہے یعنی مذکورہ بات مذورعات میں مشروط نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن شری... الخ) اگر کسی نے کیلی شئے کیل کی شرط کے ساتھ خریدی تو آگے نہ اس کی بیع کر سکتا ہے اور نہ اس کو کھا سکتا ہے جب تک دوبارہ اس کو کیل نہ کرے اس لیے کہ نبی ﷺ نے طعام کی بیع سے منع فرمایا تاوقتیکہ اس میں دو صاع جاری نہ ہوں ایک بائع کا صاع اور ایک مشتری کا صاع۔

(وشرط... الخ) بیع کے بعد مشتری کے سامنے کیل کرنا شرط ہے یعنی اگر بیع ہوگئی اور اس کے بعد مشتری کے سامنے کیل ہوا تو صحیح قول کے مطابق یہ صحیح ہے لہٰذا دوبارہ کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر بائع نے بیع سے پہلے کیل کر لیا یا بیع کے بعد مشتری کی عدم موجودگی میں کیل کر لیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہٰذا دوسری مرتبہ کیل کرنا ضروری ہوگا۔

(ومحمل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ حدیث میں تو طعام کی بیع سے منع کیا گیا ہے تاوقتیکہ اس میں دو صاع جاری نہ ہوں ایک بائع کا صاع اور ایک مشتری کا صاع تو آپ نے کیسے کہا کہ بیع کے بعد مشتری کے سامنے اگر کیل ہو تو یہ کافی ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ حدیث مذکور کا محمل وہ صورت ہے جس میں دو صفقے کیل کی شرط کے ساتھ جمع ہو جائیں جیسا کہ باب السلم میں آئیگا کہ کسی نے ایک کر گندم میں بیع سلم (سلم بیع الدین بالعین کو کہتے ہیں یعنی مشتری ثمن پہلے ادا کرے اور مبیع بائع بعد میں اپنے مقررہ وقت پر سپرد کرے) کی جب مبیع کی سپردگی کا وقت آن پہنچا تو مسلم الیہ یعنی بائع نے ایک کر گندم کسی آدمی سے خرید لی اور رب السلم یعنی مشتری کو امر کیا کہ وہ جا کر اس پر قبضہ کر لے پہلے مسلم الیہ یعنی بائع کی طرف سے قبضہ کرے اور پھر اپنی طرف سے قبضہ کرلے تو رب السلم یعنی مشتری نے جا کر اس گندم کو پہلے مسلم الیہ کے لیے کیل کیا اور پھر بعد میں اپنی طرف سے کیل کیا تو یہ جائز ہے تو یہاں دو صفقے جمع ہو گئے ایک صفقہ رب السلم کا مسلم الیہ کے ساتھ ہے اور دوسرا صفقہ مسلم الیہ کا اس آدمی کیساتھ ہے جس سے اس نے ایک کر گندم خریدی ہے تو جب یہاں دو صفقے ہیں تو یہاں دو صاع جاری ہونگے، ایک مسلم الیہ یعنی بائع کا صاع اور ایک رب السلم یعنی مشتری کا صاع تو حدیث مذکور کا محمل یہی صورت ہے۔

(وکذا... الخ) وزنی یا عددی چیزوں کی بیع وزن یا عدد کے ساتھ کی جائے تو آگے ان کی بیع نہیں کی جاسکتی تاوقتیکہ ان کو دوبارہ وزن نہ کیا جائے اور یا شمار نہ کیا جائے اور اگر بائع نے بیع کے بعد ان کو وزن کرلیا یا شمار کرلیا تو یہ کافی ہے اب ان کی آگے بیع کی جاسکتی ہے۔

(لا مایذرع... الخ) مذروعی چیزوں کی بیع میں یہ شرط نہیں یعنی اگر دس ذراع کپڑا خریدا تو آگے مشتری اس کو استعمال کرسکتا ہے اور دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مذروعی اور غیر مذروعی کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ غیر مذروعی میں دوبارہ کیل وغیرہ کی شرط اس لیے لگائی گئی کہ ہوسکتا ہے مبیع مشتری کے پاس زیادہ چلی آئی ہو حالانکہ زیادتی بائع کا حق ہے لہٰذا دوبارہ کیل کرے تاکہ اگر زیادتی نکل آئے تو اس کو واپس کیا جاسکے اور مذروعی اشیاء میں دوبارہ ذراع کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ اگر بالفرض زیادتی نکل آئے تو وہ مشتری کا حق ہے بائع کا نہیں اس لیے کہ ذراع وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا۔

وصَحَّ التصرفُ فی الثمنِ قبلَ قبضِه مثلَ اَن یَاخُذَ البائعُ مِن المشتری عوضَ الثمنِ ثوباً والحطُّ عنه والمزیدُ فیه حالَ قیامِ المبیعِ لا بعدَ هلاکِه. قولُه حالَ قیامِ المبیعِ یتعلقُ بالمزیدِ فان الزیادةَ علی الثمنِ لایصحُّ بعد هلاکِ المبیعِ لکنَّ الحطَّ یصحُّ. وفی المبیعِ ای صحَّ الزیادةُ فی المبیعِ ویتعلقُ استحقاقُه بالجمیعِ یُمکِنُ ان یُرادَ به اَنَّ البائعَ یکونُ مُستَحِقّاً لجمیعِ الثمنِ من الزائدِ والمزیدِ علیه والمشتری یَستَحِقُّ جمیعَ الثمنِ من المبیعِ من الزائدِ والمزیدِ علیه ویُمکِنُ اَن یُرادَ اَنّه اذااستَحَقَّ مستحِقٌّ المبیعَ او الثمنَ فالاستحقاقُ یتعلقُ بجمیعِ مایقابلُه مِنَ المزیدِ والمزیدِ علیه فلا یکونُ الزائدُ صلةً مُبتَداةً کماهو مذهبُ زفرَ والشافعیِّ فیرابِحُ علی الکلِّ ان زِیدَ وعلی مابَقِیَ اِن حُطَّ فان الزیادةَ والحطَّ التَحَقَا باصلِ العقدِ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے ثمن میں تصرف کرنا اس پر قبضہ کرنے سے پہلے مثلاً یہ کہ بائع مشتری سے ثمن کے عوض میں کپڑا لے لے اور صحیح ہے اس ثمن سے کمی کرنا اور اس میں زیادتی کرنا مبیع کے موجود ہونے کی حالت میں نہ کہ اس کے ہلاک ہونے کے بعد۔ مصنف کا قول حال قیام المبیع متعلق ہے مزید کے ساتھ اس لیے کہ ثمن پر زیادتی صحیح نہیں ہے مبیع کی ہلاکت کے بعد لیکن کمی صحیح ہے اور مبیع میں یعنی صحیح ہے زیادتی مبیع میں، اور متعلق ہوگا استحقاق جمیع کے ساتھ ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ بائع مستحق ہوگا جمیع ثمن کا یعنی زائد اور مزید علیہ کا اور مشتری مستحق ہوگا جمیع مبیع کا یعنی زائد اور مزید علیہ کا اور ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اگر استحقاق ثابت ہوجائے مبیع یا ثمن کے مستحق کا تو استحقاق متعلق ہوگا اس تمام کے ساتھ جو اس کے

مقابل ہے یعنی مزید اور مزید علیہ پس زائد کوئی نیا احسان نہ ہوگا جیسا کہ یہ امام زفر اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے پس وہ مرابحہ کریگا اور تولیہ کریگا کل پر اگر زیادتی کی اور (مرابحہ وتولیہ کریگا) اتنے پر جو باقی ہے اگر کمی کی گئی، اس لیے کہ زیادتی اور کمی دونوں لاحق ہوجاتے ہیں اصل عقد کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) بائع نے مشتری سے اگر ابھی تک ثمن پر قبضہ نہیں کیا اور اس ثمن میں تصرف کرتا ہے تو جائز ہے مثلاً بائع نے ایک غلام دس درہم کے بدلے میں مشتری کو فروخت کیا اور بائع نے مشتری کو کہا کہ تم مجھے دراہم کے بدلے میں کپڑا دے دو تو جائز ہے۔

(والحط... الخ) ثمن میں کمی اور زیادتی بھی جائز ہے، مثلاً پہلے ثمن آٹھ درہم طے ہوئے تھے بعد میں مشتری نے دو درہم کا اضافہ کر کے دس درہم دے دیئے، یا بائع ثمن میں کمی کر کے چھ درہم کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ جائز ہے، کمی تو مطلقاً جائز ہے خواہ مبیع موجود ہو یا ہلاک ہوگئی ہو اور زیادتی اس وقت جائز ہے جب مبیع موجود ہو اور اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو جائز نہیں۔

(وفی المبیع... الخ) یعنی مبیع میں زیادتی جائز ہے۔ مثلاً مبیع پہلے ایک کر گندم طے ہوئی تھی بعد میں بائع نے ڈیڑھ کر گندم اسی پہلے ثمن کے بدلے میں دے دی۔

(ویتعلق... الخ) اس کے دو معنی ہوسکتے ہیں ایک یہ ہے کہ ثمن میں اگر مشتری نے زیادتی کردی تو بائع تمام ثمن کا مستحق ہوگا زائد کا بھی اور مزید علیہ (یعنی ثمن کی وہ مقدار جو پہلے طے ہوئی تھی) کا بھی، اس طرح اگر مبیع میں بائع نے زیادتی کردی تو مشتری جمیع مبیع کا مستحق ہوگا زائد کا بھی اور مزید علیہ (یعنی مبیع کی وہ مقدار جو پہلے طے ہوئی تھی) کا بھی۔

اور دوسرا معنی یہ ہوسکتا ہے کہ ثمن یا مبیع میں زیادتی ہوئی اور پھر ثمن یا مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو استحقاق کا تعلق جمیع کے ساتھ ہوگا زائد کے ساتھ بھی اور مزید علیہ کے ساتھ بھی، مثلاً ایک ذراع کپڑا دس درہم کے عوض خریدا اور دو دراہم مشتری نے زائد دے دیئے پھر اس کپڑے کے نصف کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری بائع سے چھ دراہم کا رجوع کریگا نہ کہ پانچ دراہم کا، امام زفر اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زیادتی خواہ مبیع میں ہو یا ثمن میں یہ احسان ہوتا ہے لہٰذا استحقاق کا تعلق زیادتی کے ساتھ نہ ہوگا پس ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں مشتری پانچ درہم کا رجوع کریگا۔

(فیرابح... الخ) اگر ثمن میں زیادتی کی گئی تو مشتری کل ثمن پر بیع مرابحہ اور تولیہ کریگا یعنی مشتری زیادتی اور مزید علیہ کے مجموعہ پر بیع مرابحہ اور تولیہ کریگا اور اگر ثمن میں کمی کی گئی تو اب مشتری باقی ماندہ ثمن پر بیع مرابحہ اور تولیہ کریگا مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام دس درہم کے عوض خریدا اور دو درہم مزید بائع کو دے دیئے تو مشتری اس غلام کی بیع مرابحہ یا تولیہ بارہ پر کریگا نہ کہ دس پر اور ثمن میں کمی والے مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے دس کے عوض شراء کی اور بائع نے پھر دو

درہم کم کردیئے تو اب مشتری مرابحہ یا تولیہ آٹھ پر کریگا۔

(فان... الخ) یہ پچھلے مسئلے کی دلیل ہے کہ زیادتی یا کمی ثمن میں اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے گویا عقد ہی زائد اور مزید علیہ کے مجموعہ پر ہوا ہے اور مرابحہ یا تولیہ میں مدار وہی ثمن ہوتے ہیں جن پر عقد ہوا ہو۔

والشفیعُ یاخُذُ بالاقلِّ فی الفصلینِ ای فی الزیادةِ علی الثمنِ والحطِّ عنه اَمَّا فی الحطِّ فَلانَّه التحقَ باصلِ العقدِ واَمَّافی الزیادةِ فلانَّ حقَّه تعلَّقَ بالثمنِ الاولِ فلا یَملِکُ الغیرُ اِبطالَ حقِّه الثَّابتِ فلو قال: بِـع عبدَکَ من زَیدٍ بالفٍ علی اَنّی ضَامنٌ کذا من الثمنِ سو ی الالفِ اَخَذَ الالفَ من زَیدٍ والزیادةَ منه ولو لم یقُل "من الثمنِ" فالالفُ علی زیدٍ ولا شیٔ علیه وکلُّ دینٍ اُجِّلَ الی اَجلٍ معلومٍ صحَّ الا القرض فانه یصیرُ بیعَ الدراھمِ بالدراھمِ نسیئةً فلا یجوزُ لانه یصیر رُبواًلانَّ النقدَ خیرٌ من النسیةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور شفیع لے گا کم ثمن کے ساتھ دونوں صورتوں میں یعنی ثمن پر زیادتی کی صورت میں اور ثمن سے کمی کی صورت میں بہر حال کمی کی صورت میں تو اس لیے کہ وہ لاحق ہو جاتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور بہر حال زیادتی کی صورت میں پس اس لیے کہ اس شفیع کا حق متعلق ہو چکا ہے ثمن اول کے ساتھ پس غیر مالک نہیں ہوگا اس کے اس حق کو باطل کرنے کا جو ثابت ہے، پس اگر کہا: اپنا غلام زید کو بیچ دو ہزار کے بدلے میں اس شرط کے ساتھ کہ میں اتنے ثمن کا ضامن ہوں ہزار کے ماسوی، تو بائع ہزار زید سے لے گا اور زیادتی اسی (ضامن) سے لے گا اور اگر "من الثمن" نہیں کہا تو ہزار زید پر لازم ہوگا اور اس (ضامن) پر کچھ نہ ہوگا اور ہر وہ دین جس کی ایک مدت معلومہ سے مہلت دی جائے، صحیح ہے مگر قرض، اس لیے کہ یہ ہو جائیگی دراہم کی دراہم کے بدلے میں ادھار کے ساتھ بیع پس جائز نہ ہوگی اس لیے کہ یہ ربوا بن جائیگا کیونکہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔

﴿توضیح﴾

(والشفیع... الخ) مشتری نے گھر خریدا اس کے بعد مشتری نے ثمن میں زیادتی کردی یا بائع نے ثمن میں کمی کردی اس کے بعد شفیع نے اس گھر پر شفعہ کیا تو دونوں صورتوں میں شفیع اس گھر کو اقل ثمن کے ساتھ حاصل کریگا۔ مثلا مشتری نے گھر پچاس درہم کے عوض خریدا اور پھر اس نے دس درہم اور بڑھا دیئے تو شفیع اس گھر کو پچاس کے عوض لے گا اس لیے کہ چالیس پچاس سے اقل ہے اور اگر مشتری نے گھر پچاس کے عوض خریدا اس کے بعد بائع نے ثمن میں دس درہم کی کمی کردی تو شفیع اس گھر کو چالیس کے عوض لیگا اس لیے کہ چالیس اقل ہے۔

اگر ثمن میں کمی کی جائے تو شفیع اقل ثمن کے ساتھ اس لیے شفعہ کریگا کہ کمی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے گویا عقد ہی ان کم ثمنوں پر واقع ہوا ہے اور شفیع ان ثمنوں کے ساتھ شفعہ کرتا ہے جن پر عقد واقع ہوا ہو، اور اگر ثمن میں زیادتی کی گئی تو

اب شفیع اقل ثمن کے ساتھ اس لیے شفعہ کریگا کہ شفیع ثمن اول کے ساتھ شفعہ کا حق دار ہوتا ہے اب جو ثمن میں زیادتی کی گئی ہے تو گویا یہ شفیع کے حق کو باطل کرنے کی کوشش ہے اور شفیع کے حق کو کوئی باطل نہیں کرسکتا اس لیے کہ شفیع پہلے ثمن پر جو کہ اقل ہے، شفعہ کریگا۔

(فلو قال... الخ) اگر کسی نے کہا: **بع عبد ک من زید بالف علی انی ضامن بکذا من الثمن** کہ اپنا غلام زید کو بیچ دے اس شرط کے ساتھ کہ میں تمہارے لیے پچاس کا ضامن ہوں ثمن سے، پھر اس نے غلام بیچ دیا تو بائع ہزار درہم زید سے لے گا اور پچاس اس ضامن سے لے گا اور اگر اس ضامن نے ''من الثمن'' نہیں کہا یوں کہا: **بع عبد ک من زید بالف علی انی ضامن کذا**، کہ اپنا غلام زید کو بیچ دے اس شرط کے ساتھ کہ میں تیرے لیے مثلا پچاس کا ضامن ہوں تو بائع ہزار درہم تو زید سے لے لے اور ضامن پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دوسری صورت میں ضامن نے فقط وعدہ کیا، لہٰذا ضامن پر کچھ واجب نہ ہوگا بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں **من الثمن** کے الفاظ ہیں گویا ثمن ہزار اور پچاس کا مجموعہ ہے اس لیے ضامن پر پچاس لازم ہونگے۔

(و کل... الخ) قرض ایسے عقد کو کہتے ہیں کہ جس میں ایک شخص کو مال مثلی دیا جائے مثلا دراہم تا کہ وہ شخص اس جیسا مال واپس کرے جیسے روپے دراہم وغیرہ۔ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ ہر دین کی تاجیل **صحیح** ہے جبکہ اجل معلوم ہو یعنی کوئی بھی دین ہو اس میں دائن مدیون کے لیے مدت مقرر کرسکتا ہے کہ تم نے مجھے دو ماہ کے بعد دین ادا کرنا ہے تو ہر دین کی تاجیل جائز ہے بشرطیکہ **اجل** (دین کی ادائیگی کی مدت) معلوم ہو۔ مثلا مبیع کا ثمن اگر مشتری نقد ادا نہ کرے تو اس کی تاجیل صحیح ہے جبکہ مدت معلوم ہو لہٰذا بائع مدت کے پورا ہونے سے پہلے ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا البتہ قرض کی تاجیل **صحیح** نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرض میں مدت مقرر کردی جائے مثلا قرض خواہ مقروض کو کہے کہ دو ماہ کے بعد مجھے قرض کی ادائیگی کردینا تب بھی قرض خواہ مقروض سے مدت کے آنے سے پہلے یعنی دو ماہ کے پورا ہونے سے پہلے قرض کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر قرض کی تاجیل کی جائے تو یہ نقد دراہم کی ادھار دراہم کے ساتھ بیع ہو جائیگی اور یہ ربوا ہے (یعنی قرض خواہ کی طرف سے مقروض کو قرض دینا یہ زائد ہے اور مقروض کا ایک مدت کے بعد قرض واپس لوٹانا یہ کم ہے تو عوضین میں سے ایک عوض بہتر ہے یعنی قرض خواہ کی طرف قرض دیا جانا بہتر ہے) باقی رہی یہ بات کہ ایک عوض یہاں بہتر کیوں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ قرض خواہ نے تو رقم نقد ادا کی جبکہ مقروض بعد میں ادا کریگا یعنی اس پر رقم ابھی تک ادھار ہے ظاہر ہے نقد ادھار سے بہتر ہوا کرتا ہے۔

☆☆☆

﴿باب الربوا﴾

هو فضلٌ خالٍ عن عوضٍ شُرِطَ لاحدِ العاقدينِ في المعاوضةِ اى فَضلُ احدِ المتجانسينِ على الآخَرِ بالمعيارِ الشرعيِّ اى الكيلِ اوالوزنِ ففضلُ قفيزَى شعيرٍ على قفيزِ بُرٍّ لايكونُ من بابِ الربوا وكذافضلُ عشرةِ اذرعٍ من الثوبِ الهرويّ على خمسةِ اذرعٍ منه لايكونُ من هذالبابِ وانَماقالَ: خالٍ عن العوضِ، احترازاً عن بيعِ كرِ بُرّوشعيرٍ بكُرَّى برٍ وَكُرَّى شعيرٍ فاِنَّ للثانى فضلاً على الاولِ لكِن غيرُ خالٍ عن العوضِ بصرفِ الجنسِ الى خلافِ الجنسِ وقال شُرِطَ لاحدِ العاقدينِ حتى لو شُرِط لغيرِهمَا لايكونُ مِن بابِ الرِبوا وقال في المعاوضةِ حتى لَم يكُنِ الفَضلُ الخَالي عنِ العوضِ الذى هو في الهبةِ رِبوا .

﴿ترجمہ﴾

ربا وہ زیادتی ہے جوایسے عوض سے خالی ہو جو عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے مشروط ہو معاوضہ میں یعنی متجانسین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی معیار شرعی کے ساتھ یعنی کیل یا وزن کے ساتھ پس جو کے دوقفیزوں کی گندم کے ایک قفیز پر زیادتی باب ربا میں سے نہ ہوگی اور اسی طرح ہروی کپڑے کے دس ذراع کی زیادتی اسی کپڑے کی پانچ ذراع پر نہیں ہوگی اس باب سے، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ مصنفؒ نے کہا: خال عن العوض ،احتراز کرتے ہوئے گندم اور جو کے ایک کر کی گندم کے دو کر اور جو کے دو کر کے بدلے میں، اس لیے کہ ثانی کی زیادتی ہے اول پر لیکن عوض سے خالی نہیں جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے کے ساتھ اور مصنف نے کہا شرط لاحد العاقدین حتی کہ اگر مشروط ہو وہ زیادتی عاقدین کے غیر کے لیے تو یہ باب ربا میں نہ ہوگا اور مصنف نے کہا فی المعاوضة تاکہ وہ زیادتی ربا نہ ہو جو اس عوض سے خالی ہو جو ہبہ میں ہوتی ہے۔

ربا کا لغوی معنی ہے زیادتی اور اصطلاح میں ربا ایسی زیادتی کو کہتے ہیں جو ایسے عوض سے خالی ہو جو عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے معاوضہ میں مشروط ہو۔

﴿توضیح﴾

(ای فضل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ربا کی یہ تعریف مانع نہیں اس لیے کہ یہ اس صورت پر صادق ہے کہ دوقفیز جو کی بیع گندم کے ایک قفیز کے بدلے میں کی جائے تو یہاں بھی جو کے ایک قفیز کی بغیر عوض کے زیادتی ہے تو یہ ربا ہونا چاہیے حالانکہ یہ ربا نہیں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ زیادتی سے مراد متجانسین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی ہے، اور جو اور گندم متجانسین نہیں ہیں بلکہ دو الگ الگ جنسیں ہیں لہٰذا یہ تعریف ان پر صادق نہیں آئیگی۔

(بالمعیار... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ربا کی یہ تعریف مانع نہیں اس لیے کہ یہ اس صورت پر صادق آتی ہے کہ ہروی کپڑے کے دس ذراع کی بیع ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کے ساتھ کی جائے تو یہاں متجانسین میں سے

ایک کی دوسرے پر بغیر عوض کے زیادتی ہے تو اس کو ربا ہونا چاہیے حالانکہ یہ ربا نہیں ہے۔تو اس کا جواب دیا کہ زیادتی سے مراد معیار کی زیادتی ہے یعنی مراد یہ ہے کہ کیل اور وزن کے ساتھ زیادتی ہو اور ہروی کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے لہٰذا یہ تعریف اس پر صادق نہیں آئیگی۔

(انما قال... الخ) یہ خال عن العِوض کے فائدے کا بیان ہے کہ خال عن العوض اس لیے کہا کہ تا کہ اس صورت سے احتراز ہو جائے کہ ایک کر گندم اور ایک کر جو کی بیع دو کر گندم اور دو کر جو کے بدلے میں کی تو اس میں اگر چہ زیادتی ہے لیکن یہ عوض سے خالی نہیں ہے بلکہ بدلے میں عوض ہے وہ اس طرح کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائیگا کہ ایک کر گندم کو دو کر جو کے مقابلے میں کیا جائیگا اور ایک کر جو کو ایک دو کر گندم کے بدلے میں کیا جائیگا۔

(وقال شرط... الخ) یہاں سے شرط لاحد العاقدین کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا تا کہ اس زیادتی سے احتراز ہو جائے جو عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے مشروط نہ ہو بلکہ اجنبی کے لیے مشروط ہو مثلاً گندم کا ایک قفیز بائع نے گندم کے ایک قفیز کے بدلے میں بیچا اور مشتری پر یہ شرط لگادی کہ وہ ایک قفیز اجنبی کو بھی دیدے تو یہاں کوئی ربا نہیں ہوگا۔اس لیے کہ یہاں اگر چہ مشتری جو عوض ادا کریگا وہ دو قفیز ہونگے پس یہاں دو قفیز گندم کے بدلے میں ایک قفیز گندم ہے لہٰذا ایک قفیز تو ایک قفیز کے مقابلے میں ہوگا اور ایک قفیز عوض سے خالی ہوگا اور عوض سے خالی قفیز چونکہ اجنبی کے لے مشروط ہے اس لیے یہ ربا نہیں ہے۔

(وقال... الخ) یہ فی المعاوضہ کے فائدے کا بیان ہے کہ مصنف نے ربا کی تعریف میں فی المعاوضہ اس لیے کہا تا کہ اس سے اس زیادتی سے احتراز ہو جائے جو خالی عن العوض ہو اور وہ عاقدین میں کسی ایک کے لیے مشروط ہو لیکن معاوضہ میں نہ ہو مثلاً ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی شے ہبہ کی تو اس میں زیادتی ہوتی ہے جو عوض سے خالی نہیں ہوتی ہے اور متعاقدین میں سے ایک یعنی موہوب لہ کے لیے مشروط ہوتی ہے لیکن یہ ربا نہیں اس لیے کہ یہ معاوضہ میں نہیں ہے۔

وعِلتُه القدرُ معَ الجنسِ المرادُ بالعقدِ الكيلُ فى المكيلاتِ والوزنُ فى الموزوناتِ وعند الشافعيّ الطعمُ فى المطعوماتِ والثمنيةُ فى الاثمانِ والجنسيةُ شرطٌ والمساواةُ مَخلَصٌ والاصلُ الحرمةُ وعند مالكٍ علتُه الطعمُ والادخارُ فَحرُمَ بيعُ الكيليّ والوزنيّ بجنسِه متفاضلاً ولو غيرَ مطعومٍ كالجصِ والحديدِ الجصُ من المكيلاتِ والحديدُ من الموزوناتِ وفيهما خلافُ الشافعيّ ومالكٍ بناءً على ماذَكرنا مِن العلةِ وحَلَّ متماثلًا اى البيعُ فى الاشياءِ المذكورةِ بلامعيارٍ اى حلَّ البيعُ متفاضلاً فيما لا يَدخُلُ فى المعيارِ كحفنةٍ بحفنتينِ وبيضةٍ ببيضتينِ وتمرةٍ بتمرتينِ وعندَ الشافعيّ لا يَحِلُّ بيعُ المطعوماتِ حفنةً بحفنتينِ بناءً على ماذَكرنا من العلةِ وبناءً على انَّ الاصلَ عندنا الحلُّ وعندَه الحرمةُ فَعندَنا ما يَدخُلُ فى الكيلِ يثبُتُ فيه الحرمةُ ومالا يدخُلُ فيه يَبقى على

اَصلِه وهو الحلُّ وعند الشافعيِّ الاصلُ الحرمةُ والمساواةُ مَخلَصٌ فما لا يدخُلُ فِي المُسوىٰ الشَرعِيِّ وهو الكيلُ يَبقى على الاصلِ وهو الحُرمَةُ وإنما جَعَلَ الحرمةَ اصلًا بقولِه عليه السلام لا تبيعوا الطعامَ بالطعامِ الا سواءً بسواءٍ، فما لا يَكونُ مساوياً كانَ حرامًا قلنا المَعنى لا تَبيعُوا الطَّعامَ الذى يدخُلُ فى المُسَوَّى الشرعىُّ الا سِواءً بسواءٍ كمااذا قيل لا تَقتُلوا الحيوانَ الا بالسكينِ يكونُ المرادُ الحيوانُ الذى يمكنُ قتلُه بالسكينِ لا القملُ والبرغوث.

﴿ترجمہ﴾

اور ربا کی علت قدر مع الجنس ہے، مراد قدر سے کیل ہے کیلی اشیاء میں ہے اور وزن ہے موزونی اشیاء میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک (علت) طعم ہے مطعومات میں اور ثمنیت ہے اثمان میں اور جنسیت شرط ہے اور مساوات مخلص (حرمت سے بچنے کا راستہ) ہے اور اصل حرمت ہے اور امام مالک کے نزدیک ربا کی علت طعم اور ادخار (شے کا ذخیرہ ہونے کے قابل ہونا) ہے۔ پس حرام ہوگی کیلی اور وزنی کی بیع اس کی ہم جنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ اگر چہ وہ غیر مطعوم ہو جیسے جص اور لوہا، جص کیلی اشیاء میں سے ہے اور لوہا وزنی اشیاء میں سے ہے اور ان دونوں میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے بناء کرتے ہوئے اس علت پر جو ہم نے ذکر کی اور حلال ہے (بیع) برابری کے ساتھ یعنی حلال ہے بیع اشیار مذکورہ میں اور (حلال ہے) بغیر معیار کے یعنی حلال ہے بیع کمی بیشی کے ساتھ ان چیزوں میں جو معیار کے تحت داخل نہیں ہوتیں جیسے ایک مٹھی کی دو مٹھیوں کے ساتھ اور ایک انڈے کی دو انڈوں کے ساتھ اور ایک کھجور کی دو کھجوروں کے ساتھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حلال نہیں مطعومات کی بیع ایک مٹھی دو مٹھیوں کے ساتھ بناء کرتے ہوئے اس علت پر جو ہم نے ذکر کی اور بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک اصل حلت ہے اور ان کے نزدیک حرمت ہے پس ہمارے نزدیک وہ چیز جو کیل میں داخل ہوتی ہے اس میں حرمت ثابت ہوگی اور وہ چیز جو کیل میں داخل نہیں ہوتی وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ اصل حلت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصل حرمت ہے اور مساوات مخلص ہے پس وہ چیز جو داخل نہ ہو معیار شرعی میں اور وہ معیار کیل ہے تو وہ چیز اپنی اصل پر باقی رہے گی جو کہ حرمت ہے۔ اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ امام شافعیؒ نے حرمت کو اصل قرار دیا نبی ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ طعام کی بیع مت کرو طعام کے بدلے میں مگر برابر سرابر، پس وہ چیز جو برابر نہ ہو حرام ہوگی، ہم کہتے ہیں کہ (اس حدیث کا) معنی یہ ہے کہ اس طعام کو مت بیچو جو معیار شرعی کے تحت داخل ہوتا ہے مگر برابر سرابر جیسا کہ کہا جاتا ہے حیوان کو قتل مت کرو مگر چھری کیساتھ اس سے مراد وہ حیوان ہوتا ہے جس کو چھری کیساتھ قتل کرنا ممکن ہو نہ کہ جوں اور پسو۔

﴿توضیح﴾

(وعلته... الخ) ربا کی علت ہمارے نزدیک قدر مع الجنس ہے یعنی ان دو چیزوں میں ربا متحقق ہوگا

جن کی جنس ایک ہواور دونوں کیلی یاوزنی ہوں۔امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطعومات (کھائی جانے والی اشیاء) میں علت طعم (کھانا) ہےاور اثمان میں ثمنیت ہےامام مالک فرماتے ہیں کہ علت طعم اور ادخار ہے۔یعنی ایسی دو چیزوں میں ربا متحقق ہوگا جو مطعومات کی قبیل سے ہوں اوران کوذخیرہ کیا جاسکتا ہو،امام شافعیؒ اور ہمارے مذہب کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ربا کے متحقق ہونے کے لیے جنسیت شرط ہےاور عوضین میں برابری کرنا ایسا راستہ ہے جس کی وجہ سے ربا سے بچا جاسکتا ہے اوراصل اشیاء میں حرمت ہے،جبکہ ہم کہتے ہیں کہ جنسیت علت ہےاوراشیاء میں اصل حلت ہے۔

ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ ایک آدمی ہروی کپڑے کی بیع دوسرے ہروی کپڑے کے ساتھ کرے تو ہمارے نزدیک ادھار حرام ہوگا ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ہمارے نزدیک ادھار اس لیے حرام ہوگا کہ جنسیت جو کہ علت ہے وہ پائی گئی ہے کیونکہ دونوں کپڑے ہروی ہیں اور جب عوضین کی جنس ایک ہوتو ادھار حرام ہوتا ہے گوکمی بیشی یہاں اس مسئلے میں جائز ہےاس لیے کہ کپڑا نہ کیلی ہےاور نہ وزنی ہےتو قدر ایک نہیں ہےاوران کے نزدیک ادھار اس لیے جائز ہے کہ جنسیت ربا کے متحقق ہونے کی شرط ہےاور شرط بغیر علت کے موثر نہیں ہوتی اور علت جو کہ ان کے ہاں مطعومات میں طعم ہےاور اثمان میں ثمنیت ہے وہ علت یہاں مفقود ہےاس لیے کہ کپڑا نہ اثمان میں سے ہےاور نہ مطعومات میں سے ہے۔لہٰذا کیلی جنس یہاں موثر نہ ہوگی کیونکہ علت موجود نہیں ہے پس ادھار جائز ہوگا۔

(فحرم... الخ) جب ہمارے نزدیک ربا کے متحقق ہونے کی علت **قدر مع الجنس** ہےتو کیلی یاوزنی شے کی بیع ہم جنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہوگی اگرچہ وہ کیلی یاوزنی غیر مطعوم ہو جیسے لوہا اور جص ،ان کی بیع ہم جنس کے ساتھ یعنی لوہے کی لوہے کے ساتھ اور جص کی جص کے ساتھ بیع کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہوگی،اس لیے کہ لوہا وزنی ہے اور جص کیلی ہے۔امام شافعیؒ اور امام مالک کا یہاں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ لوہےاور جص کے بیع اگر ہم جنس کے ساتھ ہو تو کمی بیشی جائز ہےاس لیے کہ ان کے مذہب کے مطابق علت نہیں پائی گئی۔

(وحل... الخ) اشیاء مذکورہ یعنی لوہا اور جص،ان میں برابری کے ساتھ بیع جائز ہوگی اسی طرح ایسی دو چیزوں کی آپس میں بیع جو معیار یعنی کیل یاوزن کے تحت داخل نہ ہوتی ہوں،کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے جیسے ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے ساتھ بیع کرنا،اور ایک انڈے کی دوانڈوں کے بدلے بیع کرنا،اور ایک کھجور کو دو کھجوروں کے بدلے بیچنا جائز ہے۔ اس لیے کہ یہ چیزیں کیل اور وزن کے تحت داخل نہیں ہوتیں،امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں ایک مٹھی کی دو مٹھیوں کے بدلے بیع جائز نہیں ہے،ہمارے اوران کے درمیان اختلاف کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہےاوران کے نزدیک حرمت ہے،لہٰذا جو چیز معیار کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی نہ اس کو کیل کیا جاتا ہواور نہ ہی اس کا وزن کیا جاتا ہواس میں اصل پر عمل کریں گے جو کہ حلت ہےلہٰذا ایک **حفنہ** کی **حفنتین** کے بدلے بیع جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اصل اشیاء میں حرمت ہےاور مساوات حرمت سے نکلنے کا راستہ ہےلہٰذا جو چیز معیار (وزن،کیل) کے تحت داخل

نہ ہواس میں وہ اصل پرعمل کرتے ہیں جو کہ حرمت ہے لہٰذا حفنه کی حفنتین کے بدلے بیع جائز نہ ہوگی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ربا کی علت قدر مع الجنس ہے اور یہاں قدر متحقق نہیں ہے کیونکہ ان صورتوں میں عوضین کیلی ہیں اور نہ وزنی ہیں، اس لیے یہاں کمی بیشی جائز ہے اور ان کے نزدیک علت طعم (کھانا) ہے اور وہ طعم یہاں پایا جاتا ہے اس لیے کمی بیشی کے ساتھ یہ بیع حرام ہے۔

(وانما... الخ) یہاں سے اس بات کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے حرمت کو اصل کیوں بنایا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے حرمت کو اصل اس لیے بنایا کہ حدیث میں ہے لاتبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء، کہ طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر سرابر، تو مطلب یہ ہوا کہ طعام میں اصل یہ ہے کہ اس کی طعام کے بدلے میں بیع نہ کی جائے ہاں اگر برابر سرابر ہو تو جائز ہے لہٰذا اگر طعام برابر سرابر نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

(قلنا... الخ) یہاں سے اس کا جواب ہے کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مطلقاً طعام کی بیع طعام کے بدلے میں مت کرو مگر برابر سرابر بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ طعام جو معیار شرعی (وزن، کیل) کے تحت داخل ہوتا ہو اس کی بیع طعام کے بدلے میں نہ کرو مگر برابر سرابر۔

لہٰذا وہ طعام جو معیار کے تحت داخل نہ ہو اس کی بیع طعام کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔

(کما اذا... الخ) ماقبل میں حدیث کی مراد کے سلسلے میں جو زیادتی کی گئی کہ مراد وہ طعام ہے جو معیار کے تحت داخل ہو یہاں سے اس کی نظیر بیان کرتے ہیں کہ کہا جاتا ہے لاتقتلوا الحیوان الا بالسکین تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی بھی حیوان کو قتل مت کرو مگر چھری کے ساتھ، بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ حیوان جس کو چھری کیساتھ قتل کرنا ممکن ہو اس کو قتل مت کرو مگر چھری کے ساتھ، لہٰذا وہ حیوان جو چھری کیساتھ قتل نہیں ہوسکتے وہ اس حکم میں داخل نہ ہونگے جیسے جوں اور پسو۔

فان وُجد االوصفانِ حرُمَ الفضلُ والنَّساءُ وان عُدمَا حلَّا وان وُجدَ احدُهُما لا الآخَرُ حلَّ التفاضلُ لا النَّساءُ کسلَمِ هرویٍّ فی الهرویِّ وبُرّ فی شعیرٍ ای ان وُجد القدرُ والجنسُ حرُمَ الفضلُ کقفیزِ بُرٍ بقفیزینِ مِنهُ والنَّساءُ وان کانَ معَ التساوِی کقفیزِ بُرٍّ بقفیزِ بُرٍّ احدُهما او کلاهُما نسیئةٌ وان عُدِم کلٌّ مِنهُما حلَّ کلُ واحدٍ من الفضلِ والنَّساءِ وان وُجِدَ احدُهُما لا الآخَرُ حلَّ الفضلُ لا النَّساءُ کما اذا بِیعَ قفیزُ حنطةٍ بقفیزی شعیرٍ یداً بیدٍ حَلَّ فانَّ اَحدَ جزئیِ العلةِ وهو الکیلُ موجودٌ هنا لا الجزءُ الاخیرُ وهو الجنسیةُ وان بِیعَ خمسةُ اذرعٍ من الثوبِ الهرویِّ بستَّةِ اذرعٍ منه یداً بیدٍ جازَ ایضًا لانَّ الجنسیةَ موجودةٌ دونَ القدرِ . ولا یجوزُ النسیئةُ فی الصوْرتینِ معَ التساوی اولامَعَه وذالک لان جزءَ العلةِ وان کانَ لا یُوجبُ الحکمَ لکنَّه یُورثُ الشبهةَ والشبهةُ فی بابِ الربوا ملحقةٌ بالحقیقةِ لکنها ادوَنُ عن الحقیقةِ فلا بُد من اعتبارِ الطرفینِ ففی النسیئةِ احدُ البدلینِ معدومٌ وبیعُ المعدومِ غیرُ

جائزٍ فصَار هذاالمعنى مُرجِّحًا لتلك الشبهةِ لما قلنا اِنَّ الشبهةَ ادوَنُ من الحقيقةِ على اَنَّ الخبرَ المشهورَ وَهُوَ قولُه عليه السلام: اذا اختَلفَ النوعانِ فبِيعُوا كيفَ شِئتُم بعدَ اَن يَكُونُ يداً بيدٍ يُوَيدُ بماقلنا وعندَ الشافعيؒ الجنسُ بانفرادِه لا يحرِّمُ النساءَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دونوں وصف پائے جائیں تو حرام ہوگی کمی بیشی اور ادھار اور اگر دونوں معدوم ہوں تو دونوں حلال ہونگے اور اگر ان میں سے ایک (وصف) پایا جائے نہ کہ دوسرا تو کمی بیشی جائز ہوگی نہ کہ ادھار، جیسے ہروی کپڑے کی بیع کرنا ہروی کپڑے میں اور گندم کی بیع کرنا جو میں، یعنی اگر قدر اور جنس پائی جائے تو کمی بیشی حرام ہوگی جیسے گندم کے ایک قفیز کی بیع کرنا اس کے دو قفیزوں کے بدلے میں اور ادھار (حرام ہوگا) اگر چہ برابری کے ساتھ ہو جیسے ایک قفیز گندم کی بیع کرنا ایک قفیز گندم کے بدلے میں جن میں ایک یا دونوں ادھار ہوں اور اگر دونوں وصف معدوم ہوں تو کمی بیشی اور ادھار میں سے ہر ایک حلال ہوگا اور اگر دونوں میں ایک پایا جائے نہ کہ دوسرا تو کمی بیشی حلال ہوگی نہ کہ ادھار جیسا کہ گندم کے ایک قفیز کی بیع کی جائے جو کے دو قفیز کے بدلے میں ہاتھوں ہاتھ تو حلال ہے اس لیے کہ علت کے دو جزووں میں سے ایک جزء جو کہ کیل ہے، یہاں موجود ہے نہ کہ دوسرا جزء، جو کہ جنسیت ہے اور اگر ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کی بیع کی گئی اسی کپڑے کے چھ ذراع کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ تو یہ بھی جائز ہے اس لیے کہ جنسیت موجود ہے نہ کہ قدر، اور جائز نہیں ادھار دونوں صورتوں میں برابری کے ساتھ یا عدم برابری کے ساتھ اور یہ اس لیے کہ علت کی جزء اگر چہ حکم کو واجب نہیں کرتی لیکن شبہ پیدا کر دیتی ہے اور شبہ باب ربا میں حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لیکن یہ شبہ حقیقت سے کم درجہ رکھتا ہے پس ضروری ہے دونوں طرفوں کا اعتبار، پس ادھار میں بدلین میں سے ایک بدل معدوم ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں پس ہو جائیگا یہ معنی اس شبہ کو راجح کرنے والا پس (بیع) حلال نہ ہوگی اور غیر ادھار میں شبہ کا اعتبار نہیں کیا جائیگا اس بات کی وجہ سے جو ہم نے کہی تھی کہ شبہ حقیقت سے کم درجہ رکھتا ہے علاوہ ازیں خبر مشہور جو کہ نبی ﷺ کا یہ قول ہے کہ: جب نوعین مختلف ہو جائیں تو تم بیچو جیسے چاہو بعد اس کے وہ ہاتھوں ہاتھ ہو، یہ موید ہے ہماری بات کے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اکیلی جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی۔

﴿توضیح﴾

(فان وجد ا...الخ) جب علت قدر مع الجنس ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر دونوں وصف یعنی قدر اور جنس پائے جائیں تو تفاضل بھی حرام ہوگا اور نساء یعنی ادھار بھی، جیسے کسی نے ایک قفیز گندم کی دو قفیز گندم کے بدلے میں بیع کی تو یہ حرام ہوگی اس طرح ایک قفیز گندم کی دو قفیز یا ایک قفیز گندم کے بدلے ادھار کے ساتھ بیع کی تو یہ بھی حرام ہوگی۔ خواہ ادھار ان میں سے ایک عوض ہو یا دونوں ہوں۔

اوراگر دونوں وصف معدوم ہوں یعنی نہ جنس ایک ہو اور نہ قدر ایک ہو تو کمی بیشی اور ادھار دونوں جائز ہونگے اور اگر ایک وصف پایا جائے اور دوسرا معدوم ہو تو کمی بیشی تو جائز ہوگی لیکن ادھار حرام ہوگا جیسے ہروی کپڑا جو چھ ذراع کا ہو اس کی اگر پانچ ذراع ہروی کپڑے کے ساتھ بیع کرتے ہیں تو اگر ہاتھوں ہاتھ یعنی دونوں جانبوں سے نقد سپردگی ہو تو جائز ہے اور اگر ادھار کے ساتھ ہو تو جائز نہیں اس لیے کہ یہاں ایک وصف موجود ہے جو کہ جنس ہے اور دوسرا وصف معدوم ہے جو کہ قدر ہے کیونکہ کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے اور اسی طرح اگر ایک قفیز گندم کی دو قفیز شعیر کے بدلے بیع کرتے ہیں تو اگر ہاتھوں ہاتھ ہو تو جائز ہے اور اگر ادھار کے ساتھ ہو تو جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہاں اگر چہ قدر تو موجود ہے جو کہ کیل ہے لیکن جنس ایک نہیں ہے تو پس ادھار ان دونوں صورتوں میں ناجائز ہے خواہ بیع برابر سرابر ہو یا نہ ہو۔

(وذالک... الخ) یہاں سے ادھار کے ناجائز ہونے کی علت بیان کرتے ہیں کہ ربا کی علت (یعنی قدر اور جنس) کا اگر ایک جزء پایا جائے اور دوسرا جزء نہ پایا جائے مثلاً قدر مفقود ہو یا جنس مفقود ہو تو یہ ایک جزء حکم کو یعنی حرمت کو واجب نہیں کرتا لیکن حرمت کا شبہ پیدا کر دیتا ہے اور باب ربا میں شبہ حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے لیکن حرمت کا شبہ حقیقت سے کم درجہ رکھتا ہے تو یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ شبہ حرمت باب ربا میں حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ شبہ حقیقت حرمت سے کم درجہ رکھتا ہے۔ تو ہم ان دونوں باتوں کا اعتبار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر ادھار کا معاملہ ہو تو عوضین میں سے ایک عوض جو ادھار ہوگا وہ فی الحال معدوم ہوگا تو یہ معدوم کی بیع ہو جائیگی اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی تو یہ معنی اس شبہ حرمت کو راجح کرنے والا ہے یعنی حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق کرنے والا ہے لہٰذا ادھار حرام ہوگا اور اگر ادھار کا معاملہ نہ ہو تو یہ جائز ہوگا اگر چہ کمی بیشی کے ساتھ ہو تو اس وقت ہم اس شبہ کا اعتبار نہیں کریں گے اس لیے کہ یہاں صرف شبہ حرمت ہے اور شبہ حرمت حقیقت حرمت سے کم درجہ رکھتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس اعتبار سے کہ شبہ حرمت باب ربا میں حقیقت حرمت کیساتھ ملحق ہوتا ہے، مندرجہ بالا صورت میں ادھار حرام ہوگا اور اس اعتبار سے کہ شبہ حرمت کا درجہ حقیقت حرمت سے کم ہوتا ہے، مذکورہ بالا صورت میں کمی بیشی جائز ہوگی۔

(علی انه... الخ) یہ اس بات کی دوسری دلیل ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں ادھار حرام ہے اور کمی بیشی جائز ہے حاصل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا: **اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید** اس سے معلوم ہوا کہ جب نوعین مختلف ہوں تو نقد ہونے کی صورت میں اختیار ہے جس طرح بیچو خواہ برابری کے ساتھ ہو یا کمی بیشی کے ساتھ ہو۔

(وعند... الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی چنانچہ ہروی کپڑے کی اگر دوسرے ہروی کپڑے کے ساتھ بیع ہو تو ادھار کے ساتھ بھی ان کے ہاں جائز ہے۔

الشعیرُ والبُرُّ والتمرُ والملحُ کیلیٌ والذهبُ والفضةُ وزنیٌ ابداً وان تُرِکَا فیهما ای وان تُرِکَ الکیلُ فی الاربعةِ المتقدمةِ والوزنُ فی الآخِرینِ لقوله علیه السلام: الحنطةُ بالحنطةِ. (الحدیثِ)

ويُحمَلُ في غيرِهَا على العُرفِ فلم يَجز بيعُ البُرّ بالبُرِّ متساويًا وزنًا والذهبُ بجنسِه متماثلًا كيلًا كما لم يَجُز مجازفةً واعتُبِر تعيينُ الرّبوِى في غيرِ صَرفٍ بلا شرطِ تقابضٍ المعتبرُ في بيعِ الاموالِ الربويةِ ان يكونَ المبيعُ معيَّنًا حتى لو لم يَكُن مُعيَّنًا كان سلَمًا فلا بُدَّ فيه من شَرائطِه اذا لَم يُوجَد شرائطُ السلمِ كانَ العقدُ بيعاً غيرَ سلَمٍ فلابُدَّ من التعيينِ ولا يُشترطُ التقابضُ في المجلسِ إن لَم يكُن صرفاً حتى لو كانَ صرفًا يُشترطُ وعند الشافعيّ يُشترَطُ التقابضُ في المجلسِ في بيعِ الطعامِ سواءٌ بيعَ بجنسِه او خلافِ جنسِه هذا في الاموالِ الربويةِ امّا في غيرِها إن لَم يكُن معيَّنًا فان كانَ ممايَجرى فيهِ السلمُ فإن وُجدَ شَرائطُ السلمِ يَصحُّ بِشَرائطِه بطريقِ السلَمِ فإن لَم تُوجَد يَفسُدُ البيعُ وان لم يجُر فيه السلمُ يفسُدُ البيعُ لعدمِ التعيينِ.

﴿ترجمہ﴾

جو، گندم، کھجور اور نمک کیلی ہیں اور سونا اور چاندی وزنی ہیں ہمیشہ، اگرچہ ان دونوں کو چھوڑ دیا گیا ہے ان میں یعنی اگرچہ کیل چھوڑ دیا گیا ہے پہلی چار چیزوں میں اور وزن چھوڑ دیا گیا ہے آخری دو چیزوں میں بوجہ نبیؐ کے اس قول الحنطة الخ کے اور محمول کیا جائیگا اس کے غیر میں عرف پر پس جائز نہ ہوگی گندم کی گندم کے بدلے میں بیع برابری کے ساتھ وزن کے لحاظ سے اور سونے کی اپنی ہم جنس کے ساتھ بیع برابری کے ساتھ کیل کے لحاظ سے، جیسا کہ جائز نہیں اندازے کے ساتھ بیع کرنا اور اعتبار کیا جائیگا ربوی کی تعیین کا بیع صرف کے غیر میں بغیر (عوضین پر) باہمی قبضہ کی شرط کے، معتبر اموال ربویہ میں یہ ہے کہ مبیع معین ہو حتی کہ اگر معین نہ ہو تو وہ بیع سلم ہوگی پس ضروری ہیں اس میں سلم کی شرائط، اگر سلم کی شرائط نہ پائی جائیں تو عقد غیر سلم والی بیع ہوگا پس ضروری ہے تعیین اور مشروط نہیں باہمی قبضہ کرنا (عوضین پر) مجلس میں طعام کی بیع میں خواہ اس طعام کی بیع ہم جنس کے ساتھ کی جائے یا خلاف جنس کے ساتھ یہ تفصیل اموال ربویہ میں ہے، بہرحال ان کے غیر میں اگر (مبیع) معین نہ ہو تو پس اگر مبیع ان چیزوں میں سے ہو جن میں بیع سلم جاری ہوتی ہے تو اگر سلم کی شرائط پائی جائیں تو عقد صحیح ہوگا اپنی شرائط کے ساتھ سلم کے طریق پر، پس اگر شرائط نہ پائی جائیں تو بیع فاسد ہو جائیگی اور اگر اس مبیع میں بیع سلم جاری نہ ہوتی ہو تو بیع فاسد ہو جائیگی تعیین کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(الشعیر... الخ) جو، گندم، کھجور اور نمک کیلی ہیں اگرچہ ان میں کیل کو چھوڑ دیا گیا ہے اور سونا اور چاندی وزنی ہیں اگرچہ ان میں بھی وزن کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ پہلی چار چیزیں ہمیشہ کیلی اور آخری دو چیزیں ہمیشہ وزنی اس لیے ہیں کہ حدیث میں ہے الحنطة بالحنطة... الخ اس میں پہلی چار چیزوں کو کیلی اور آخری دو کو وزنی کہا گیا ہے اور عرف میں اگرچہ ان میں

کیل اوروزن کوچھوڑ دیا گیا ہےلیکن نص عرف سے اقویٰ ہوتی ہےاس لیےنص پرعمل کرینگے۔

(ویحمل... الخ) اشیاءستہ کے ماسوا باقی چیزوں میں عرف پرمحمول کیا جائیگا پس اگر وہ عرف میں کیلی ہیں تو کیلی شمار ہونگی اوراگرعرف میں وہ وزنی ہیں تو وزنی شمار ہونگی۔

(فلم یجز... الخ) یہ ماقبل پرتفریع ہے کہ چونکہ گندم وغیرہ کیلی ہیں اس لیے گندم کی اگر گندم کے بدلے میں بیع وزن کے لحاظ سے کی جائے اورعوضین برابر ہوں تو یہ جائز نہیں ہےاورسونے کی اگرسونے کے بدلے کیلا برابری کے ساتھ بیع کی جائے تو یہ بھی جائز نہیں جیسا کہ گندم کی گندم کے بدلے میں اورسونے کی سونے کے بدلے میں مجازفتہ (اندازے کے ساتھ) بیع جائز نہیں ہے۔

(اعتبر... الخ) اموال ربویہ وہ چھ اشیاء ہیں جن کا پیچھے بیان ہوااورجن کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ ان میں ادھاراورکمی بیشی جائز نہیں ہےاگران کی ہم جنس کے بدلے میں بیع کی جائے،ان اموال ربویہ میں اگر بیع صرف ہویعنی ثمن کی ثمن کے بدلے میں بیع ہومثلا دراہم کی دراہم کے ساتھ،تو عوضین پرمجلس میں قبضہ شرط ہےاوراگرغیرصرف ہوتو مبیع کا متعین ہوناضروری ہےقبضہ شرط نہیں ہےاس کی وجہ یہ ہے کہ اگرمبیع اس میں متعین نہ ہوتو یہ بیع سلم ہوجائیگی اور یہاں بیع سلم جائز نہیں ہوسکتی اس لیے کہ بیع سلم کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلم فیہ اموال ربویہ میں سے نہ ہواور یہاں بحث اموال ربویہ میں ہےظاہر ہے یہاں عوضین اموال ربویہ میں سے ہونگے،جب بیع سلم یہاں جائز نہیں ہےتو یہ عقد بھی جائز نہ ہوگا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح بیع صرف میں عوضین پرقبضہ ضروری ہےاسی طرح بیع صرف کےعلاوہ دیگراموال ربویہ کی آپس میں بیع ہوتو بھی مبیع پرقبضہ ضروری ہے۔

(ھذا... الخ) یہ تفصیل مذکوراموال ربویہ میں ہےاوراگرعوضین اموال غیرربویہ میں سے ہوں یعنی ثمن اورمبیع ان اشیاءستہ میں سے نہ ہوں بلکہ ان کےعلاوہ ہوں،تو مبیع یاتو متعین ہوگی یاغیرمتعین ہوگی اگرمتعین ہوتو بیع جائز ہےاگرمتعین نہ ہوتو مبیع دوحال سے خالی نہیں یاتو اس میں بیع سلم جاری ہوگی یانہیں اگر بیع سلم اس میں جاری نہ ہوتی ہوتو یہ عقد درست نہیں ہے اوراگراس میں بیع سلم جاری ہوتی ہوتو پھر دوحال سے خالی نہیں،یاتو اس میں شرائط سلم پائی جائیں گی یانہیں اگرشرائط سلم پائی جائیں تو بیع درست ہےورنہ درست نہیں۔

وجازَ بيعُ الفلسِ بفلسينِ باعيانِهما خلافًا لمحمدٍ له اَنَّ الفُلوسَ اثمانٌ فلا تَتَعيَّنُ بالتعيينِ فصَارَ كما اذا كانا بغير اعيانِهما وكبيعِ الدرهمِ بالدرهمينِ ولهما اَنَّ ثمنيتَهُمابالاصطلاحِ واصطلاحُ الغيرِ لا يَكُونُ حجةً على المتعاقدينِ وهما ابطَلَا ثمنيتَهُما لانَّهما قصَدَا تصحيحَ العقدِ ولا وجهَ له الا بتعيينِهما وخروجِهما عن الثمنيةِ لانَّهما اذا خرجا عن الثمنيةِ يكُون اعيانُهما مطلوبةً لا ماليتُهُما فَيُمكِنُ اَن يُعطِيَ فلسينِ وياخُذَ فلساً طلبًا لصورتِه .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے ایک سکے کی بیع دوسکوں کے ساتھ ان دونوں کے اعیان کے ساتھ بخلاف امام محمدؒ کے، ان کی دلیل یہ ہے کہ پیسے (سکے) اثمان ہیں لہذا متعین نہ ہونگے متعین کرنے سے پس یہ مسئلہ ایسے ہوجائیگا جیسا کہ جب وہ دونوں سکے غیر متعین ہوں، اور جیسے ایک درہم کی دو درہموں کے ساتھ بیع کرنا، اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ان پیسوں کی ثمنیت اصطلاح کے ساتھ ہے اور غیر کی اصطلاح متعاقدین پر حجت نہیں ہوتی اور ان دونوں متعاقدین نے ان سکوں کی ثمنیت کو باطل کر دیا ہے اس لیے کہ ان دونوں نے عقد کو صحیح کرنے کا ارادہ کیا اور اس تصحیح کی کوئی وجہ نہیں مگر ان کو متعین کرنے کے ساتھ اور ان دونوں کے ثمنیت سے نکلنے کے ساتھ، اس لیے کہ جب وہ دونوں (عوضین، سکے) ثمنیت سے خارج ہو جائیں گے تو ان کے اعیان مطلوب ہونگے نہ کہ ان کی مالیت پس ممکن ہے کہ وہ دو سکے دے اور ایک سکہ لے اس کی صورت کو طلب کرتے ہوئے۔

﴿توضیح﴾

(وجاز... الخ) ایک سکے کی دوسکوں کے بدلے بیع جائز ہے جبکہ دونوں عوض متعین ہوں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ سکے اثمان ہیں لہذا یہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہونگے جیسا کہ دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے لہذا ایک سکے کی دوسکوں کے بدلے بیع ہم جنس کے ساتھ بیع صرف ہوگی اور بیع صرف اگر ہم جنس کے ساتھ ہوتو برابری ضروری ہوتی ہے اور یہاں برابری نہیں پائی جاتی اس لیے کہ ایک طرف ایک سکہ ہے اور دوسری طرف سکے ہیں، امام محمدؒ دو مسئلوں پر اس مسئلے کو قیاس کرتے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب دونوں عوض بیع مذکور میں غیر متعین ہوں یعنی ایک سکے کی دوسکوں کیساتھ بیع ہو اور جب دونوں عوض غیر متعین ہوں تو یہ بیع جائز نہیں ہے لہذا جب مذکورہ صورت میں دونوں متعین ہوں تو بھی بیع جائز نہ ہونی چاہئے اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک درہم کی دو درہموں کے بدلے بیع جائز نہیں ہے تو ایک سکے کی دوسکوں کے بدلے بھی بیع جائز نہ ہونی چاہیے۔

(لهما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایک سکہ اور دو سکے ثمن ہیں اس لیے کہ ان کا ثمن ہونا اصطلاح کی بنا پر ہے کہ آجکل اصطلاح اس پر قائم ہے کہ سکے ثمن ہیں حالانکہ حقیقت میں تو دراہم اور دنانیر ثمن ہیں اور غیر کی اصطلاح متعاقدین پر حجت نہیں ہوتی، متعاقدین جب ایک سکے کی دوسکوں کے بدلے بیع کر رہے ہیں تو گویا وہ ان کی ثمنیت کو باطل کر رہے ہیں جب یہ ثمن نہیں ہیں تو کمی بیشی جائز ہونی چاہیے اس لیے کہ اب یہ بیع صرف نہیں ہے کہ برابری ضروری ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ آپ نے کیسے کہا کہ متعاقدین نے اس بیع کے ساتھ سکوں کی ثمنیت کو باطل کر دیا؟ تو وہ اس طرح کہ متعاقدین کا ارادہ یہ ہے کہ عقد صحیح ہوجائے اور یہ عقد تب صحیح ہوسکتا ہے جبکہ دونوں عوض متعین ہوں اور ثمن نہ ہوں، کیونکہ اگر یہ ثمن ہوں تو یہ بیع صرف بنتی ہے جس میں کمی بیشی جائز نہیں ہوتی اگر ہم جنس کے ساتھ بیع ہو۔

(لانهما...الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عقد تب صحیح ہوسکتا ہے جب عوضین ثمن نہ ہوں حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثمنیت سے خارج ہو جائیں گے تو اس وقت ان کی مالیت مطلوب نہ ہوگی بلکہ ان کا عین مطلوب ہوگا تو یہ ممکن ہے کہ ایک آدمی دو سکے دے اور ایک سکہ لے لے وہ ایک سکہ اس لیے لے رہا ہو کہ اسے اس ایک سکے کی صورت مطلوب ہے مالیت مطلوب نہیں ہے، جب یہاں مالیت مطلوب نہیں بلکہ عین مطلوب ہے تو اب عقد کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

والـلحم بالحيوانِ خلافًا لمحمدٍؒ فِانَّ عندَه اذا بيعَ الحيوانُ بلحمِ حيوانٍ من جنسِه لا يجوزُ البيعُ الا اذا كـانَ الـلـحـمُ اكثـرَ مِـن لَحمِ ذالكَ الحيوانِ لِيكونَ الزائدُ فى مقابلةِ السِقطِ وعندهُما يَجوزُ مـطـلـقـاً لانه بيعُ الموزونِ بماليسَ بموزونٍ والدقيقِ بجَنسِه كيلاً والرُّطبُ بالرَّطبِ والتمرِ هذا عند ابى حـنيـفةَؒ وعندهما وعند الشافعىِّؒ لايَجوزُ اِن نقصَ الرُّطَبُ بِالجفافِ والعنبِ بالزبيبِ والبُرِّ رُطَباً اومبلـولةً بـمثلِه اوباليَابسِ والتمرِ والزبيبِ المنقعِ بالمُنقعِ منهما مُتَساوِياً والدليلُ فى جميعِ ذالكَ انّـه كـانَ بيـعُ الجنسِ بالجنسِ بلااختلافِ الصفةِ يجوزُ متساويًا وكذاً معَ اِختلافِ الصفةِ لقَولِه عليه السلام: جيّدُهاوردّيهَا سواءٌ واِن لَم يَكُن بيعُ الجنسِ بالجنسِ يجوزُ كيفَ مَا كانَ لقولِه عليه السلام: اذا اختلفَ النوعانِ فبيعُوا كيفَ شئتُم ولحمِ حيوانٍ بلحمِ حيوانٍ آخرَ متفاضلًا وكذا اللبنُ وكذا خَلُّ الـدَّقَـلِ بخلِّ العنبِ وشحمِ البطنِ بِاليَةِ او بِاللَّحمِ والخبزِ بالبرِّ اوالدقيقِ اوبالسويقِ وان كان احدُهُما نسيـئةً وبه يُفتى وانما يجوزُ بيعُ الخبزِ بالبُرِّ لانَّ الخبزَ صَارَ عددِياً هذا اذا كانا نَقدَينِ وان كانَ الخبزُ نسيئةً والبرُّ والدقيقُ نقداً يجوزُ عند ابى يوسفَؒ وبه يُفتى.

﴿ترجمه﴾

اور جائز ہے گوشت کی بیع کرنا حیوان کے بدلے میں بخلاف امام محمدؒ کے اس لیے کہ ان کے نزدیک جب حیوان کی بیع کی جائے اس کے ہم جنس حیوان کے گوشت کے بدلے میں تو بیع جائز نہیں مگر جب کہ گوشت اس حیوان میں موجود گوشت سے زائد ہوتا کہ زائد ہو جائے کچرے کے مقابلے میں، اور شیخین کے نزدیک مطلقاً بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ موزون کی بیع ہے اس چیز کے بدلے جو موزون نہیں ہے اور جائز ہے آٹے کی بیع اس کی جنس کے ساتھ کیل کر کے اور تر کھجور کی بیع خشک کھجور کے بدلے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں اگر تر کھجور خشک ہونے کی وجہ سے کم ہو جاتی ہو اور جائز ہے انگور کی بیع کشمش کے بدلے اور گندم کی بیع جبکہ وہ تر ہو یا پانی میں بھگوئی ہوئی ہو اپنی مثل کے بدلے میں یا خشک گندم کے بدلے میں (جائز ہے)، اور (جائز ہے) خشک کھجور اور کشمش جسے پانی میں ڈالا گیا ہو اس خشک کھجور اور کشمش کے بدلے میں جنہیں پانی میں ڈالا گیا ہو برابری کے ساتھ۔ ان تمام کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ جنس کی جنس کے ساتھ بیع

ہے بغیر صفت کے اختلاف کے تو برابری کیساتھ جائز ہے اور اسی طرح حال ہے صفت کے اختلاف کے ساتھ بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ ان (اموال ربویہ) کا کھرا اور ردی برابر ہے اور اگر یہ جنس کی جنس کے ساتھ بیع نہ ہو تو جائز ہے جیسے بھی ہو بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ جب نوعین مختلف ہو جائیں تو تم بیچو جیسے چاہو۔ اور جائز ہے ایک حیوان کے گوشت کی بیع دوسرے حیوان کے گوشت کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ اور اسی طرح دودھ کا حال ہے اور اسی طرح حال ہے ردی کھجور کے سرکے کی بیع کا انگور کے سرکہ کے ساتھ، اور جائز ہے پیٹ کی چربی کی بیع چکی کے بدلے میں یا گوشت کے بدلے میں اور (جائز ہے) روٹی کی بیع گندم کے بدلے یا آٹے کے بدلے یا ستو کے بدلے اگر چہ ان میں سے ایک ادھار ہو اور اسی پر فتوی دیا جائیگا اور جزیں نیست کہ جائز ہے روٹی کی بیع گندم کے بدلے اس لیے کہ روٹی عددی ہوگئی ہے، یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں نقد ہوں اور اگر روٹی ادھار ہو اور گندم اور آٹا نقد ہو تو جائز ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتوی دیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وللحم... الخ) گوشت کی حیوان کے بدلے میں بیع جائز ہے برابری کے ساتھ بھی اور کمی بیشی کے ساتھ بھی، ہم جنس کے ساتھ بھی اور خلاف جنس کے ساتھ بھی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع جب اس کے ہم جنس حیوان کے گوشت کے بدلے میں ہو مثلا گائے کی بیع گائے کے گوشت کے ساتھ ہو تو یہ اس وقت جائز ہوگی جب کہ اکیلا گوشت اس گوشت سے زائد ہو جو حیوان میں ہے تا کہ گوشت، گوشت کے مقابلے میں ہو جائے اور باقی چیزیں زائد گوشت کے مقابلے میں ہو جائیں ، اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ گوشت موزونی اور حیوان غیر موزونی ہے یہ موزونی کی غیر موزونی کے بدلے میں بیع ہے۔ اور اس جیسی صورتحال میں کمی بیشی جائز ہوتی ہے۔

(والدقیق... الخ) آٹے کی آٹے کیساتھ بیع کیل کے ذریعے جائز ہے اور تر کھجور کی تر کھجور کے ساتھ اور سوکھی کھجور کے ساتھ بیع جائز ہے اور صاحبین اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تر کھجور خشک ہو جانے کی وجہ سے کم ہو جائے تو اس کی بیع خشک کھجور کے بدلے میں جائز نہیں ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ رطب (پکی تر کھجور) تمر (خشک کھجور) کی جنس میں سے ہے یا نہیں اگر ہے تو متساویا جائز ہونی چاہیے اور اگر نہیں ہے تو کمی بیشی کے ساتھ بھی جائز ہونی چاہیے ''اذا اختلف النوعان الخ'' کی وجہ سے۔

(والعنب... الخ) انگور کی کشمش کے بدلے میں بیع جائز ہے گندم جو تر ہو یا بھگوئی ہوئی ہو اس کی بیع اگر تر گندم کے ساتھ یا بھگوئی ہوئی گندم کے ساتھ یا خشک گندم کے بدلے میں کرتے ہیں تو یہ برابری کے ساتھ جائز ہے، ان تمام مسئلوں کی دلیل یہ ہے کہ ان صورتوں میں بیع میں دو احتمال ہیں یا تو یہ بیع ہم جنس کے بدلے میں ہے یا خلاف جنس کیساتھ ہے اگر یہ ہم جنس کے بدلے میں ہے تو یا بغیر اختلاف صفت کے ہے یا اختلاف صفت کے ساتھ ہے، اگر بغیر اختلاف صفت کے ہے

بایں طور کہ عوضین دونوں ردی ہیں یا دونوں جید ہیں تو برابری کے ساتھ جائز ہے اور اگر اختلاف صفت کے ساتھ ہے کہ ایک عوض ردی ہے اور دوسرا جید ہے تو بھی متساویا بیع جائز ہوگی اس لیے کہ حدیث میں ہے" جیدھا وردیھا سواء "اور اگر یہ بیع خلاف جنس کے ساتھ ہے تو متساویا بھی جائز ہوگی اور کمی بیشی کے ساتھ بھی، اذا اختلف النوعان... الخ کی وجہ سے۔

(ولحم... الخ) ایک حیوان کے گوشت کی بیع دوسرے حیوان کے گوشت کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح دودھ کا حال ہے کہ ایک حیوان کے دودھ کی بیع دوسرے حیوان کے دودھ کے بدلے میں جائز ہے، ردی کھجور کے سرکہ کی بیع ردی انگور کے سرکہ کے بدلے میں جائز ہے، پیٹ کی چربی کی بیع چکی کے بدلے میں جائز ہے یا روٹی کی بیع ستو کے بدلے میں ہو تو وہ بھی جائز ہے اگر چہ ان میں سے ایک ادھار ہو اور ایک نقد ہو اور فتوی بھی اسی پر ہے۔

(وانما... الخ) روٹی کی گندم کے بدلے میں بیع جائز اس لیے ہے کہ گندم کیلی ہے اور روٹی عددی ہے پس یہ بیع جس طرح بھی ہو متساویا یا متفاضلا جائز ہے اس لیے کہ قدر مختلف ہے۔ کہ ایک عوض کیلی ہے اور دوسرا عوض عددی ہے۔

(ھذا... الخ) یہ تفصیل اس وقت ہے جب روٹی اور گندم دونوں نقد ہوں تو کمی بیشی اور برابری دونوں طرح بیع کرنا جائز ہے اور اگر روٹی ادھار ہو اور گندم نقد ہو تو طرفین کے نزدیک یہ جائز نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور فتوی بھی اسی پر ہے۔

لابیعُ الجیّدِ بالردّیِ من الرّبویّ والبسرِ بالتمرِ الا متساویاً والبر بالدقیقِ اوبالسویقِ اوالدقیقِ بالسویقِ متفاضلاً اومُتَساوِیاً والزیتونِ بالزیتِ والسّمسِمِ بالحَلِّ حتی یکُونَ الزیتُ والحَلُّ اکثرَ مما فی الزیتونِ والسمسمِ لیکونَ بعضُ الزیتِ بالزیتِ الذی فی الزیتونِ والباقی بالثجیرِ .

﴿ترجمہ﴾

جائز نہیں عمدہ کی بیع ردی کے ساتھ اموال ربویہ میں سے اور کچی کھجور کی پکی کھجور کے بدلے مگر برابر سرابر اور (جائز نہیں) گندم کی آٹے کے بدلے یا ستو کے بدلے یا آٹے کی ستو کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ یا برابری کے ساتھ، اور (جائز نہیں) زیتون کی بیع زیتون کے تیل کے بدلے اور تلوں کی تلوں کے تیل کے بدلے حتی کہ زیتون کا تیل اور تلوں کا تیل زیادہ ہو اس تیل سے جو زیتون اور تلوں میں ہے تاکہ بعض تیل اس تیل کے بدلے میں ہو جائے تو جو زیتون میں ہے اور باقی کچرے کے مقابلے میں ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

(لابیع... الخ) اموال ربویہ میں سے جید کی ردی کے ساتھ بیع متساویا جائز ہے کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں

جبکہ جنس اور قدر ایک ہوں جیسے ردی کھجور کی عمدہ کھجور کے بدلے میں بیع کریں تو برابری کے ساتھ جائز ہے اور کمی بیشی کیساتھ جائز نہیں ہے۔

(والبر... الخ) گندم کی آٹے کے بدلے میں بیع یا ستو کے بدلے میں بیع جائز نہیں ہے اس طرح آٹے کی ستو کے بدلے میں بیع جائز نہیں ہے نہ برابری کے ساتھ اور نہ کمی بیشی کے ساتھ، اس لیے کہ یہ چیزیں ناپ کر کے بکتی ہیں اور ناپ میں کمی بیشی کا احتمال ہے کیونکہ گندم کے دانے آٹے سے زیادہ سمائیں گے۔

(والزیتون... الخ) زیتون کی بیع زیتون کے تیل کے بدلے میں اور تلوں کی بیع تلوں کے تیل کے بدلے میں اس وقت جائز ہوگی جبکہ تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو زیتون اور تلوں میں ہے تاکہ تیل تیل کے بدلے میں ہو جائے اور باقی زائد تیل باقی زائد تلوں کے مقابلے میں ہو جائے۔

ويُستقرَضُ الخبزُ وزنًا لا عدداً عند ابی یوسفؒ وبه یُفتٰی اَمَّا عندَ ابی حنیفةؒ لا یجوزُ وزناً ولا عددًا لـلتـفـاوتِ الـفاحشِ عند محمدٍؒ یجوزُ بهما للتعاملِ وعند ابی یوسفؒ یجوزُ وزناً للتعاملِ والحاجةِ لا عـدداً للتفاوتِ فی آحادِه .ولاربوا بینَ سیدٍوعبدِه لانَّ العبدَ وما مَعه لمولاه ومسلمٍ وحربیٍ فی دارِه ای فـی دارِ الحربِ لان مالَه مباحٌ فیجوزُ اخذُه بایِّ طریقٍ کانَ خلافًا لا بی یوسفؒ والشافعیؒ اعتبارًا بالمستامنِ فی دارِنا .

﴿ترجمہ﴾

اور قرض کے طور پر لیا جاسکتا ہے روٹی کو وزن کے حساب سے نہ کہ گنتی کے حساب سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پس جائز نہیں نہ وزن کے حساب سے اور نہ شمار کے حساب سے بہت زیادہ تفاوت کی وجہ سے اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کے حساب سے جائز ہے تعامل کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وزن کے حساب سے جائز ہے تعامل اور ضرورت کی وجہ سے، نہ کہ شمار کے حساب سے بوجہ اس کے آحاد (افراد) میں تفاوت کی وجہ سے۔ اور کوئی ربا نہیں آقا اور اس کے غلام میں اس لیے کہ غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ سارا مولی کا ہوتا ہے اور (کوئی ربا نہیں) مسلمان اور حربی کے درمیان اس کے دار میں یعنی دار الحرب میں اس لیے کہ اس کا مال مباح ہے پس اسے لینا جائز ہے جس طریقے سے بھی ہو بخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے قیاس کرتے ہوئے اس شخص پر جو امن لے کر آئے ہمارے دار میں۔

﴿توضیح﴾

(ویستقرض... الخ) روٹی کو وزن کے لحاظ سے بطور قرض کے لیا جاسکتا ہے عدد کے حساب سے نہیں لیا جاسکتا یہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور فتوی بھی اسی پر ہے۔ جبکہ امام صاحب کے نزدیک روٹی کو قرض کے طور پر لینا نہ وزن

کے طور پر جائز ہے اور نہ شمار کے طریقے پر جائز ہے اس لیے کہ روٹیوں میں تفاوت فاحش پایا جاتا ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وزنا بھی جائز ہے اور عددا بھی، اس لیے کہ روٹی کے قرض کے طور پر لینے پر لوگوں کا تعامل ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وزن کے لحاظ سے روٹی قرض کے طور پر لینے پر تعامل بھی ہے اور ضرورت بھی ہے اس لیے یہ تو جائز ہے اور عددا استقراض (گنتی کے لحاظ سے روٹی قرض کے طور پر لینا مثلاً یہ کہے کہ مجھے پانچ روٹیاں دے دو میں تمہیں پانچ روٹیاں واپس کردونگا) اس لیے جائز نہیں ہے کہ روٹی روٹی میں فرق ہوتا ہے۔

(ولا ربوا...الخ) مولی اور اس کے غلام میں کوئی ربا نہیں ہے اس لیے کہ ربا ایسے دو غلاموں کے درمیان متحقق ہوگا جو مالک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں جبکہ یہاں غلام مالک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ جو کچھ غلام کے پاس ہوتا ہے وہ سب مالک کا ہوتا ہے۔

(ومسلم... الخ) مسلم اور حربی کے درمیان دارالحرب میں کوئی ربا متحقق نہ ہوگا یعنی آپس میں سودی معاملہ کر سکتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ حربی کا مال مباح ہوتا ہے لہٰذا اس کو لینا مسلمان کے لیے جائز ہے جس طریقے سے بھی ہو اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل ایک قیاس ہے وہ اس شخص پر قیاس کرتے ہیں جو امن لیکر دارالاسلام میں داخل ہو اس کے ساتھ سودی معاملہ کرنا جائز نہیں تو دارالحرب میں حربی کے ساتھ بھی سودی معاملہ ٹھیک نہ ہوگا۔

﴿باب الحقوق والاستحقاق﴾

يدخُلُ البناءُ والمفتاحُ والعلوُ والكنيفُ فى بيعِ الدارِ. الكنيفُ المُستراحُ لا الظلةُ. فى المغربِ: ظلةُ الدارِ السدةُ التى فوقَ البابِ وعن صاحبِ الحصدِ: هى التى احدُ طرفى جذوعِها على هذه الدارِ وطرفُها الآخرُ على حائطِ الجارِ المقابلِ. الا بذكرِ كلِّ حقٍّ هو لها اوبمرافقِها اوبكلِّ قليلٍ وكثيرٍ هو فيها اومنها والشجرُ لا الزرعُ فى بيعِ الارضِ ولا الثمرُ فى شجرٍ فيه ثمرٌ الا بشرطِه وان ذُكِرَ الحقوقُ والمرافقُ ولا العلوُ فى شراءِ بيتٍ بكلِّ حقٍّ ولا فى شراءِ منزلٍ الا بذكرِ ما ذُكِرَ اى الحقوقِ والمرافقِ الى آخرِها فالحاصلُ ان العلوَ يدخلُ فى بيعِ الدارِ وان لم يَذكُرِ الحقوقَ ويدخلُ فى بيعِ المنزلِ ان ذَكَر الحقوقَ والمرافقَ ولا يدخلُ فى بيعِ البيتِ وان ذُكِرَ الحقوقُ والمرافقُ فالمنزلُ بين البيتِ والدارِ لا يكونُ فيه مَربَطُ الدوابِ بل يكون بيتا ن اوثلثةٌ اونحوُ ذالك يتعيَّشُ فيه الرجلُ المتاهّلُ فالعلوُ يكونُ من توابعِه لا من توابعِ البيتِ لانَّ الشئَ لا يَستَتبِعُ مثلَه بل دونَه.

﴿ترجمہ﴾

داخل ہو جائے گی عمارت اور چابی اور بالا خانہ اور بیت الخلاء دار کی بیع میں، کنیف مستراح (بیت الخلاء) ہے نہ کہ

سائبان، مغرب میں ہے کہ دار کا ظلہ وہ شیڈ ہوتا ہے جو دروازے کے اوپر ہو اور صاحب حصد سے مروی ہے کہ ظلہ وہ ہوتا ہے جس کی کڑیوں کے دو کناروں میں سے ایک کنارہ اس دار پر ہو اور دوسرا کنارہ سامنے والے پڑوسی کی دیوار پر ہو۔ مگر اس دار کے ہر حق کو ذکر کرنے کے ساتھ یا اس کے منافع کے ساتھ یا اس کے ہر قلیل وکثیر کے ساتھ جو اس دار میں ہے یا اس دار سے ہے اور (داخل ہو جائیں گے) درخت نہ کہ کھیتی زمین کی بیع میں، اور (داخل نہیں ہونگے) پھل ایسے درخت کی بیع میں جس پر پھل لگے ہوئے ہوں مگر اس کی شرط کے ساتھ اگر چہ **حقوق و مرافق** کا تذکرہ کردے اور (داخل نہیں ہوگا) بالا خانہ کمرے کی شراء میں ہر حق کے ساتھ اور نہ ہی منزل کی شراء میں مگر ان چیزوں کے ذکر کے ساتھ جو مذکور ہوئیں، یعنی **حقوق و مرافق الی آخرھا**، پس خلاصہ یہ ہے کہ بالا خانہ دار کی بیع میں داخل ہو جاتا ہے اگر چہ حقوق کا ذکر نہ کیا جائے، اور منزل کی بیع میں داخل ہو جاتا ہے اگر حقوق و مرافق کا ذکر کر دیا جائے اور بیت کی بیع میں داخل نہیں ہوتا اگر چہ حقوق و مرافق کا تذکرہ کر دیا جائے پس منزل دار اور بیت کے درمیان ہے، جس میں جانوروں کے باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں دو یا تین کمرے یا اس کی مثل ہوتے ہیں، جس میں اہل وعیال والا آدمی رہ سکتا ہے پس بالا خانہ منزل کے توابع میں سے ہوگا نہ کہ بیت کے توابع میں سے اس لیے کہ شے اپنی مثل کو تابع نہیں بناتی بلکہ اپنے سے کم کو تابع بناتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(یدخل... الخ) اگر کسی نے گھر بیچا تو اس بیع میں اس گھر کی عمارت، چابی، بالا خانہ، بیت الخلاء سب داخل ہو جائیں گے اور ظلہ یعنی سائبان داخل نہ ہوگا پہلی چیزیں اس لیے داخل ہو جائیں گی کہ وہ گھر کے ساتھ اتصال قرار کے ساتھ متصل ہیں (یعنی ان چیزوں کا گھر کے ساتھ اتصال ہمیشہ کے لیے ہے) اور جو چیز دوسری شے کیساتھ اتصال قرار کے ساتھ متصل ہو تو وہ چیز اس شے کی بیع میں داخل ہو جاتی ہے۔

(فی المغرب... الخ) مغرب نامی کتاب میں ظلہ کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ دار کا ظلہ وہ سائبان ہوتا ہے جو دروازے کے اوپر ہو اور صاحب حصد نے کہا ہے کہ ظلہ وہ ہے جس کی کڑیوں کا ایک کنارہ اس گھر پر اور دوسرا کنارہ مقابل پڑوسی کی دیوار پر ہو۔

(الا بذکر... الخ) ظلہ گھر کی بیع میں اس وقت داخل ہوگا جب دار کو اس کے جمیع حقوق اور جمیع مرافق (منافع) اور ہر قلیل وکثیر کے ساتھ خریدا جائے۔

(والشجر... الخ) زمین کی اگر بیع کی تو اسمیں لگے ہوئے پھل تو داخل ہو جائیں گے لیکن اس زمین پر لگی ہوئی کھیتی داخل نہ ہوگی اگر چہ حقوق مرافق کا تذکرہ کر دیا جائے یعنی بائع اگر چہ یہ کہہ دے کہ میں یہ زمین تمام حقوق و منافع سمیت بیچتا ہوں تب بھی کھیتی داخل نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس بیع میں کھیتی کی شرط لگادی جائے، مشتری یہ کہے کہ میں یہ زمین کھیتی

سمیت خریدتا ہوں تو اب کھیتی بیع میں داخل ہو جائیگی، اسی طرح اگر ایسا درخت خریدا جس پر پھل لگا ہوا تھا تو پھل بیع میں داخل نہ ہوگا اگر چہ حقوق ومرافق کا تذکرہ کر دیا جائے، ہاں شرط کے ساتھ داخل ہو جائیگا کہ مشتری یہ کہے میں اس درخت کو اس کے پھل سمیت خریدتا ہوں تو اب پھل بھی شراء میں داخل ہو جائیگا۔فرق یہ ہے کہ درخت زمین کیساتھ اتصال قرار کے ساتھ متصل ہوتے ہیں (یعنی ہمیشہ کے لیے یا لمبے عرصے کیلئے) اور جو چیز مبیع کے ساتھ اتصال قرار کیساتھ متصل ہو وہ بیع میں داخل ہو جاتی ہے اور پھل اور کھیتی زمین کے ساتھ اتصال قرار کیساتھ متصل نہیں ہوتے (بلکہ مختصر عرصے کیلئے زمین کے ساتھ متصل ہوتے ہیں) لہٰذا یہ بیع میں داخل نہ ہونگے۔

(ولا العلو...الخ) اس مسئلے کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھنی چاہییں، پہلی بات یہ ہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں بیت، منزل اور دار، بیت وہ ہے جس پر ایک چھت ہو اور اس میں رات گزاری جاسکے۔منزل وہ مکان ہے جو دو تین کمروں پر مشتمل ہو جس میں عیال دار آدمی رہ سکے اور اس میں اصطبل نہ ہو اور دار وہ ہے جس میں اصطبل ہو اور کچھ کمرے بھی ہوں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دار سب سے اعلیٰ ہے اور بیت سب سے کم درجہ رکھتا ہے اور منزل، بیت اور دار کے درمیان ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ بالا خانہ بیت کی مانند ہوتا ہے پس بالا خانہ بیت کی مثل ہوا اب مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے دار خریدا تو اس دار کا بالا خانہ بیع میں داخل ہوگا اگر چہ حقوق ومرافق کا تذکرہ نہ کیا جائے اور اگر بیت (کمرہ) خریدا تو بالا خانہ داخل نہ ہوگا اگر چہ حقوق ومرافق کا تذکرہ کر دیا جائے۔وجہ اس کی یہ ہے کہ بالا خانہ بیت کی مثل ہے اور منزل کے توابع میں سے ہے اور شے اپنی مثل کو تابع نہیں بنا سکتی لہٰذا بیت کی شراء میں بالا خانہ تبعا داخل نہ ہوگا چونکہ توابع حقوق ومرافق کے ذکر سے بیع میں داخل ہو جاتے ہیں اس لیے اگر منزل کی بیع ہو اور حقوق مرافق کا ذکر کر دیا جائے تو اس بیع میں بالا خانہ داخل ہو جائیگا۔اور دار کی بیع کی تو اس میں بالا خانہ مطلقا داخل ہو جائیگا خواہ حقوق ومرافق کا ذکر ہو یا نہ ہو اس لیے کہ دار سب سے اعلیٰ ہے اس میں سب چیزیں داخل ہو جاتی ہیں۔

ولا الطريقُ والشِربُ والمسيلُ فى البيعِ الا بذكرِ ما ذُكرَ ايضاً بخلافِ الاجارةِ فان الشِربَ والطريقَ والمسيلَ يدخُلُ فى الاجارةِ بلاذكرِ الحقوقِ والمرافقِ فان الاجارةَ تَقَعُ على المنفعةِ ولا منفعةَ بدونِ هذه الاشياءِ وامَّا البيعُ فيَرِدُ على الرقبةِ وايضاً يُمكنُ ان ينفتعَ المشترى بالتجارةِ ولاكذلكَ فى الاجارةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور داخل نہیں ہوگا راستہ اور پانی لگانے کی باری اور پانی بہانے کی نالی بیع میں مگر ان چیزوں کے ذکر کے ساتھ جن کا تذکرہ ہوا بخلاف اجارہ کے اس لیے کہ پانی لگانے کی باری اور راستہ اور پانی بہانے کی نالی اجارے میں داخل ہو جاتے ہیں بغیر

حقوق ومرافق کے ذکر کے کیونکہ اجارہ منفعت پر واقع ہوتا ہے اور کوئی منفعت نہیں ان اشیاء کے بغیر اور بہر حال بیع پس وہ ذات پر وارد ہوتی ہے اور نیز ممکن ہے کہ مشتری تجارت کے ساتھ نفع حاصل کرے اور اجارہ میں ایسا نہیں ہوتا۔

﴿توضیح﴾

(ولا الطریق... الخ) کسی نے زمین کی بیع کی تو اس کی طرف جانیوالا راستہ، اور پانی کا حصہ اور وہ جگہ جہاں بارش وغیرہ کا پانی بہتا ہے یہ سب چیزیں بیع میں داخل نہ ہونگی ہاں اگر حقوق ومرافق کا تذکرہ ہو جائے تو یہ چیزیں داخل ہو جائیں گی اور اگر زمین اجارے پر دی تو یہ چیزیں اجارے میں داخل ہو جائیں گی اگر چہ حقوق ومرافق کا تذکرہ نہ ہو۔ فرق کی دو وجہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ اجارہ منفعت پر ہوتا ہے لہٰذا زمین کا اجارہ زمین کی منفعت پر ہوگا اور زمین کی منفعت ان چیزوں کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی لہٰذا یہ چیزیں خود بخود اجارے میں داخل ہو جائیں گی بخلاف بیع کے، کہ بیع رقبہ (ذات) پر ہوتی ہے پس زمین کی بیع زمین کی ذات پر ہوگی نہ کہ زمین کی منفعت پر لہٰذا فقط زمین بیع میں داخل ہوگی اور یہ چیزیں جن کا تعلق منفعت کے ساتھ ہے داخل نہ ہونگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بیع میں یہ ممکن ہے کہ مشتری کی غرض تجارت ہو جبکہ اجارہ میں متاجر تجارت نہیں کرسکتا تو ہوسکتا ہے مشتری نے زمین کو بغرض تجارت خریدا ہو اور تجارت کے لیے ان چیزوں مسیل اور شرب وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے جبکہ متاجر زمین کو اجرت پر لیگا تو اب اس کو فروخت نہیں کرسکتا بلکہ خود اس سے نفع حاصل کریگا۔ اور نفع مسیل وغیرہ جن کا تذکرہ ہوا ان کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا اس لیے اجارے میں یہ چیزیں داخل ہو جائیں گی۔

ويُوخذُ الولدُ انِ استُحِقَّت امُّه ببينةٍ وان اقرَّ بها لا. صورتُها اشترى رجلٌ جاريةً فولدت عنده فاستحقَّها رجلٌ فانه ياخذُها وولدَها وان اقربها لا. لان البينةَ حجةٌ مطلقةٌ فيظهرُ بها ملكُه من الاصلِ والاقرا رُحجةٌ قاصرةٌ يثبتُ الملكُ ضرورةَ صحةِ الاخبارِ فيندفعُ الضرورةُ بثبوتِ الملكِ بعدَ انفصالِ الولدِ.

﴿ترجمہ﴾

اور بچہ لے لیا جائیگا اگر اس کی ماں کا استحقاق ہوگیا بینہ کے ساتھ اور اگر اس نے اقرار کرلیا تو نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خریدی پھر اس کے پاس اس کا بچہ پیدا ہوگیا پھر اس باندی کا کوئی آدمی مستحق نکل آیا پس وہ آدمی لے لے گا اس باندی اور بچے کو اور اگر مشتری نے اس باندی کا اقرار کرلیا تو نہیں، اس لیے کہ بینہ حجت مطلقہ ہے پس ظاہر ہو جائیگی اس بینہ کی وجہ سے اس آدمی کی ملک اصل سے اور اقرار حجت قاصرہ ہے، جس سے ملک ثابت ہوتی ہے خبر دینے کے صحیح ہونے کی ضرورت کی وجہ سے پس ضرورت ختم ہو جائیگی ملک کے ثبوت کی وجہ سے بچے کے (ماں سے) جدا ہونے کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(ویوخذ... الخ) ایک آدمی نے باندی خریدی اس کے بعد اس مشتری کے پاس اس کا بچہ پیدا ہوگیا پھر اس

باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کا استحقاق یا تو بینہ کے ساتھ ثابت ہوگا یا مشتری کے اقرار کے ساتھ اگر بینہ کے ساتھ یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ باندی اس مدعی یعنی مستحق کی ہے تو مستحق باندی اور بچے دونوں کو لیگا اور اگر مشتری نے خود اقرار کرلیا کہ باندی مستحق کی ہے تو مستحق فقط باندی کو لیگا بچے کو نہ لے سکے گا۔ ان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بینہ حجت مطلقہ متعدیہ ہے جب مستحق نے بینہ کے ساتھ اپنا حق ثابت کر دیا ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ مستحق اس باندی کا اصل سے مالک ہے یعنی وقت شراء سے وہ اس کا مالک ہے لہٰذا اس باندی کے بچے کی ولادت اس حال میں ہوئی کہ مستحق اس کا مالک تھا جب ولادت مستحق کی ملک میں ہوئی تو وہ باندی اور بچے دونوں کا مستحق ہے اور جب مشتری اقرار کرے کہ باندی مستحق کی ہے تو اس صورت میں وہ بچہ اس لیے نہیں لے سکتا کہ اقرار حجت قاصرہ ہے حجت متعدیہ مطلقہ نہیں ہے لہٰذا یہ حجت باندی پر بند رہے گی بچے کی طرف متجاوز نہ ہوگی لہٰذا مستحق بچے کو نہ لے سکے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ اقرار حجت قاصرہ کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کی وجہ سے ملک ضرورۃ ثابت ہوتی ہے تا کہ مشتری نے جو یہ خبر دی ہے کہ مستحق اس باندی کا مالک ہے اس کا یہ خبر دینا درست ہو جائے اور یہ ضرورت اس وقت صرف اتنی بات سے پوری ہو سکتی ہے کہ ہم کہیں مستحق باندی کا مالک ولادت کے بعد ہوا ہے نہ کہ پہلے، پس فیصلہ اس بات کا ہوگا کہ مستحق اس باندی کا مالک بچے کی ولادت کے بعد بنا ہے۔ لہٰذا ولادت مستحق کی ملک میں نہ ہوئی تو مستحق بچے کا مالک بھی نہ ہوگا۔

شخصٌ قالَ لآخرَ: اشترِنی فانی عبدٌ فاشتری فبانَ حراً ضَمِنَ اِن لَم یُدرَ مکانُ بائعِہ لانہ بالامرِ بالشراءِ یصیرُ ضامناً للثمنِ عند تعذرِ الرجوعِ علی البائعِ دفعاً للضررِ وعند ابی یوسفؒ لاضمانَ علیہ ورجعَ علیہ ای رجَعَ ھذا الشخصُ بما ضَمِنَ علی البائعِ ولا ضمانَ فی الرھنِ اصلًا ای اِن قالَ اِرتَھِنی فانی عبدٌ فارتَھَنہ فبانَ حراً فلا ضمانَ علیہ سواءٌ عُلِمَ مکانُ الراھنِ اولا؛ لانَّ الرھنَ لیس عقدُ معاوضۃٍ فلا یکونُ الآمرُ بہ ضامناً للسلامۃِ وقال فی الھدایۃِ: فی صورۃِ المسئلۃِ ضربُ اشکالٍ وھو ان الدعوی شرطٌ عند ابی حنیفۃؒ لحریۃِ العبدِ والتناقضُ یمنعُ صحۃَ الدعوی فکیفَ یظھرُ انہ حر.

﴿ترجمہ﴾

ایک شخص نے دوسرے کو کہا: مجھے خرید لو اس لیے کہ میں غلام ہوں۔ اس نے خرید لیا پھر اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا تو وہ ضامن ہوگا اگر اس کے بائع کا مکان معلوم نہ ہو اس لیے کہ شراء کا امر کرنے کی وجہ سے وہ ثمن کا ضامن ہو جائیگا بائع سے ثمن کے رجوع کے مشکل ہونے کے وقت ضرر کو دفع کرنے کے لیے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا اور رجوع کریگا اس پر یعنی یہ شخص رجوع کریگا اس مال کا جس کا یہ ضامن ہوا بائع پر اور کوئی ضمان نہیں رہن میں بالکل، یعنی اگر کہا مجھے بطور رہن کے رکھ لو اس لیے کہ میں غلام ہوں اس نے اس کو بطور رہن کے رکھ لیا پھر اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا خواہ

راہن کا مکان معلوم ہو یا نہ ہو اس لیے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے پس اس کا امر کرنے والا سلامتی کا ضامن نہ ہوگا اور ہدایہ میں (صاحب ہدایہ) نے کہا کہ مسئلے کی صورت میں ایک نوع کا اشکال ہے، وہ یہ ہے کہ دعوی شرط ہے امام صاحب کے نزدیک غلام کی حریت کے لیے اور تناقض دعوی کی صحت سے مانع ہوتا ہے تو کیسے ظاہر ہوگا کہ وہ آزاد ہے۔

﴿توضیح﴾

(شخص... الخ) ایک شخص نے دوسرے کو کہا مجھے خرید لو اس لیے کہ میں فلاں کا غلام ہوں اس نے خرید لیا اس کے بعد پتہ چلا کہ وہ تو آزاد ہے تو اب فلان بائع کا مکان معلوم ہوگا یا نہیں اگر معلوم ہو تو ثمن کا ضامن بائع ہوگا اور اگر معلوم نہ ہو تو یہی شخص ضامن ہوگا، پھر یہ شخص بائع پر ثمن کا رجوع کریگا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شخص بالکل ضامن نہ ہوگا خواہ بائع کا مکان معلوم ہو یا نہ ہو ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اس شخص نے شراء کا امر کیا کہ مجھے خرید لو تو گویا اس نے کہا "اگر کسی وجہ سے تمہیں ثمن واپس لینا پڑے اور تمہارے لئے بائع سے ثمن کا رجوع مشکل ہو جائے تو میں ضامن ہوں" جب یہ شخص ضامن ہے تو اس پر رجوع ہوگا اس لئے کہ ضامن سے تو رجوع ہو سکتا ہے اور یہاں بائع سے ثمن کا رجوع بھی مشکل ہے اسلئے کہ اس کا مکان معلوم نہیں ہے۔

(ولا ضمان... الخ) ایک آدمی نے دوسرے سے کہا میں فلاں کا غلام ہوں اس نے جو تمہارا قرضہ دینا ہے اس قرض کے بدلے تم مجھے بطور رہن کے اپنے پاس رکھ لو اس آدمی نے اس سے رہن کے طور پر اپنے پاس روک لیا پھر پتہ چلا کہ وہ تو آزاد ہے تو اس صورت میں اس شخص پر جس نے اپنے آپ کو غلام ظاہر کیا کوئی ضمان نہ ہوگا خواہ راہن (مقروض) کا مکان معلوم ہو یا نہ ہو اس لیے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد وثیقہ ہے یعنی رہن اس لے رکھا جاتا ہے تاکہ مرتہن (دائن) کو تسلی ہو جائے کہ راہن (مدیون) اپنی مرہونہ شے چھڑانے کے لیے دین ضرور ادا کریگا لہذا وہ شخص جب اپنے آپ کو رہن رکھوانے کا امر کر رہا تھا تو گویا وہ سلامتی رہن کا ضامن نہیں بنا تھا (یعنی اس بات کا وہ ضامن نہیں کہ جو چیز رہن کے طور پر رکھی جا رہی ہے وہ واقعی رہن بننے کے لائق ہے) جب وہ ضامن نہیں تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے۔

(وقال... الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کرتے ہیں: صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ اس طرح کہ یہ بات کہنی درست نہیں کہ پھر اس شخص کا آزاد ہونا ظاہر ہو گیا اس لیے کہ اس کا آزاد ہونا ظاہر تب ہوگا جب کہ وہ اپنے آزاد ہونے کا دعوی کرے اور یہاں وہ آزاد ہونے کا دعوی نہیں کر سکتا اس لیے کہ اگر وہ اپنی حریت کا دعوی کرے تو اس کے کلام میں تناقض ہوگا اور تناقض دعوی کے صحیح ہونے سے مانع ہے، باقی تناقض اس طرح ہوگا کہ جب اس نے کہا مجھے خرید لو یا بطور رہن کے اپنے پاس رکھ لو اس لیے کہ میں غلام ہوں تو گویا اس نے کہا میں آزاد نہیں ہوں پھر جب وہ آزاد ہونے کا دعوی کریگا تو یہ تناقض ہوگا۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہاں تناقض دعوی کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے

اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے مولی نے اس کو آزاد کردیا ہو لیکن اس کو پتہ نہ چلا ہو اور اس نے دوسرے کو کہا ہو کہ مجھے خرید لو پھر اس کے بعد اس کو پتہ چلا ہو کہ اس کے مالک نے اس کو آزاد کردیا ہے۔

ولارجوعَ في دعوى حقٍّ مجهولٍ في دارٍ صولحَ على شئٍ واستُحقَّ بعضُها اي ادعى حقاً مجهولاً في دارٍ فصولحَ على شئٍ ثم استُحِقَّ بعضُ الدارِ فالمدعٰى عليه لا يرجعُ على المدعِي بشئٍ لان للمدعِي ان يقول دعوائي في غيرِ مااستُحِقَّ. ولو استُحِقَّ كلُها رَدَّ كلَّ العوضِ لان المدعٰى به داخلٌ في المستَحَقِّ وفُهِمَ صحةُ الصلحِ عن المجهولِ اي دَلتِ هذه المسئلةُ على ان الصلحَ عن المجهولِ على مالٍ معلومٍ صحيحٌ وانما يصحُّ لان الجهالةَ فيما يسقطُ لا يُفضي الى المنازعةِ وقد يُنقَلُ عن بعضِ الفتاوى ان الصلحَ لا يصحُّ الا اَن يكونَ الدعوى صحيحةً فهذه المسئلةُ تدلُّ على اَنَّ هذه الروايةَ غيرُصحيحةٍ لان دعوى الحقِّ المجهولِ دعوى غيرُ صحيحةٍ وكثيرٌ من مسائلِ الذخيرةِ تدلُّ على عدمِ صحةِ تلك الروايةِ ورجعَ بحصتِه في دعوى كُلِّها اِن استُحِقَّ شئٌ منها اي اِن ادَّعى كلَّ الدارِ فصولحَ على شئٌ ثم استُحِقَّ نصفُها يرجعُ بنصفِ البدلِ .

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی رجوع نہیں حق مجہول کے دعوی میں دار میں کہ کسی شے پر صلح کی گئی ہو اور اس کے بعض کا استحقاق ہوگیا ہو یعنی دعوی کیا دار میں حق مجہول کا پس کسی شے پر صلح کرلی گئی پھر بعض دار کا استحقاق ہوگیا تو مدعی علیہ رجوع نہیں کریگا مدعی پر کسی شے کا اس لیے کہ مدعی یہ کہہ سکتا ہے کہ میرا دعوی اس چیز کے غیر میں تھا جس کا استحقاق ہوا ہے اور اگر سارے دار کا استحقاق ہوگیا تو کل عوض لوٹادے اس لیے کہ وہ جگہ جس کا دعوی تھا، استحقاق شدہ دار میں داخل ہے اور مفہوم ہوتا ہے مجہول سے صلح کا صحیح ہونا یعنی اس مسئلے نے دلالت کی اس بات پر کہ مجہول سے صلح مال معلوم پر صحیح ہے، اور جزیں نیست کہ صحیح ہے اس لیے کہ اس چیز میں جہالت جو ساقط ہونے والی ہو، جھگڑے کی طرف مفضی نہیں ہوتی، اور تحقیق منقول ہے بعض فتاوی سے صلح صحیح نہیں مگر یہ دعوی صحیح ہو تو یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں اس لیے کہ حق مجہول کا دعوی دعوی غیر صحیح ہے اور ذخیرہ کے بہت سارے مسائل دلالت کرتے ہیں اس روایت کے صحیح نہ ہونے پر۔ اور رجوع کرے اپنے حصے کا کل دار کے دعوی میں اگر اس دار کے کسی حصے کا استحقاق ہوگیا یعنی اگر دعوی کیا کل دار کا پھر کسی پر صلح کرلی گئی پھر اس دار کے نصف کا استحقاق ہوگیا تو رجوع کرے نصف بدل کا۔

﴿توضیح﴾

(ولا رجوع... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ تمہارے گھر میں میرا حق ہے اور اس حق کو

مجہول رکھا مثلا یہ نہ کہا کہ تمہارے گھر کے فلاں حصے میں میرا حق ہے، مدعی علیہ نے اس سے مثلا سو درہم پر صلح کر لی یہ کہا کہ تم یہ سو درہم لے لو اور اپنا دعوی چھوڑ دو اس کے بعد اس گھر میں مدعی کے علاوہ کسی اور کا استحقاق ثابت ہو گیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو پورے گھر کا استحقاق ہوگا یا بعض دار کا اگر بعض دار کا استحقاق ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ مدعی سے کسی شے کا رجوع نہیں کریگا اس لیے کہ مدعی کہہ سکتا ہے کہ میرا دعوی دار کے اس حصہ پر تھا جس پر استحقاق ثابت نہیں ہوا ہے اور اگر استحقاق کل دار میں ہے تو مدعی کل عوض یعنی سو درہم واپس کرے اس لیے کہ اب مدعی بہ (گھر کا وہ حصہ جس پر مدعی نے اپنے حق کا دعوی کیا) وہ بھی اس میں داخل ہے جس میں غیر کا استحقاق ثابت ہے۔

(وفهم ... الخ) یہاں سے ایک فائدے کا بیان ہے کہ پچھلے مسئلے نے اس بات پر دلالت کی کہ حق مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہے اس لیے کہ پچھلے مسئلے میں مدعی نے دار میں حق مجہول کا دعوی کیا اور اس سے مدعی نے مال معلوم پر یعنی سو درہم پر صلح کر لی۔

(وانما ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ صلح جائز نہیں ہونی چاہیے اس لیے کہ یہاں دعوی میں جہالت پائی جاتی ہے، کیونکہ مدعی نے یہ بیان نہیں کیا کہ گھر کے کس طرف اور کتنا میرا حق ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ یہ صلح صحیح ہے اسلئے کہ اگر چہ یہاں دعوی میں جہالت ہے اور یہ جہالت گھر کے اس حصے میں ہے جس پر دعوی ہے اور وہ ساقط ہونے والا ہے اور وہ جہالت جو مایسقط (اس چیز میں جو ساقط ہونے والی ہو) میں ہو وہ مفضی الی المنازعت نہیں ہوتی اور وہ جہالت جو مفضی الی المنازعت نہ ہو وہ عقد کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوتی۔

(وقد ينقل ... الخ) یہاں سے ایک روایت کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں روایت یہ ہے کہ دعوی سے صلح اس وقت جائز ہو سکتی ہے جبکہ وہ دعوی صحیح ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے دو وجہوں سے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ پچھلے مسئلے میں جس صلح کا ذکر ہوا اس میں وہ صلح دعوی غیر صحیحہ سے کی گئی تھی اس لیے کہ وہ حق مجہول کے دعوی سے صلح ہے اور حق مجہول کا دعوی، دعوی غیر صحیح ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اس سے صلح کی گئی ہے معلوم ہوا کہ دعوی سے صلح مطلقاً صحیح ہے خواہ دعوی صحیح ہو یا غیر صحیح ہو، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ذخیرہ نامی کتاب کے بہت سارے مسائل اس بات پر دال ہیں کہ یہ روایت درست نہیں ہے۔

(ورجع ... الخ) اگر کسی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ تمہارا گھر سارے کا سارا میرا ہے پھر مدعی علیہ نے اس دار سے مثلا سو درہم پر صلح کر لی اس کے بعد نصف دار میں کسی اور کا حق نکل آیا تو مدعی علیہ نصف بدل یعنی پچاس درہم کا مدعی سے رجوع کریگا۔

ولـمالكٍ باعَ غيرُه ملكَه فسخُه وله اجازتُه ان بقِي العاقدانِ والمبيعُ وكذا الثمنُ ان كان عرضاً فسخُه مبتدا ولمالكٍ خبرُه مقدمٌ وهذا بيعُ الفضوليّ وهو منعقِدٌ عندنا خلافاً للشافعيِّ وهو ملكُ..

لِلْمالکِ جیزِ وامانةٌ عند بائعِه ای اِن اَجازَ المالکُ فالثمنُ ملکٌ له ویکونُ امانةً فی یدِ البائعِ وله فسخُه قبلَ الاجازةِ ای للبائعِ حقُّ الفسخِ قبلَ اِجازةِ المالکِ دفعًا للضررِ عن نفسِه فان حقوقَ العقدِ راجعةٌ الیه.

﴿ترجمہ﴾

اور اس مالک کے لیے جس کی ملک کو اس کے غیر نے بیچ دیا ہو، اس بیع کو فسخ کرنا جائز ہے اور اس کو جائز قرار دینا بھی جائز ہے اگر باقی رہے ہوں متعاقدین اور مبیع اور اسی طرح ثمن اگر وہ سامان ہو، فسخہ مبتدا ہے اور ولمالک اس کی خبر مقدم ہے اور یہ فضولی کی بیع ہے اور وہ منعقد ہو جاتی ہے ہمارے نزدیک بخلاف امام شافعیؒ کے اور وہ ثمن اجازت دینے والے (مالک) کی ملک ہوگا اور امانت ہوگا اس کے بائع کے پاس یعنی اگر مالک نے اجازت دے دی تو ثمن اس کی ملک ہوگا اور امانت ہوگا بائع کے قبضہ میں اور اس کے لیے فسخ کرنا جائز ہوگا اجازت سے پہلے یعنی بائع کے لیے فسخ کا حق ہوگا مالک کی اجازت سے پہلے اپنے آپ سے ضرر کو دور کرنے کے لیے اس لیے کہ عقد کے حقوق راجع ہوتے ہیں اسی کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(لمالک... الخ) اگر کسی نے دوسرے کی چیز بیچ دی تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو بیع کی اجازت دے دے لیکن بیع کی اجازت تب دے سکتا ہے جبکہ بائع یعنی فضولی، مشتری اور مبیع موجود ہو اور اگر ثمن سامان ہے تو اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔

(فسخہ... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ مصنف کی عبارت میں فسخہ مبتدا موخر ہے اور لمالک خبر مقدم ہے اور باع غیرہ ملکہ مالک کی صفت ہے۔

(وھذا... الخ) یہ فضولی کی بیع ہے جو ہمارے نزدیک منعقد ہو جاتی ہے لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اور امام شافعی کے نزدیک سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا تاکہ وہ اس کے بدلے ایک بکری خرید کر لائیں تو حضرت عروہ رضی اللہ عنہ نے اسی ایک دینار سے دو بکریاں خریدیں اور پھر ایک بکری کو ایک دینار کے بدلے بیچ دیا اور نبی ﷺ کے پاس وہ ایک بکری اور ایک دینار لے کر حاضر ہوئے اور یہ قصہ بیان کیا اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: بارک اللہ فی صفقة یمینک، تو دیکھیں حضرت عروہ رضی اللہ عنہ نے ایسا کام کیا تھا جس کا آپ ﷺ نے امر نہیں فرمایا تھا اور اس کام پر آپ ﷺ نے نکیر بھی نہیں کی تو معلوم ہوا کہ فضولی کی بیع موقوفا منعقد ہو جاتی ہے۔

(وھو... الخ) اگر فضولی نے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی چیز فروخت کر دی اور ثمن پر قبضہ کر لیا پھر اسکے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو اب وہ ثمن جو فضولی کے قبضے میں ہے وہ اس کے پاس بطور امانت کے ہوگا اور وہ اصل مالک کی

ملک ہوگا۔

(ولہ... الخ) مالک کی اجازت سے پہلے اگر فضولی بیع کو فسخ کرنا چاہےتو کرسکتا ہےاس لیے کہ انسان کوحق ہے کہ وہ اپنے آپ سے ضررکودور کرے اورفسخ کی صورت میں بھی فضولی اپنے آپ سے ضررکو دور کریگا۔لہٰذا مالک کی اجازت سے پہلے فضولی کے لیے بیع کوفسخ کرنا جائز ہوگا۔باقی رہی یہ بات کہ فضولی فسخ کے ساتھ کیسے اپنے آپ سے ضررکودور کریگا؟ تو وہ اس طرح کہ عقد کے حقوق عاقد کیطرف راجع ہوتے ہیں اور یہاں فضولی عاقد ہے،لہٰذا حقوق مثلاً مبیع کی سپردگی وغیرہ فضولی کے ذمے ہونگے ،اس طرح اگر مبیع کا کوئی اور مستحق نکل آتا ہےتو مشتری فضولی سے مخاصمت کریگا یہ اس فضولی کے حق میں گویا ضرر ہے،فسخ کرنے سے یہ ضرراس سے دور ہوجائیگا۔

وجازَ اعتاقُ المشتری من الغاصبِ لا بیعُه ان اُجیزَ بیعُ الغاصبِ ای اذا با ع الغاصبُ العبدَ المغصوبَ فاعتقَه المشتری فاجازَ المالکُ البیعَ ینفُذُ الاعتاقُ وعند محمدٍؒ لا ینفُذُ لقوله علیه السلام:لا عتقَ فیما لایملِکُ ابنُ آدمَ ولو ثبَتَ فی الاخرةِ لثَبَتَ مُستَنِداً وهو ثابتٌ من وجهٍ دون وجه ولهما اَن الملکَ ثبت موقوفاً بتصرفٍ مطلقٍ موضو ع لافادةِ الملکِ فیتوقفُ الاعتاقُ مرتَّباًعلیه کاِعتاقِ المشتری من الراهنِ .ولو با عَ المشتری من الغاصبِ ثم اُجیزَ البیعُ الاولُ لا ینفُذُ الثانی لان بالاجازةِ یثبُت ملکٌ باتٌ للمشتری الاولِ فاذا طرءَ علی الملکِ الموقوفِ للمشتری الثانی ابطَلَه. ولو قُطِعَ یدُه ثم اُجیزَ فاَرشُه للمشتری ای قُطِعت یدُ العبدِ فاَخذ ارشَها ثم اجازَ المالکُ البیعَ فارشُه للمشتَری لان الملکَ تمَّ له من وقتِ الشراءِ فتبَیَّن ان القطعَ وقعَ علی ملکِ المشتَری فالارشُ له وتَصدَّق بمازادَ علی نصفِ ثمنِه ای اذا کانَ الارشُ زائداً علی نصفِ الثمنِ فالزیادةُ لا تطیبُ له فوجبَ تصدُّقُه اذ فی الزیادةِ شبهةُ عدمِ الملکِ.

﴿ترجمه﴾

اور جائز ہے غاصب سے خریدنے والے مشتری کا آزاد کرنا نہ کہ اس کی بیع کرنا اگر اجازت دے دی گئی غاصب کی بیع کی یعنی اگر غاصب نے اس غلام کوفروخت کردیا جس کوغصب کیا تھا پھر مشتری نے اس کوآزاد کردیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو آزاد کرنا نافذ ہوجائیگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے'' کہ کوئی آزادی نہیں اس چیز میں جس کا ابن آدم مالک نہیں''اور اگر ملک ثابت ہوجائے آخر میں تو ثابت ہوگی منسوب ہوکر اور وہ (منسوب ملکیت) من وجہ ثابت ہوتی ہے(من وجہ ثابت نہیں ہوتی) اور شیخین کی دلیل یہ ہے ملک ثابت ہے درآنحالیکہ وہ موقوف ہے(ثابت ہے) ایسے تصرف کے ساتھ جو مطلق ہے موضوع ہے ملکیت کا فائدہ دینے کے لیے پس اعتاق موقوف ہوگا درآں حالیکہ اس پر مرتب

ہوگا جیسا کہ راہن سے خریدنے والے کا آزاد کرنا اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے بیچ دیا پھر بیع اول کی اجازت دیدی گئی تو بیع ثانی نافذ نہ ہوگی اسلئے کہ اجازت کی وجہ سے مشتری اول کے لیے ملکیت قطعیہ ثابت ہوگئی پس جب یہ طاری ہوئی اس ملک پر جو مشتری ثانی کے لیے موقوف ہے تو اس نے اس کو باطل کر دیا، اور اگر اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر بیع کی اجازت دے دی گئی تو اس کا تاوان مشتری کا ہوگا یعنی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پس مشتری نے اس کا تاوان لے لیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو اس کا تاوان مشتری کا ہوگا اس لیے کہ ملکیت تام ہوگئی اس مشتری کے لیے وقت شراء سے پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ ہاتھ کا کاٹنا مشتری کی ملک میں واقع ہوا پس تاوان اسی کا ہوگا، اور صدقہ کر دے وہ اس مقدار کا جو اس غلام کے نصف ثمن سے زائد ہے یعنی اگر تاوان نصف ثمن سے زائد ہو تو زیادتی اس کے لیے حلال نہ ہوگی پس واجب ہوگا اس کو صدقہ کرنا اس لیے کہ زیادتی میں عدم ملک کا شبہ ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وجاز... الخ) کسی نے غلام غصب کیا پھر غاصب نے وہ غلام کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اس کے بعد مشتری نے وہ غلام آزاد کر دیا اس کے بعد اس غلام کے مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو اب ہمارے نزدیک مشتری کا یہ اعتاق نافذ ہوجائیگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے ''لاعتق فیما لا یملک ابن آدم ''یعنی ایسے غلام میں کوئی آزادی نہیں جس کا ابن آدم مالک نہیں ہے مشتری نے بھی ایسے غلام کو آزاد کیا جس کا وہ مالک نہیں تھا لہٰذا آزادی نافذ نہ ہوگی۔

(ولو ثبت... الخ) امام محمدؒ پر ایک سوال ہوتا تھا یہاں سے اس کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اگر چہ آزاد کرنے کے وقت مشتری اس کا مالک نہیں تھا لیکن جب مالک نے بیع کی اجازت دے دی تب تو مالک بن گیا لہٰذا آزادی نافذ ہونی چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ ملک جو مشتری کے لیے آخر میں ثابت ہے یہ استناد کے طریقے کے ساتھ ثابت ہے یعنی یہ ملک بیع کی اجازت کی طرف منسوب ہے اور ملکیت استنادیہ ثابت من وجہ دون وجہ ہوتی ہے یعنی ثابت من کل الوجوہ نہیں ہوتی جبکہ آزادی کے نافذ ہونے کے لیے ایسی ملک کا ہونا ضروری ہے جو ثابت من کل الوجوہ ہو۔

(ولهما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ مشتری کے لیے ملکیت موقوفہ ایسے تصرف (شراء) کے ساتھ ثابت ہے جو مطلق ہے اور افادہ ملک کے لیے موضوع ہے، مطلق تو اس لیے ہے کہ یہ شراء بغیر خیار شرط کے ہے اور افادہ ملک کے لیے اس لیے موضوع ہے کہ شراء ملک کا فائدہ دیتی ہے لہٰذا اعتاق اس تصرف پر موقوف ہو کر اس پر مرتب ہوگا اور یہ تصرف یعنی مشتری کا غاصب سے خریدنا مالک کی اجازت کی وجہ سے نافذ ہوگیا ہے تو اعتاق بھی اس اجازت کی وجہ سے نافذ ہوجانا چاہیے۔

(کاعتاق... الخ) شیخین متن والے مسئلے کو ایک اور مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے اپنے غلام کو

بطور رہن کے راہن کے پاس رکھوایا پھر راہن سے کسی نے وہ غلام خریدا اور اس کو آزاد کردیا پھر مرتہن نے بیع کی اجازت دے دی تو یہ اعتاق مشتری کا نافذ ہو جائیگا۔لہٰذا مانحن فیہ میں بھی مشتری کا اعتاق نافذ ہو جانا چاہیے۔علت مشترکہ یہ ہے کہ دونوں جگہ اعتاق اجازت بیع پر موقوف ہے۔رہن والے مسئلے میں اعتاق مرتہن کی اجازت بیع پر موقوف ہے اور غصب والے مسئلے میں اعتاق مالک کی اجازت بیع پر موقوف ہے۔

(ولو باع... الخ) اگر غاصب نے غصب شدہ غلام بیچ دیا اور مشتری نے خرید کر پھر اس کو آگے بیچ دیا اس کے بعد مالک نے بیع اول کی اجازت دے دی تو بیع اول تو نافذ ہو جائیگی بیع ثانی نافذ نہ ہوگی، اس لیے کہ غاصب کی بیع جب اجازت ہوگئی تو مشتری اول کے لیے ملکیت قطعیہ ثابت ہوگئی درآنحالیکہ مشتری ثانی کے لیے ملکیت موقوف ہے پس ملکیت قطعی ملکیت موقوف پر طاری ہوگئی ہے اور جب ملک قطعی ملک موقوف پر طاری ہو جائے تو ملک قطعی اس ملک موقوف کو باطل کردیتی ہے لہذا اشراء ثانی باطل ہوگی۔

(ولو قطع... الخ) اگر کسی نے مالک کی اجازت کے بغیر اس کا غلام بیچ دیا اور مشتری کے پاس اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، پھر مشتری نے اس کی ضمان یعنی دیت لے لی اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو یہ دیت مشتری کے لیے ہوگی اس لیے کہ جب بیع کی اجازت ہوگئی ہے تو اب مشتری غلام کا مالک ہے لہٰذا اس غلام کے ہاتھ کا کٹنا مشتری کی ملک میں ہوا جب قطع ید مشتری کی ملک میں ہے تو دیت بھی مشتری کی ہونی چاہیے۔

(وتصدق... الخ) مذکورہ صورت میں اگر غلام کے قطع ید کی دیت اس کے نصف ثمن سے زائد ہے تو مشتری اس زائد کو صدقہ کردے مثلاً اس کی دیت پچاس درہم ہے اور اس غلام کا نصف ثمن چالیس ہے تو مشتری دس کو صدقہ کردے۔اس لیے کہ زیادتی میں عدم ملک کا شبہ ہے اور حرمت میں شبہ حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے لہٰذا عدم ملک کے شبہ کا حکم عدم ملک کا حکم ہوگا گویا ہم یوں سمجھیں گے کہ مشتری ان دس دراہم کا مالک ہی نہیں بنا ہے، پس زیادتی حرام ہوگی۔

باقی رہی یہ بات کہ نصف ثمن سے زیادتی میں عدم ملک کا شبہ کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ دیت انسان کی قیمت کے مشابہ ہوتی ہے اور قطع ید کی صورت میں نصف دیت واجب ہوتی ہے پس نصف دیت گویا غلام کا نصف ثمن ہے لہٰذا مشتری دیت کی اتنی مقدار کا مستحق ہوگا جو نصف ثمن کے برابر ہو اور نصف ثمن سے زیادتی کا مشتری حقدار نہ ہوگا، لہٰذا زیادتی میں عدم ملک کا شبہ ہوگیا۔

ومَن شَرى عبداً من غيرِ سيدِه فاقامَ بينةً على اقرارِ بائعِه اوسيدِه لعدمِ امرِه به مريداً رَدَّه لايُقبَلُ وإن اقرَّ بائعُه به عند قاضٍ وطلبَ مشتريهِ رَدَّه رَدَّ بيعَه الفرقُ بينَ الصورتينِ ان البينةَ لا تقبلُ الا عندَ صحةِ الدعوى وفي المسئلةِ الاولى لم يَصِحَّ الدعوى للتناقضِ وفي الصورةِ الثانيةِ التناقضُ لايمنعُ صحةَ الاقرارِ فللمشترى اَن يُساعِدَ البائعَ في ذالكَ فيتحققُ الاتفاقُ بينهما.

﴿ترجمہ﴾

اگر کسی نے غلام خریدا اس کے مالک کے غیر سے، پھر بینہ قائم کر دی اس کے بائع کے اقرار پر یا اس کے آقا کے اقرار پر اس کے امر کے نہ ہونے کی درآں حالیکہ وہ (مشتری) ارادہ کرنے والا ہے اس غلام کو واپس کرنے کا تو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کے بائع نے اقرار کیا اس کا قاضی کے پاس اور اس کے مشتری نے اس کے واپس کرنے کو طلب کیا تو اس کی بیع ختم کی جائیگی۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ بینہ قبول نہیں کیا جاتا مگر دعوی کے صحیح ہونے کے وقت اور پہلے مسئلے میں دعوی صحیح نہیں ہے تناقض کی وجہ سے، اور دوسری صورت میں تناقض اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے پس مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ موافقت کرے بائع کی اس میں پس ان دونوں کے درمیان اتفاق متحقق ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ومن شری... الخ) اگر کسی نے مالک کے غیر سے اس مالک کا غلام خریدا پھر مشتری نے اس بات پر بینہ قائم کیا بائع نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ مالک نے مجھے غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا یا اس نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ مالک نے میرے سامنے اقرار کیا ہے کہ میں نے اس بائع کو غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا، دراصل مشتری کا مقصد یہ ہے کہ مبیع واپس لوٹائے اور ثمن واپس لے لے تو کہتے ہیں کہ اس مشتری کی بینہ قبول نہیں کیا جائیگا اور اگر بائع نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا کہ ہاں مجھے مالک نے اپنے غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا اور مشتری بھی بیع ختم کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو اس صورت میں بیع فسخ کر دی جائیگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں بینہ اس لیے قبول نہیں کیا جائیگا کہ بینہ اس وقت قبول کیا جاتا ہے جب دعوی صحیح ہو اور یہاں دعوی صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتری کی کلام میں تناقض ہے وہ اس طرح کہ جب وہ غلام کو خرید رہا تھا تو گویا اس بات کا اقرار کر رہا تھا کہ یہ غلام مالک کی اجازت سے فروخت ہو رہا ہے پھر جب اس کے خلاف پر بینہ قائم کرتا ہے کہ یہ بیع مالک کی اجازت کے بغیر ہے تو یہ تناقض ہے، اور دوسری صورت میں بیع کو اس لئے فسخ کیا جائیگا کہ اگرچہ اس میں بھی مشتری کی کلام میں تناقض ہے لیکن یہ تناقض بائع کے اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی بائع کا اقرار صحیح ہے کہ مجھے مالک نے بیع کا امر نہیں کیا تھا تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ اس سلسلے میں بائع کی موافقت کرے پس یہاں بائع اور مشتری کے درمیان اس بات پر اتفاق ہوگا کہ مالک نے غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا لہذا بیع کو فسخ کیا جائیگا۔

☆☆☆

﴿باب السلم﴾

السلمُ بيعُ الشئ على اَن يكونُ المبيعُ دينًا على البائعِ بالشرائطِ المعتبرةِ شرعاً فالمبيعُ يسمّى مسلَمًا فيه والثمنُ راسَ المالِ والبائعُ مسلَمًا اليه والمشترى ربَّ السلمِ، يصحُ فيما يُعلَمُ قدرُه وصفتُه كالمكيلِ والموزونِ مثمَّنًا انما قالَ مثمنًا احترازاً عن الموزونِ الذى يكونُ ثمنًا كالدراهمِ والدنانيرِ والمذروعِ كالثوبِ مُبيَّنًا طولُه وعرضُه ورُقعتُه اى غلظتُه وسخافتُه، والمعدودُ متقاربًا كالجوزِ والبيضِ والفلسِ واللبِنِ والآجُرِّ بمِلبَنٍ معيَّنٍ فصحُ فى السمكِ المليحِ اى القديدِ بالملحِ يقال سمكٌ مليحٌ ومملوحٌ ولا يُقال سمكٌ مالحٌ الا فى لغةٍ رديةٍ والطرئُ فى حينِه فقط اى السلمُ فى السمكِ الطرئِ لا يجوزُ الا فى حينٍ يوجدُ السمكُ فى الماءِ وزناً وضربًا معلومينِ اى لابُد اَن يُذكَرَ وزنٌ معلومٌ ونوعٌ معلومٌ.

﴿ترجمہ﴾

سلم شے کی بیع کرنا اس شرط پر کہ مبیع بائع پر دین ہوگی ان شرائط کے ساتھ جو معتبر ہیں شرعاً پس مبیع کا نام رکھا جاتا ہے مسلم فیہ اور ثمن کا راس المال اور بائع کا مسلم الیہ اور مشتری کا رب السلم، صحیح ہے بیع سلم اس چیز میں کہ معلوم ہو جس کی قدر اور صفت جیسے کیلی اور وزنی چیزیں درآں حالیکہ وہ مثمن ہوں، جزیں نیست کہ مصنفؒ نے مثمناً کہا احتراز کرتے ہوئے اس موزون سے جو ثمن ہو جیسے دراہم اور دنانیر اور مذروعی چیزیں، جیسے کپڑا درآں حالیکہ بیان کردی گئی ہو اس کی لمبائی اور چوڑائی اور اس کی ضخامت یعنی اس کی موٹائی اور باریکی، اور عددی متقارب چیزیں جیسے اخروٹ، انڈے، سکے اور کچی اینٹیں اور پکی اینٹیں معین سانچے کے ساتھ، پس صحیح ہے بیع سلم اس مچھلی میں جو ملیح ہو یعنی نمک لگا کر خشک کی گئی ہو، کہا جاتا ہے سمک ملیح اور مملوح، اور نہیں کہا جاتا مالح مگر ایک ضعیف لغت میں اور تازہ مچھلی میں اس کے وقت میں فقط یعنی تازہ مچھلی میں بیع سلم صحیح نہیں مگر اس وقت میں جس وقت کہ وہ پائی جائے پانی میں، وزن اور نوع کے ساتھ درآں حالیکہ وہ معلوم ہوں یعنی ضروری ہے کہ ذکر کیا جائے وزن معلوم اور نوع معلوم کا۔

﴿توضیح﴾

سلم کا لغوی معنی قرض ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ شے کی اس شرط کے ساتھ بیع کرنا کہ مبیع بائع پر دین ہوگا ان شرائط کے ساتھ جو شرعاً معتبر ہیں، مطلب یہ ہے کہ مشتری اس بیع میں ثمن پہلے ادا کرتا ہے اور بائع مبیع بعد میں سپرد کرتا ہے۔ باب سلم میں مبیع کو مسلم فیہ، ثمن کو راس المال، بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم کہتے ہیں۔

(یصح... الخ) یہ ان چیزوں کا بیان ہے جن میں بیع سلم درست ہوتی ہے کہ بیع سلم اس چیز میں جائز ہے جس

کی مقدار اور صفت معلوم ہو جیسے کیلی اور وزنی اشیاء درآنحالیکہ وہ مثمن یعنی مبیع ہوں۔

(انما قال... الخ) یہاں سے مثمنا کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا، تاکہ اس وزنی شے سے احتراز ہو جائے جو ثمن ہو، جیسے دراہم اور دنانیر لہٰذا مسلم فیہ اگر ثمن ہے تو یہ بیع درست نہیں ہے، اس لیے کہ مسلم فیہ موجل ہوتی ہے پس اگر مسلم فیہ مثمن نہ ہو بلکہ ثمن ہوں جیسے دراہم وغیرہ تو یہ ثمن کی تاجیل ہوگی اور جب ثمن کی تاجیل ہو تو وہ بیع سلم نہیں ہوتی بلکہ عام بیع ہوتی ہے۔

(والمذروع... الخ) مذروعی اشیاء میں بھی بیع سلم جائز ہے جیسے کپڑا جس کی موٹائی، لمبائی، چوڑائی اور باریکی بیان کردی گئی ہو۔ عددی متقارب (ایسی اشیاء جو گن کر بیچی جاتی ہوں اور ان کا حجم تقریباً برابر ہو) میں بھی بیع سلم جائز ہے جیسے اخروٹ، انڈے، پیسے، اسی طرح کچی اور پکی اینٹوں کی بیع سلم بھی جائز ہے بشرطیکہ ان کا سانچہ معلوم ہو۔ نمک لگائی ہوئی مچھلی میں بھی بیع سلم جائز ہے۔

(یقال... الخ) یہاں سے لغات کو بیان کرتے ہیں کہ نمک لگائی ہوئی مچھلی کو کہا جاتا ہے **سمک ملیح** اور **سمک مملوح**، اور ایک ضعیف لغت میں **سمک مالح** بھی کہا جاتا ہے۔

(والطری... الخ) تازہ مچھلی میں بیع سلم اس کے موسم میں جائز ہے یعنی جس موسم میں پانی کے اندر مچھلیاں موجود ہوں۔

(وزنا... الخ) یعنی اس مچھلی کا وزن اور نوع معلوم ہونا ضروری ہے۔

والطستُ والقُمقُمَةُ والخفينِ الا اذا لَم يُعرَف بِه اى بالصفةِ لا فيما لا يُعلَمُ قدرُه وصفتُه كالحيوانِ وعندَ الشافعىؒ يجوزُ فى الحيوانِ لانه يُعلَم بذكرِ الجنسِ والنوعِ والصفةِ قلنا فى ذالكَ فحشُ التفاوتِ واطرافِه كالرئووسِ والاكارعِ وجلودِه عدداً والحطبِ حزمًا والرطبةِ جزرًا والحزمُ جمعُ الحزمةِ وهى بالفارسيةِ بند هيزم والجرزُ جمعُ الجرزةِ وهى بالفارسيةِ دسته تره وانما لايجوزُ فى الحطبِ للتفاوتِ حتى اِن بُيِّنَ طولُ ما يُشتَدُّ به الحزمةُ يجوزُ .

﴿ترجمہ﴾

اور طشتری اور قمقمے اور موزے مگر جبکہ معلوم نہ ہو وہ یعنی صفت، نہ کہ ان چیزوں میں جن کی قدر اور صفت معلوم نہ ہو جیسے حیوان اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے بیع سلم حیوان میں اس لیے کہ اس کا علم ہو جائیگا جنس اور نوع اور صفت کو ذکر کرنے کے ساتھ، ہم کہتے ہیں کہ حیوان میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے، اور (جائز نہیں) اس کے اطراف میں جیسے سری پائے، اور اس کے چمڑوں میں گنتی کے لحاظ سے اور لکڑیوں میں گٹھڑیوں کے لحاظ سے اور ترکاریوں میں گڈیوں کے حساب سے، حزم جمع

ہے حزمہ کی اور وہ فارسی میں بند ہیزم ہے اور جرز جمع ہے جرزہ کی اور وہ فارسی میں دستہ ترہ ہے اور جزیں نیست کہ جائز نہیں لکڑیوں میں بیع سلم تفاوت کی وجہ سے حتی کہ اگر بیان کر دیا جائے اس رسی کی لمبائی جس کے ساتھ گٹھڑی کو باندھا جائیگا تو جائز ہے۔

﴿توضیح﴾

(والطست... الخ) طشتری، قمقمے اور موزوں میں بیع سلم جائز ہے۔

(الا اذا... الخ) اگر کوئی چیز ایسی ہو کہ باوجود صفت بیان کرنے کے وہ معلوم نہ ہوسکتی ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہیں جیسے کوئی کہے میں رومی تلوار میں بیع سلم کرتا ہوں تو یہ جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہاں اگرچہ تلوار کی صفت بیان کر دی گئی لیکن پھر بھی جہالت ہے۔

(لا فیما... الخ) ایسی چیز جس کی مقدار اور وصف معلوم نہ ہو اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے جیسے حیوان، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب حیوان کی جنس معلوم ہو اور نوع اور صفت بھی بیان کر دی جائے تو بیع سلم جائز ہو جائیگی اس لیے کہ اس وقت جہالت ختم ہو جائیگی، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان چیزوں کے بیان کے بعد بھی بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے اس لیے یہ بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

(واطرافه... الخ) حیوان کے اطراف مثلاً سری پائے اور چمڑے میں عددا (گنتی کے لحاظ سے) بیع سلم جائز نہیں مثلاً یہ کہے کہ دو ماہ کے بعد مجھے گائے کی بیس سریاں چاہییں۔ اس طرح لکڑیوں کی بیع سلم گٹھڑیوں کے لحاظ سے اور ترکاریوں کی بیع سلم گڈیوں کے لحاظ سے بھی جائز نہیں مثلاً لکڑیوں کی بیس گٹھڑیوں کی بیع سلم کرے یا ترکاریوں کی بیس گڈیوں کی بیع سلم کرے، اس لئے کہ گٹھڑیوں اور گڈیوں کا آپس میں تفاوت پایا جاتا ہے اور معلوم نہیں ہے اس گٹھڑی اور گڈی کا حجم کتنا ہوگا پس نزاع کے واقع ہونے کا خطرہ ہے لہٰذا جائز نہیں ہاں اگر اس رسی کی لمبائی بیان کر دی جائے جس کے ساتھ اس گٹھڑی وغیرہ کو باندھا جائیگا تو پھر یہ بیع سلم جائز ہو جائیگی۔

(جمع... الخ) حزم حزمه کی جمع ہے جس کا معنی ہے گٹھڑی اور جرز جرزۃ کی جمع ہے جس کا معنی گڈی ہے۔

> والجواهرِ والخرزِ وبصاعٍ وذراعٍ معينٍ لم يُدرَ قدرُه وبرِّ قريةٍ وثمرِ نخلةٍ معينينِ وفيما لم يُوجَد من حينِ العقدِ الى حينِ المحلِّ وعند الشافعيؒ يجوزُ اذا كان موجودًا وقتَ المحلِّ للقدرةِ على التسليمِ حالَ وجودِه ولنا قولُه عليه السلام: لا تُسلِموا في الثمارِ حتى يبدوَ صلاحُها ولانه عقدُ المفاليسِ فلا بُد من استمرارِ الوجودِ في مدة الاجلِ ليتَمكّنَ من التحصيلِ ولا في اللحمِ هذا عند ابي حنيفةؒ وقالا يصح ان بُيّنَ جنسُه ونوعُه وسنُّه وصفتُه وموضعُه وقدرُه كشاةٍ خصيٍ وثنيٍ سمينٍ من الجنبِ مائةَ منٍ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں موتیوں اور پرونے کی چیزوں میں اور ایک صاع کے ساتھ اور ایک ذراع کے ساتھ جو معین ہو جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک بستی کی گندم میں اور ایک کھجور کے درخت کے پھل میں جو معین ہوں اور اس چیز میں جو نہ پائی جائے عقد کے وقت سے لیکر مدت سلم کے ختم ہونے تک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ وہ موجود ہوا جل کے ختم ہونے کے وقت بوجہ سپردگی پر قدرت کے پائے جانے کے اس کے وجود کے وقت، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ کا قول ہے کہ تم پھلوں میں بیع سلم نہ کرو حتی کہ ان کی صلاح ظاہر ہو جائے اور اس لیے کہ یہ سلم غریب لوگوں کا عقد ہے پس ضروری ہے مدت اجل میں اس کا **مستمر الوجود** ہونا تا کہ وہ اس کی تحصیل پر قادر ہو سکے۔ اور جائز نہیں سلم گوشت میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ **صحیح** ہے اگر بیان کر دی اس کی جنس، نوع، عمر اور اس کی صفت اور اس کی جگہ اور اس کی مقدار جیسے خصی موٹے دو سال کے بکرے کی پسلی کا سو سیر گوشت۔

﴿توضیح﴾

(والجواهر... الخ) جواہر اور پرونے کی چیزوں میں بیع سلم درست نہیں ہے اس لیے کہ ان میں تفاوت پایا جاتا ہے اس طرح صاع معین اور ذراع معین کے ساتھ بھی بیع سلم درست نہیں ہے جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ مثلاً **رب السلم** کہتا ہے کہ تم مجھے دو ماہ کے بعد ساٹھ صاع گندم دو گے اور زید کے فلاں صاع کے ساتھ کیل کر کے دو گے یا تم مجھے دس ذراع کپڑا دو مہینے کے بعد دو گے اور زید کے فلاں ذراع کے ساتھ مجھے ناپ کر دو گے۔ یہ اس لیے درست نہیں ہے کہ وہ معین ذراع اور معین صاع ہلاک ہو جائے اور چونکہ مقدار معلوم نہیں ہے اس لیے نزاع ہوگا۔

(وبر قرية... الخ) معین بستی کی گندم یا معین درخت کے پھل میں بیع سلم جائز نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے اس معین بستی یا معین درخت پر کوئی آفت آجائے تو مسلم فیہ کہاں سے لائی جائے گی۔

(وفيما... الخ) ایسی چیز میں بیع سلم درست نہیں ہے جو عقد کے وقت سے لیکر مدت اجل کے ختم ہونے تک بازار میں موجود نہ ہو، عقد کے **صحیح** ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ **مسلم فيه مستمر الوجود** ہو یعنی عقد کے وقت سے لیکر اجل تک اس کا بازار میں موجود ہونا لازمی ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر **مسلم فيه مدت اجل** کے ختم ہونے کے وقت موجود ہو تو جائز ہے اگر چہ عقد کے وقت میں اور درمیان مدت میں موجود نہ ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسی چیز میں بیع سلم جائز ہے جس کی سپردگی پر مسلم الیہ قادر ہو جب مسلم فیہ اجل کے اختتام پر موجود ہوگی تو **مسلم اليه** اس کی سپردگی پر قادر ہوگا۔

(ولنا... الخ) احناف کی دو دلیلیں شارح نے ذکر کیں ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: **لا تسلموا في الثمار حتى يبدو صلاحها** کہ تم پھلوں میں بیع سلم نہ کرو تا وقتیکہ ان کی صلاح ظاہر نہ ہو جائے (بدو صلاح کی تحقیق ماقبل میں

گزر چکی ہے)اس سے معلوم ہوتا ہے عقد کے وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری ہے،اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع سلم عام طور پر غریب اور فقیر کیا کرتے ہیں لہٰذا مسلم فیہ کا **مستمر الوجود** ہونا ضروری ہے تا کہ وہ غریب اسکے حاصل کرنے پر قادر ہو سکے۔

(ولافی... الخ) گوشت میں امام صاحب کے نزدیک بیع سلم جائز نہیں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس گوشت کی جنس،نوع،عمر،صفت،جگہ اور مقدار بیان کردی جائے تو جائز ہے مثلاً یہ کہے مجھے خصی موٹے دو سال کے بکرے کی پسلی کا سو سیر گوشت چاہیے۔

وشروطُه بيانُ جنسِه كبرٍّ اوشعيرٍ ونوعِه كسقِيةٍ اونجسيةٍ اى حنطةٍ سقيةٍ اى التى تُسقٰى منسوبةٌ الى السقيِ والنجسيةُ التى لا تُسقٰى منسوبةٌ الى النجسِ وهو الارضُ التى تُسقٰى بماءِ السماءِ سُمِّيَت بذلك لانها منجوسةُ الحظِّ من الماءِ وصفتِه كجيدٍ اوردىٍ وقدرِه معلوما نحو كذا كيلا لا ينقبضُ ولاينبسطُ فلا يُجعَلُ الزنبيلُ كيلا او وزنا واجلِه معلومًا هذا عندنا واما عند الشافعىؒ يجوز السلمُ فى الحالِ واقلُّه شهرٌ فى الاصحّ انما قال فى الاصحّ فانه قد قيل اقلُّه ثلاثةُ ايامٍ وقيلَ اكثرُ من نصفِ يومٍ .

﴿ترجمه﴾

اور بیع سلم کی شروط اس مسلم فیہ کی جنس کو بیان کرنا ہے جیسے گندم اور جو اور اس کی نوع کو جیسے نہری پانی سے سیراب کی ہوئی اور بارانی پانی سے سیراب کی ہوئی،یعنی ایسی گندم جو سقیہ ہو یعنی جو منسوب ہو سقی(نہری سے سیراب ہونے)کی طرف اور نجسیہ وہ ہے جو سیراب نہ کی جاتی ہو،یہ منسوب ہے نجس کی طرف جو کہ وہ زمین ہوتی ہے جو سیراب کی جاتی ہو آسمانی پانی سے،اس کا نام نجسیہ رکھا جاتا ہے اس لیے کہ اس کو ناقص کیا گیا ہوتا ہے پانی سے اور اس کی صفت کو بیان کرنا جیسے عمدہ اور ردی اور اس کی قدر درآں حالیکہ معلوم ہو جیسے اتنے کیل،جو نہ کم ہوتی ہو اور نہ زیادہ ہوتی ہو پس زنبیل کو کیل نہیں بنایا جائیگا یا اتنے وزن،اور اس کی اجل درآں حالیکہ معلوم ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک سلم فی الحال جائز ہے اور اس کی کم سے کم مدت ایک مہینہ ہے اصح قول کے مطابق،جزیں نیست کہ مصنف نے **فی الاصح** کہا اس لیے کہ تحقیق بعض نے کہا کہ اس کی کم سے کم مدت تین دن ہیں اور بعض نے کہا کہ نصف یوم سے زائد ہے۔

﴿توضیح﴾

(وشروطه...الخ) یہاں سے بیع سلم کی شرائط کو بیان کرتے ہیں،ایک شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی جنس کو بیان کیا جائے کہ مثلاً وہ گندم ہے یا جو ہے،اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی نوع کو بیان کیا جائے کہ وہ گندم نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو یا بارانی پانی سے،سقیہ اس گندم کو کہتے ہیں جو نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو مراد یہ ہے کہ وہ بارانی پانی سے سیراب نہ ہوئی ہو،**سقیہ** **سقی** کی طرف منسوب ہے بمعنی سیراب کرنا،اور نجسیہ اس گندم یا غلہ کو کہتے ہیں جس کو آسمانی پانی سے سیراب کیا

گیا ہو، یہ نجس کی طرف منسوب ہے اور نجس کا معنی نقصان ہے، مراد وہ زمین ہے جو آسمانی پانی سے سیراب ہوتی ہو اس کو نجسیہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا حصہ بھی زمینی پانی سے ناقص کیا گیا ہوتا ہے اور اس کو آسمانی پانی سے سیراب کیا گیا ہوتا ہے، تیسری شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی صفت بیان کی گئی ہو کہ وہ جید ہے یا ردی ہے اور چوتھی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی مقدار معلوم ہو کہ وہ اتنے کیل ہو گی یا اس کا اتنا وزن ہوگا۔ لیکن کیل کے لیے ایسا ظرف اختیار کیا جائیگا جو تنگ اور کشادہ نہ ہوتا ہو، لہٰذا زنبیل کو کیل کے لیے پیمانہ نہیں بنایا جائیگا، ارر پانچویں شرط یہ ہے کہ اجل معلوم ہو کہ کب مسلم الیہ مسلم فیہ سپرد کریگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سلم فی الحال بھی جائز ہے، سلم فی الحال کا مطلب یہ ہے کہ اجل کا تذکرہ نہ کیا جائے، مثلاً یہ کہے: اسلمت کرا بعشرة دراهم، اور اجل کا ذکر نہ کرے۔ ہم کہتے ہیں کہ اجل ضروری ہے اس لیے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع سلم جائز ہی نہ ہو کیونکہ یہ بیع مالیس عنده (ایسی چیز کی بیع جو بائع کے پاس نہیں ہے) ہے اور ایسی بیع جائز نہیں ہوتی لیکن حدیث میں بیع سلم کا جواز موجود ہے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: من سلف فی شئ فلیسف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم کہ جس نے کسی شے میں بیع سلم کی تو اسے چاہیے کہ کیل معلوم اور وزن معلوم میں اجل معلوم تک سلم کرے، اسی حدیث میں اجل کا بھی ذکر ہے لہٰذا اجل ضروری ہوگی۔

(واقله... الخ) بیع سلم میں اجل کی کم سے کم مدت اصح قول کے مطابق ایک مہینہ ہے بعض کہتے ہیں تین دن ہے اور بعض کہتے ہیں نصف یوم سے زائد ہے۔

وقدرِ راسِ المالِ فی الکیلیِّ والوزنیِّ والعددیِ فان العقدَ فیها یتعلق بُالمقدارِ فلا بدمن بیانِ مقدارِہ وھذا عند ابی حنیفةؒ وعندھما اذا کان راسُ المالِ معیَّناً لا یحتاجُ الی بیانِ مقدارِہ لان المقصودَ یحصلُ بالاشارةِ کما فی الثمنِ والاجرةِ ولابی حنیفةؒ انه ربما یکونُ بعضُ راسِ المالِ زیوفًا ولا یُستبدلُ فی المجلسِ فلو لم یُعلَم قدرُہ لا یُدرٰی کم بَقِیَ وربما لا یقدِرُ علی تحصیلِ المسلمِ فیه فیحتاجُ الی ردِّ راسِ المالِ فیجبُ اَن یکُونُ معلومًا بخلافِ ما اذا کان راسُ المالِ ثوبًا معیّنًا فان العقدَ لا یتعلقُ بمقدارِہ فلا یجبُ بیانِ قدر راسِ المالِ . ثم فرَّعَ علی ھذہ المسئلةِ مسئلتینِ فقال فلم یَجُز فی جنسینِ بلا بیانِ راسِ مالِ کل واحدٍ منھما ولا بنقدینِ بلا بیانِ حصةِ کلٍ منھما من المسلمِ فیه.

﴿ترجمہ﴾

اور راس المال کی مقدار (کا بیان شرط ہے) کیلی اور وزنی اور عددی میں اس لیے کہ عقد ان میں مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے پس ضروری ہے اس کی مقدار کو بیان کرنا اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگر راس

المال معین ہوتو ضرورت نہیں ہے اس کی مقدار کو بیان کرنے کی اس لیے کہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے اشارے کے ساتھ جیسا کہ ثمن اور اجرت میں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات بعض راس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس میں تبدیل نہیں کیا جاتا پس اگر اس کی مقدار معلوم نہ ہوتو معلوم نہ ہوگا کہ کتنی مقدار باقی ہے اور بسا اوقات وہ (مسلم الیہ) قادر نہیں ہوتا مسلم فیہ کی تحصیل پر پس محتاج ہوتا ہے راس المال واپس کرنے کی طرف لہٰذا واجب ہے کہ وہ معلوم ہو بخلاف اس صورت کہ راس المال معین کپڑا ہو اس لیے کہ عقد اس کی مقدار کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا پس واجب نہ ہوگا راس المال کی مقدار کو بیان کرنا، پھر مصنف نے اس مسئلہ پر دو مسئلوں کو متفرع کیا پس کہا پس جائز نہیں دو جنسوں میں بغیر ان دونوں میں سے ہر ایک کے راس المال کو بیان کیے اور نہ ہی دو نقدوں کے ساتھ بغیر ان دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ بیان کرنے کے مسلم فیہ سے۔

﴿توضیح﴾

(وقدر... الخ) چھٹی شرط یہ ہے کہ اگر راس المال کیلی، وزنی یا عددی ہے تو اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے کہ راس المال مثلاً دس درہم یا پچاس درہم ہے۔ راس المال کی مقدار کا معلوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ جب راس المال کیلی یا وزنی یا عددی شے ہو تو عقد کا تعلق راس المال کی مقدار کے ساتھ ہوگا اور جب عقد کا تعلق مقدار کے ساتھ ہو تو اس مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر راس المال معین ہو تو اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ جب راس المال معین ہوگا تو اس کی طرف اشارہ کیا جا سکے گا اور مقصود اشارے سے حاصل ہو جاتا ہے صاحبین دو چیزوں پر قیاس کرتے ہیں اور وہ دو چیزیں ثمن اور اجرت ہیں کہ اگر بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت متعین ہو تو ان کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہوتا لہٰذا بیع سلم میں اگر راس المال معین ہو تو اس کی مقدار کا معلوم ہونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

(ولابی حنیفةؒ... الخ) یہاں سے امام صاحب کی دو دلیلوں کو ذکر کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات کچھ راس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس عقد میں اس کی تبدیلی نہیں ہو پاتی اگر راس المال کی مقدار معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ مشتری رب السلم کے ذمے کتنا راس المال ابھی باقی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات مسلم الیہ مسلم فیہ کی تحصیل پر قادر نہیں ہوتا لہٰذا ضرورت ہوتی ہے کہ وہ بیع سلم کو فسخ کرکے رب السلم کو اس کا راس المال واپس لوٹا دے، ظاہر ہے وہ راس المال اس وقت واپس لوٹا سکے گا جب اس کی مقدار معلوم ہوگی لہٰذا راس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

(بخلاف... الخ) یہاں سے فی الکیل والوزنی والعددی کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر راس المال کیلی ہو نہ وزنی ہو اور نہ عددی ہو مثلاً راس المال ایک معین کپڑا ہو تو اس وقت اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں عقد کا تعلق مقدار کے ساتھ نہ ہوگا بلکہ اس کپڑے کی صورت و تشخص کے ساتھ عقد متعلق ہوگا۔

(ثم فرع ...الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ چونکہ راس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر مسلم فیہ دو جنسیں ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے راس المال کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کسی نے ایک کر گندم اور ایک کر جو میں بیس درہم کے مقابلے میں بیع سلم کی تو یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ دس درہم مثلاً گندم کے مقابلے میں ہیں اور باقی دس جو کے مقابلے میں ہیں، اسی طرح اگر راس المال نقدین (دراہم اور دنانیر) ہوں تو ان میں سے ہر ایک کا مسلم فیہ کے مقابلے میں جتنا حصہ ہے اس کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کسی نے ایک کر گندم میں ایک دینار اور دس درہم کے بدلے بیع سلم کی تو یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ ایک دینار نصف کر کے بدلے میں ہے اور دس درہم باقی نصف کے بدلے میں ہیں۔

ومكانِ ايفاءِ مسلمٍ فيه ان كان لحمِله مونةٌ ومثلُه الثمنُ والاجرةُ والقسمةُ اى اذا كان المسلمُ فيه شيئاً لحملِه مونةٌ يجبُ بيانُ مكانُ ايفاءِ ه عند ابى حنيفةؒ وعندهما يُوفيه فى مكانِ العقدِ وعلى هذا الخلافِ الثمنُ والاجرةُ اذا كان لحملهما مئونةٌ والقسمةُ اى اذا اقتسما الدارَ وجَعلا مع نصيبِ احدهما شيئاً لحمله مئونةٌ . وما لا حملَ له يُوفيه حيثُ شاءَ هو الاصحُ وفى روايةِ الجامعِ الصغيرِ يوفيه فى مكانِ العقدِ

﴿ترجمہ﴾

اور (شرط ہے) مسلم فیہ کی سپردگی کا مکان بیان کرنا اگر اس کے اٹھانے میں کوئی مشقت ہو اور اس کی مثل ہیں ثمن اور اجرت اور قسمت یعنی اگر مسلم فیہ ایسی شے ہو جس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو واجب ہے اس کی سپردگی کا مکان بیان کرنا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک اسے حوالے کردے مکان عقد میں اور اسی اختلاف پر ہیں ثمن اور اجرت جبکہ ان کے اٹھانے میں مشقت ہو اور قسمت، یعنی جب دار تقسیم کریں اور ان میں ایک کے حصے میں کوئی ایسی چیز مقرر کردیں جس کے اٹھانے میں مشقت ہو، اور جس کے اٹھانے میں مشقت نہ ہو تو اسے سپرد کردے جہاں چاہے، یہی اصح ہے اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ اسے حوالے کردے مکان عقد میں۔

﴿توضیح﴾

(ومکان... الخ) ساتویں شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ اگر ایسی چیز ہو جس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو ضروری ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ اس کو کہاں سپرد کیا جائیگا۔ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ کو اس مکان میں سپرد کیا جائیگا جہاں یہ عقد ہوا ہے۔ اسی اختلاف پر ثمن، اجرت اور قسمت کا اختلاف ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں ثمن اور اجارے میں اجرت ایسی چیز ہو جس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو بیع اور اجارے کے عقد میں یہ بیان کرنا ضروری ہوگا کہ کہاں ثمن اور اجرت ادا کیے جائیں گے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ثمن اور اجرت کی ادائیگی اس مکان میں ہوگی جہاں عقد ہوا ہے، اسی طرح قسمت ہے، کہ دو آدمیوں نے آپس میں گھر تقسیم کیا اور ان میں ایک آدمی کو گھر کا زیادہ حصہ ملا اور اس زیادتی کے

بدلے اس پر ایسی چیز لازم کردی گئی جس کے اٹھانے میں مشقت ہے مثلاً ایک کر گندم تو امام صاحب کے نزدیک اس مکان کو بیان کرنا ضروری ہے جہاں وہ آدمی اس چیز کو سپرد کریگا اور صاحبین کے نزدیک اس کی سپردگی اس مکان میں ہوگی جہاں تقسیم ہوئی ہے۔

(وما لا حمل... الخ) ایسی مسلم فیہ جس کے اٹھانے میں مشقت نہ ہو جیسے زعفران، اس کی سپردگی مسلم الیہ جہاں چاہے کرے اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ اس کو اس مکان میں سپرد کرے جہاں عقد سلم ہوا تھا۔

ثم لما فرغ من بيانِ شروطِ صحةِ السلمِ ذكرَ شرطَ بقاءِ ه فقال وقبضُ راسِ المالِ قبلَ الافتراقِ شرطُ بقاءِ ه فلو اَسلَم مائةً نقداً ومائةً دينًا على المسلمِ اليه فى كرِّ برٍ بطلَ السلمُ فى حصةِ الدينِ فقط. اى لا يشيعُ الفسادُ لان العقدَ صحيحٌ وهذ الشرطَ شرطُ البقاءِ فيكونُ ضعيفًا ثم من تفاريعِ قبضِ راسِ المالِ ان السلمَ لا يجوزُ مع خيارِ الشرطِ وخيارِ الرويةِ لانهما يمنعانِ تمامَ التسليمِ بخلافِ خيارِ العيبِ فانه لا يمنعُ تمامَه فلو اُسقِط خيارُ الشرطِ قبل الافتراقِ صحَّ خلافًا لزفرؒ.

﴿ترجمه﴾

پھر جب مصنف فارغ ہوئے سلم کے صحیح ہونے کی شرائط سے ذکر کیا اسکی بقاء کی شرط کو پس کہا اور راس المال پر قبضہ جدا ہونے سے پہلے شرط ہے اس کی بقاء کی پس اگر بیع سلم کی ایک سو نقد اور ایک سو ادھار کی جو ذمے ہے مسلم الیہ کے ایک کر گندم میں تو بیع سلم باطل ہو جائیگی دین کے حصے میں فقط، یعنی فساد شائع نہ ہوگا اس لیے کہ عقد صحیح ہے اور یہ شرط بقاء کی شرط ہے پس ضعیف ہوگی پھر راس المال پر قبضہ کی تفریعوں میں سے ہے یہ بات کہ بیع سلم جائز نہیں ہوتی خیار شرط اور خیار رویت کے ساتھ اس لیے کہ یہ دونوں مانع ہوتے ہیں سپردگی کے تام ہونے سے بخلاف خیار عیب کے اس لیے کہ یہ مانع نہیں ہوتا اس کے تام ہونے سے پس اگر خیار شرط کو ساقط کر دیا جدا ہونے سے پہلے تو صحیح ہے بخلاف امام زفرؒ کے۔

﴿توضیح﴾

(ثم لما... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ جب مصنفؒ صحت سلم کی شرائط سے فارغ ہوئے تو اب بقاء سلم کی شرط کو بیان کرتے ہیں وہ شرط یہ ہے کہ افتراق سے پہلے راس المال پر قبضہ ہو یعنی متعاقدین کے آپس میں جدا ہونے سے پہلے ضروری ہے کہ مسلم الیہ راس المال پر قبضہ کرلے لہٰذا اگر کسی نے ایک کر گندم کی بیع سلم دو سو کے عوض کرلی اس حال میں کہ ان دو سو میں ایک سو تو رب السلم نقد ادا کر رہا ہے اور ایک سو وہ ہے جو مسلم الیہ پر رب السلم کا دین ہے، تو دین کے حصہ میں یہ بیع سلم باطل ہو جائیگی اور نقد کے حصہ میں جائز ہو جائیگی لہٰذا مسلم الیہ پر نصف کر گندم ایک سو نقد کے عوض لازم ہوگی۔

(ای اذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے جب دین کے حصے میں بیع سلم باطل ہے تو چاہیے کہ نقد کے حصے میں بھی باطل ہو اس لیے کہ عقد تو ایک ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ نقد کے حصے میں یہ بیع اس لیے باطل نہ ہوگی کہ فساد یہاں متعدی نہیں ہے اس لیے کہ یہ عقد صحیح ہے اور جو کہا گیا کہ افتراق سے پہلے راس المال پر قبضہ شرط ہے، یہ بقاء سلم کی شرط ہے، صحت سلم کی شرط نہیں ہے، لہٰذا یہ شرط ضعیف ہے اور یہ شرط ضعیف چونکہ فقط دین کے حصے میں نہیں پائی جاتی اس لیے فساد بھی فقط دین کے حصے میں ہوگا۔

(ثم من... الخ) یہاں سے اس بات پر دو تفریعیں بیان کرتے ہیں کہ راس المال پر قبضہ متعاقدین کے ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے ضروری ہے حاصل یہ ہے کہ چونکہ راس المال پر افتراق سے پہلے قبضہ ضروری ہے اس لیے کہ اگر کسی نے بیع سلم خیار شرط کے ساتھ یا خیار رویت کے ساتھ کی تو یہ جائز نہیں اگر چہ مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ بھی کرلیا ہو اس لیے کہ خیار شرط اور خیار رویت عقد کے تام ہونے سے مانع ہیں اور عقد چونکہ قبضہ سے تام ہوتا ہے لہٰذا خیار شرط اور خیار رویت گویا راس المال پر قبضہ سے مانع ہیں گویا راس المال پر قبضہ ہی نہیں ہوا اس لیے ایسی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ البتہ رب السلم کو مسلم فیہ میں خیار عیب حاصل ہے اور اس خیار عیب کے باوجود یہ بیع سلم جائز ہوگی جبکہ مسلم الیہ نے راس المال پر قبضہ کرلیا ہو اس لیے کہ خیار عیب تمام تسلیم یعنی راس المال پر قبضہ کے تام ہونے سے مانع نہیں ہے۔

(فلو اسقط... الخ) اگر بیع سلم خیار شرط کے ساتھ کی گئی اور پھر متعاقدین کے ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے اس خیار شرط کو ساقط کر دیا گیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد سلم جائز ہو جائیگا اور امام زفرؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا۔

ولم یجزِ التصرفُ فی راسِ المالِ والمسلمِ فیه کالشرکةِ والتولیةِ قبلَ قبضِه صورةُ الشرکةِ ان یقولُ ربُّ السلمِ لآخرَ اعطِنی نصفَ راسِ المالِ لیکونَ نصفُ المسلمِ فیه لکَ وصورةُ التولیةِ ان یقولَ اعطِنی ما اعطیتُ المسلمَ الیه حتی یکونَ المسلمُ فیه لکَ ومن صورةِ التصرفِ فی راسِ المالِ ان یُعطِیَ بدلَ راسِ المالِ شیئاً آخرَ ومن صورةِ التصرفِ فی المسلمِ فیه ان یُعطِیَ بدلَه شیئاً آخرَ . ولا شراءُ شیٔ من المسلمِ الیه براسِ المالِ بعدَ الاقالةِ حتی یقبضَه قال النبیُّ ﷺ لا تاخذ الا سلمَک اوراسَ مالِک ای لاتاخُذ الا المسلمَ فیه علی تقدیرِ المُضیِّ علی العقدِ اوراسَ مالِک علی تقدیرِ اقالةِ العقدِ .

﴿ترجمه﴾

اور جائز نہیں تصرف کرنا راس المال میں اور مسلم فیہ میں جیسے شرکت اور تولیہ اس پر قبضہ کرنے سے پہلے، شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم دوسرے کو کہے کہ مجھے آدھا راس المال دے دو تا کہ آدھی مسلم فیہ تمہاری ہو جائے اور تولیہ کی

صورت یہ ہے کہ (رب السلم) یوں کہے تم مجھے اتنے پیسے دے دو جو میں نے مسلم الیہ کو دیے ہیں تا کہ مسلم فیہ تمہاری ہو جائے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مسلم الیہ اس کے بدلے میں دوسری شے دے دے۔اور جائز نہیں مسلم الیہ سے کوئی شے خریدنا راس المال کے بدلے میں اقالہ کے بعد تاوقتیکہ اس راس المال پر قبضہ کر لے، نبی ﷺ نے فرمایا کہ تو نہ لے مگر اپنی مسلم فیہ یا اپنا راس المال یعنی نہ لے مگر مسلم فیہ عقد پر جاری ہونے کی تقدیر پر اور اپنا راس المال عقد کے اقالے کی تقدیر پر۔

﴿توضیح﴾

(ولم یجز... الخ) راس المال اور مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے جیسے شرکت اور تولیہ۔

(صورة... الخ) مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے اس میں شرکت کے ساتھ تصرف کیا جائے شارح یہاں سے اس کی صورت بیان کرتے ہیں کہ رب السلم نے ابھی تک مسلم فیہ پر قبضہ نہیں کیا اور وہ دوسرے کو کہتا ہے کہ تم مجھے نصف راس المال دے دو تا کہ نصف مسلم فیہ تمہاری ہو جائے اور ہم اس میں شریک ہو جائیں۔

(وصورة... الخ) یہاں سے شارح تولیہ کے ساتھ تصرف کی صورت کو بیان کرتے ہیں جبکہ مسلم فیہ پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا نہ ہو کہ رب السلم نے ابھی تک مسلم فیہ پر قبضہ نہیں کیا اور دوسرے کو کہا کہ جتنے پیسے میں نے مسلم الیہ کو دیے ہیں تم مجھے اتنے پیسے دے دو تا کہ مسلم فیہ تمہاری ہو جائے۔

(ومن... الخ) یہاں سے راس المال میں قبضہ سے پہلے تصرف کی صورت بیان کرتے ہیں کہ رب السلم مسلم الیہ کو راس المال کے بدلے کوئی اور چیز دیدے۔

(ومن... الخ) یہاں سے مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف کی ایک اور صورت کو بیان کرتے ہیں کہ مسلم الیہ رب السلم کو مسلم فیہ کے بدلے کوئی اور شے دے دے۔

(ولا شراء... الخ) اگر عقد سلم کا اقالہ ہو گیا اور رب السلم نے ابھی تک راس المال پر قبضہ نہیں کیا اسوقت وہ مسلم الیہ سے راس المال کے بدلے کوئی شے خریدتا ہے تو یہ ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا تاخذ الا سلمک او راس المالک یعنی تو نہ لے مگر اپنی مسلم فیہ یا اپنا راس المال، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقد جاری رکھنا ہے تو مسلم فیہ لے لو اور اگر عقد کا اقالہ کرنا ہے تو اپنا راس المال لے لو۔

ولوشَری کرًّا وامر ربَّ السلمِ بقبضِه قضاءً لم یصحَّ لانه اجتمعَ صفقتانِ السلمُ وهذا الشراءُ فلا بدمن ان یَجریَ فیه الکیلانِ ولو اَمر مُقرِضَه به صح ای لو استقرضَ برًّا فاشتری من آخرَ بُرًّا فامرَ المُقرِضَ بقبضِ بُرّه منه قضاءً لقرضِه صح لان القرضَ عاریةٌ فکانَّه یقبضُ عینَ حقِّه یرُدُ علیه ان ما یقبضُه فی السلمِ ایضًا عینُ حقِّه لئلّا یلزمَ الاستبدالُ فاجابَ فی الهدایةِ بان ما یقبضُه فی السلمِ غیرُ حقِّه لان الدینَ غیرُ العینِ فالشرعُ وإن جَعلَه عینَه ضرورةً لئلّا یکونَ استبدالًا لکن لا یکونُ عینَه فی

جميعِ الاحكامِ ففي وجوبِ الكيلِ لايكونُ عينَه فيكونُ قابضًا هذ العينَ عوضاً عن الدينِ الذي له على المسلمِ اليه .

﴿ترجمہ﴾

اوراگرایک کرّ خریدااور رب السلم کوامرکیااس پرقبضہ کرنے کا قضاء کےطور پرتو صحیح نہیں اس لیے کہ دو سودے جمع ہوگئے، بیع سلم اور یہ شراء، پس ضروری ہے کہ اس میں دوکیل جاری ہوں اوراگرامرکیااپنے قرض دینے والے کو اس کا توصحیح ہے یعنی اگرگندم قرض کےطور پرلی پس دوسرے سے گندم خریدلی پھرقرض خواہ کوامرکیااس بائع سے اس کی گندم پرقبضہ کرنے کااس کےقرض کی ادائیگی کےطور پرتوصحیح ہے اس لیے کہ قرض عاریت ہوتا ہے پس گویاوہ قبضہ کررہا ہے اپنے عین حق پر۔اس پرسوال وارد ہوتا ہے کہ وہ چیزجس پر یہ بیع سلم میں قبضہ کرتا ہے وہ بھی اس کے حق کا عین ہے تاکہ استبدال لازم نہ آئے؟ توہدایہ میں اس کا (صاحب ہدایہ نے) جواب دیا کہ وہ چیزجس پروہ بیع سلم میں قبضہ کرتا ہے اسکےحق کا غیرہےاس لیے کہ دین عین کاغیرہوتا ہے پس شرع نے اگرچہ اس کواس کاعین قراردیا ہےضرورت کی بناء پرتاکہ استبدال لازم نہ آئےلیکن یہ اس کاعین نہیں ہوگا جمیع احکام میں پس کیل کےوجوب میں وہ اس کا عین نہ ہوگا پس یہ قابض ہوگا اس عین پراس دین کےعوض کےطور پرجوکہ اس کے لیے مسلم الیہ کے ذمے ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولوشری... الخ) اگر مسلم الیہ نے ایک کرّ گندم خریدی اور رب السلم کوامرکیا کہ تم جاکراس گندم پراپنے لیے قضاءً قبضہ کرلویعنی تم جاکراس پربطورمسلم فیہ کےقبضہ کرلوتو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ یہاں دوعقد ہیں ایک عقد ہے مسلم الیہ اوراس آدمی کے درمیان جس سے مسلم الیہ نے گندم خریدی ہے اوردوسرا رب السلم اور مسلم الیہ کے درمیان ہے، جب دوعقد ہیں تو دوکیل ضروری ہیں اورصورت مذکورہ میں دوکیل نہیں پائے گئے اس لیے یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

(ولو امر... الخ) اگرکسی نے ایک کرگندم بطورقرض لی اس کے بعداس قرض لینے والے نے ایک کر گندم خریدی اورمقرض (قرض خواہ) کوکہاتم جاکراس بائع سے گندم پرقبضہ کرلوتاکہ تمہاراقرضہ اداہوجائے تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ قرض عاریت ہےاورعاریت میں شے کے عین کوواپس کیاجاتا ہے یعنی وہی چیزواپس کی جاتی ہے جس کوبطورعاریت کےلیاہوتا ہے لہٰذا جس گندم پرمقرض قبضہ کریگا گویاوہ اس کاعین حق ہے پس یہاں دوعقد نہیں ہیں لہٰذادوکیلوں کا جاری ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

(یردعلیہ... الخ) یہاں سے ایک سوال کونقل کرکے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ بیع سلم میں رب السلم اپنے عین حق پرقبضہ کرتا ہے جس طرح مقرض قرض میں اپنے عین حق پرقبضہ کرتا ہے توپچھلے مسئلے میں بھی دو

کیل جاری نہ ہونے چاہییں اور وہ صورت درست ہونی چاہیے؟ باقی رہی یہ بات کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ رب السلم عین حق پر قبضہ کرتا ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ رب السلم غیر حق پر قبضہ کرتا ہے تو مسلم فیہ کا استبدال لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

(فاجاب... الخ) یہاں سے سوال مذکور کا جواب ہے کہ بیع سلم میں رب السلم اپنے عین حق پر قبضہ نہیں کرتا لہذا اس مسئلے میں دو صفقے ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ سلم میں رب السلم اپنے عین حق پر قبضہ نہیں کرتا تو وہ دلیل یہ ہے کہ رب السلم کا حق دین میں بنتا ہے اور جس چیز پر وہ قبضہ کر رہا ہوتا ہے وہ عین ہوتا ہے نہ کہ دین۔ باقی رہا یہ سوال کہ اس صورت میں تو مسلم فیہ کا استبدال لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرع نے اسکو ضرورۃ کیوجہ سے عین قرار دیا ہے تاکہ استبدال لازم نہ آئے لیکن جمیع احکام میں یہ عین حق نہیں ہے پس کیل کے واجب ہونے کے لحاظ سے یہ غیر حق ہوگا عین نہ ہوگا۔ لہذا رب السلم درحقیقت عین پر اس دین کے عوض قابض ہوگا جو کہ رب السلم کے لیے مسلم الیہ کے ذمہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں مسلم فیہ کا اعتبار اور کیل کے واجب ہونے کا اعتبار، مسلم فیہ کے اعتبار سے رب السلم عین پر قابض ہوتا ہے اور وجوب کیل کے اعتبار سے غیر پر قابض ہوتا ہے۔

وكذا لو امَر ربَّ السلم بقبضِه له ثم لنفسِه فاكتالَه له ثم لنفسِه قوله وكذا اى يصحُّ فى هذه الصورةِ كما يصحُّ فى الصورةِ الاولى وهى ما اذا اشترى المسلمُ اليه كرًّا وامر ربِ السلمِ بان يقبضَه لاجلِ المسلمِ اليه او لاً ثم لنفسِه فاكتالَه للمسلمُ اليه ثم اكتالَه لنفسِه يصحُّ وانما يصحُّ لانه قد جرى فيه الكيلان .

﴿ترجمہ﴾

اور اسی طرح حال ہے اگر اس مسلم الیہ نے رب السلم کو امر کیا اس پر قبضہ کرنے کا اس (مسلم الیہ) کے لیے پھر اپنے لیے پس اس نے کیل کر لیا اس کے لیے پھر اپنے لیے، مصنف کا قول وکذا، یعنی صحیح ہے اس صورت میں جس طرح کہ صحیح ہے پہلی صورت میں اور وہ یہ ہے کہ مسلم الیہ نے ایک کر خریدا اور رب السلم کو امر کیا اس بات کا کہ وہ اس پر قبضہ کرے مسلم الیہ کے لیے اولاً پھر اپنے لیے پس اس نے کیل کر لیا مسلم الیہ کے لیے پھر اس کو کیل کیا اپنے لیے تو صحیح ہے اور جز ایں نیست کہ صحیح ہے اس لیے کہ تحقیق جاری ہو چکے ہیں اس میں دو کیل۔

﴿توضیح﴾

(وکذا... الخ) اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قرض والا مسئلہ صحیح ہے اس طرح یہ بھی صحیح ہے کہ مسلم الیہ نے ایک کر گندم خریدی پھر رب السلم کو امر کیا کہ جا کر اس پر پہلے مسلم الیہ کے لیے قبضہ کرے پھر اپنے لیے

قبضہ کرے، رب السلم نے جا کر اس کو پہلے مسلم الیہ کے لیے کیل کیا پھر اپنے لیے کیل کیا تو جائز ہے اس لیے کہ اس میں دو کیل جاری ہو گئے۔

(وھی ما... الخ) اس سے مراد صورت اولی نہیں جیسا کہ متبادر ہے، بلکہ اس سے مراد ھذہ الصورۃ ہے جو شارح کے قول یصح فی ھذہ الصورۃ میں واقع ہے۔

ولو كالَ المسلمُ اليه فى ظرفِ ربِّ السلمِ بامرِه بغيبتِه او كالَ البائعُ فى ظرفِه اوفى طرفِ بيتِه بامرِ المشترى لم يكن قبضاً لان فى السلمِ لم يصحَّ امرُ ربِّ السلمِ بالكيلِ لان حقَّه فى الدينِ لافى العينِ فامرُ ه لَم يُصادِف مِلكَه فالمسلمُ اليه جَعَلَ مِلكَه فى ظرفٍ استعارَه من ربِّ السلمِ وفى البيعِ لم يصحَّ امرُ المشترى لانه استعارَ الظرفَ من البائعِ ولم يقبِضه فيكونُ فى يدِ البائعِ فكذا الحنطةُ التى فيه وانما قال بغيبتِه حتى لو كان حاضراً يكونُ قبضًا لان فعلَه ينتقِلُ اليه .بخلافِ كيلِه فى ظرفِ المشترى بامرِه اى اذا اشترى حنطةً معينةً فامرَ المشترى البائعَ ان يَكيلَه فى ظرفِ المشترى بغيبتِه ففعلَ يصيرُ قابضاً لانه مَلَكَ العينَ بالشراءِ فامرُه صادفَ مِلكَه .

﴿ترجمه﴾

اور اگر مسلم الیہ نے کیل کر لیا رب السلم کے ظرف میں اس کے امر کے ساتھ اس کی عدم موجودگی میں یا بائع نے کیل کر لیا اپنے ظرف میں اور اپنے کمرے کی ایک کونے میں مشتری کے امر کے ساتھ تو یہ قبضہ نہیں ہوگا اس لیے کہ بیع سلم میں صحیح نہیں رب السلم کا امر کرنا کیل کا، اس لیے کہ اس کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں پس اس کا امر واقع نہیں ہوا اپنی ملک پر پس مسلم الیہ نے ڈال دی اپنی ملک ایسے ظرف میں جو اس نے بطور عاریت کے لیا ہے رب السلم سے اور بیع میں مشتری کا امر صحیح نہیں اس لیے کہ اس نے ظرف بطور عاریت کے لیا ہے بائع سے اور اس پر قبضہ نہیں کیا پس وہ ظرف بائع کے قبضہ میں ہے تو اسی طرح وہ گندم بھی (بائع کے قبضہ میں ہوگی) جو اس ظرف میں ہے۔ اور مصنف نے جزیں نیست کہ کہا بغیبته، حتی کہ اگر وہ حاضر ہو تو یہ قبضہ ہوگا اس لیے کہ اس مامور کا فعل اس کی طرف منتقل ہو جائیگا، بخلاف اس کے کیل کرنے کے مشتری کے ظرف میں اس کے امر کے ساتھ یعنی اگر معین گندم خریدی پس مشتری نے بائع کو امر کیا کہ وہ اس کو کیل کرے مشتری کے ظرف میں اس کی عدم موجودگی میں پس اس نے ایسا کر لیا تو مشتری قابض ہو جائیگا اس لیے کہ وہ مشتری عین کا مالک ہو گیا تھا شراء کی وجہ سے پس اس کا امر اپنی ملک پر واقع ہوا۔

﴿توضیح﴾

(ولو کال... الخ) اگر رب السلم نے مسلم الیہ کو امر کیا کہ تم میرے برتن ظرف میں مسلم فیہ کو کیل کرو پھر

مسلم الیہ نے رب السلم کی عدم موجودگی میں کیل کرلیا تو یہ رب السلم کی طرف سے قبضہ متصور نہ ہوگا، اسی طرح اگر مشتری نے مثلاً گندم عام بیع کے ساتھ خریدی اور پھر بائع نے اس گندم کو اپنے ظرف میں کیل کرلیا تو یہ بھی مشتری کی طرف سے قبضہ نہ ہوگا اور اسی طرح اگر مشتری نے امر کیا کہ اس گندم کو کیل کرلو پھر بائع نے اس گندم کو اپنے مکان کے کونے میں مشتری کی عدم موجودگی میں اس کو کیل کرلیا تو یہ بھی مشتری کی طرف سے قبضہ متصور نہ ہوگا۔

(لان... الخ) یہ پہلے مسئلے کی دلیل ہے کہ پہلی صورت میں جب رب السلم نے مسلم الیہ کو امر کیا کہ میرے برتن میں مسلم فیہ کیل کردو تو یہ امر کرنا صحیح نہیں تھا اس لیے کہ رب السلم کا حق دین میں بنتا ہے جبکہ مسلم الیہ جس کو کیل کریگا وہ عین ہوگا، لہٰذا رب السلم نے گویا اپنی ملک کو کیل کرنے کا امر نہیں کیا، لہٰذا ہم یوں سمجھیں گے کہ مسلم الیہ نے اپنی ہی ملک کو اس ظرف میں ڈالا ہے جس ظرف کو اس نے رب السلم سے بطور عاریت کے لیا ہے۔

(وفی البیع... الخ) یہاں سے دوسرے مسئلے کی دلیل ہے کہ بیع والے مسئلے میں مشتری کا یہ کہنا کہ تم اپنے ظرف میں اس مبیع کو کیل کرو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے جب کہا کہ اپنے ظرف میں کیل کرو تو گویا اس نے بائع کا ظرف بطور عاریت کے لیا اور عاریت پر لینے کے بعد اس نے ابھی تک اس ظرف پر قبضہ نہیں کیا، لہٰذا ظرف بائع کے قبضہ میں رہا جب ظرف بائع کے قبضہ میں ہے تو وہ گندم بھی بائع کے قبضہ میں ہوگی جو اس ظرف میں ہے لہٰذا مشتری کا قبضہ اپنی مبیع میں متحقق نہ ہوا۔

(وانما... الخ) یہاں سے بغیبتہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر رب السلم اور مشتری کی موجودگی میں بائع نے یا مسلم الیہ نے کیل کردیا تو اب مشتری اور رب السلم قابض سمجھے جائیں گے اس لیے کہ اس صورت میں مامور (بائع یا مسلم الیہ) کا فعل آمر (مشتری یا رب السلم) کی طرف منتقل ہوجائیگا، گویا کہ اب مشتری اور رب السلم کیل کررہے ہیں۔ جب مشتری اور رب السلم گویا خود کیل کررہے ہیں تو ان کا قبضہ متحقق ہوجائیگا۔

(بخلاف... الخ) اگر کسی نے گندم خریدی پھر مشتری نے بائع کو امر کیا کہ تم اسے میرے (مشتری) کے ظرف میں کیل کرو بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں کیل کرلیا تو مشتری قابض سمجھا جائیگا اس لیے کہ مشتری عین کو خریدنے کی وجہ سے مالک بن گیا تھا، لہٰذا اس کا یہ امر کرنا کہ اس کو کیل کرو گویا یہ کہنا تھا کہ میری ملک کو کیل کرو، لہٰذا بائع کا یہ کیل مشتری کا قبضہ سمجھا جائیگا۔

ولو كالَ الدينَ والعينَ في ظرفِ المشتري ان بدَءَ بالعينِ كان قبضاً وان بدءَ بالدينِ لا عندابي حنيفةؒ اي اذا اشترى الرجلُ من آخرَ كراً بعقدِ السلمِ وكراً معيناً بالبيعِ فامرَ المشتري البائعَ ان يَجعلَ الكرينِ في ظرفِ المشتري اِن بدءِ بالعينِ كان قبضًا اَمّا في العينِ فلصحةِ الامرِ وَاَمّا في الدينِ فلاتصالِه بملكِ المشتري واِن بدءَ بالدينِ لا يصيرُ قبضاً لانَ الامرَ لم يصحَّ في الدينِ فلم يصِر

قابضاً له فبقِیَ فی یدِ البائعِ فخلطَ ملکَ المشتری بملکِه فصارَ مستهلِکًا عند ابی حنیفةؒ فینقضُ القبضُ والبیعُ وعندهما المشتری بالخیارِ ان شاءَ نقضَ البیعَ وان شاءَ شارکَه فی المخلوطِ لان الخلطَ لیس باستهلاکٍ عندَهما .

﴿ترجمه﴾

اور اگر کیل کرلیا دین اور عین کا مشتری کے ظرف میں اگر ابتداء کی عین کے ساتھ تو یہ قبضہ ہوگا اور اگر ابتداء کی دین کے ساتھ تو نہیں امام صاحب کے نزدیک، یعنی اگر ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کرّ خریدا عقد سلم کے ساتھ اور ایک کر معین خرید ابیع کے ساتھ پھر مشتری نے بائع کو امر کیا کہ دونوں کر مشتری کے ظرف میں ڈال دے، بائع نے اگر ابتداء کی عین کے ساتھ تو یہ مشتری کا قبضہ ہوگا بہر حال عین میں پس امر کے صحیح ہونے کی وجہ سے اور بہر حال دین میں پس بوجہ اس کے مشتری کی ملک کے ساتھ متصل ہونے کے اور اگر ابتداء کرے دین سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لیے کہ امر کرنا صحیح نہیں ہے دین میں پس وہ مشتری قابض نہ ہوگا اس دین پر لہٰذا وہ دین بائع کے قبضہ میں رہے گا پس بائع نے خلط کر دیا اپنی ملک کو مشتری کی ملک کیساتھ گو وہ ہلاک کرنے والا ہوا امام صاحب کے نزدیک پس قبضہ اور بیع ختم ہو جائیں گے اور صاحبین کے نزدیک مشتری خیار کے ساتھ ہوگا اگر چاہے تو بیع کو ختم کردے اور اگر چاہے تو اس کو ملائے ہوئے مال کے ساتھ شریک کرلے اس لیے کہ خلط ہلاک کرنا ہے صاحبین کے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(ولو کال... الخ) اگر کسی نے دو کر گندم خریدی، اس طور پر کہ ایک کر تو عقد سلم کے ساتھ ہے اور ایک کر عام بیع کے ساتھ ہے پھر اس نے بائع کو امر کیا کہ ان دونوں کروں کو میرے (مشتری) کے ظرف میں کیل کرو تو یہاں اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بائع یہاں اولاً عین یعنی مبیع کو کیل کرے بعد میں دین یعنی مسلم فیہ کو کیل کرے اور دوسری صورت یہ ہے کہ بائع پہلے دین یعنی مسلم فیہ کو کیل کرے اور پھر بعد میں عین یعنی مبیع کو کیل کرے، اگر بائع پہلے عین کو کیل کرتا ہے تو مشتری قابض سمجھا جائیگا یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ مشتری نے عین پر قبضہ کرلیا ہے اور دین پر بھی کرلیا ہے عین میں تو مشتری اس لیے قابض ہوگیا ہے کہ اس کے بارے میں مشتری کا امر کرنا صحیح ہے یعنی اس کا بائع کو یہ امر کرنا کہ اس عین کو میرے ظرف میں کیل کرو یہ امر صحیح ہے اور دین میں مشتری اس لیے قابض سمجھا جائیگا کہ اگر چہ دین کے بارے میں مشتری کا امر کرنا صحیح نہ تھا لیکن چونکہ وہ دین مشتری کی ملک یعنی عین کے ساتھ متصل ہوگیا ہے اور اس جیسی صورتحال میں قبضہ سمجھ لیا جاتا ہے تو اس لیے مشتری دین میں بھی قابض سمجھا جائیگا۔ یہ ایسے ہے جیسے کسی نے سنار کو انگوٹھی دی اور کہا کہ اس میں نصف دینار کا اضافہ کرو تو پھر سنار نے اگر نصف دینار کا اضافہ کردیا تو اس کے ساتھ ہی آمر (انگوٹھی والا) انگوٹھی اور اس نصف دینار دونوں پر قابض

سمجھا جائیگا کیونکہ نصف دینار جو کہ دین تھا وہ عین (انگوٹھی) کے ساتھ متصل ہوگیا ہے جو کہ مشتری کی ملک ہے۔

اور اگر بائع پہلے دین یعنی مسلم فیہ کو کیل کرتا ہے اس کے بعد عین یعنی مبیع کو کیل کرتا ہے تو مشتری قابض نہیں سمجھا جائیگا نہ دین میں اور نہ عین میں، دین میں تو اس لیے قابض نہ ہوگا کہ دین کے بارے میں اس کا بائع کو یہ امر کرنا ہی صحیح نہ تھا کہ اس کو میرے ظرف میں کیل کردو کما مر لہٰذا دین کے کیل کے ساتھ مشتری قابض نہ ہوگا بلکہ وہ دین یعنی مسلم فیہ بدستور بائع کی ملک میں رہے گی اور عین پر قابض اس لیے نہ ہوگا کہ اب بائع نے مشتری کی ملک یعنی عین کو اپنی ملک یعنی مسلم فیہ کے ساتھ خلط کر دیا ہے لہٰذا بائع نے گویا مشتری کی ملک کو ہلاک کر دیا اور مبیع جب بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو مشتری کا قبضہ اور بیع دونوں ختم ہو جاتے ہیں اس لیے عین پر مشتری قابض نہ ہوگا۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت (یعنی بائع پہلے دین کو کیل کرے اور پھر عین کو) میں مشتری کو اختیار ہے چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اس لیے کہ اب مبیع جب بائع کی ملک یعنی مسلم فیہ کے ساتھ خلط ہوگئی ہے تو وہ اب متمیز نہیں رہی اور چاہے تو بائع کے ساتھ اس مخلوط (ملائے ہوئے مال) میں شریک ہو جائے وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلط استھلاک نہیں ہے یعنی بائع نے مشتری کی ملک کو جب اپنی ملک کے ساتھ خلط کر دیا تو اس نے مشتری کی ملک کو ہلاک نہیں کیا جب مبیع (مشتری کی ملک) ہلاک نہیں ہوئی تو اب بیع خود بخود فسخ نہ ہوگی۔ جبکہ امام صاحب کے نزدیک خلط استھلاک ہے لہٰذا بیع خود بخود ختم ہو جائیگی۔

ولو اَسلَم امةً فی کرٍ وقُبِضَت فتقایلا فماتت فی یدِه بَقِیَ ویجبُ قیمتُها یومَ قبضِها ای اشتری کراً بعقدِ السلمِ وجَعَل الامةِ راسَ المالِ وسلَّم الامةَ الی المسلمِ الیه ثم تقایلا عقد السلمِ ثم ماتتِ الامةُ فی یدِ المسلمِ الیہ بَقِیَ التقایلُ فیجبُ قیمةُ الامةِ علی المسلمِ الیه یَرُدُّها الی ربِّ السلمِ. ولو ماتت ثم تقایلا صحَّ ای فی الصورةِ المذکورةِ ان کان الموتُ قبلَ التقایلِ صحَّ التقایلُ وذلکَ لانَّ صحةَ الاقالةِ تَعتَمدُ بقاءَ المعقودِ علیه وهو المسلمُ فیه. وکذا المقایضةُ فی وجهَیه ای اذا باعَ امةً بعرضٍ فهلَکَ احدُهما دونَ الآخرِ فتقایلا صحَّ التقایلُ ولو تقایلا ثم هَلَکَ احدُهما بَقِیَ التقایلُ فقولُه وکذا الی آخره تقدیرُه بقیَ تقایلُ المقایضةِ وصحَّ تقایلُها فی کِلا الوجهینِ امَّا البقاءُ ففی صورةِ تقدمِ التقایلِ علی الهلاکِ وامَّا الصحةُ ففی صورةِ تاخُّرِه عنه. بخلافِ الشراءِ بالثمنِ فیهما ای اِن اشتری بالدراهمِ والدنانیرِ امةً ثم تقایلا ثم ماتتِ الامةُ فی یدِ المشتری لم یَبقَ التقایلُ ولو ماتتِ ثم تقایلا لا یصحُّ التقایلُ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر باندی کی بیع سلم کی ایک کرّ میں اور اس باندی پر قبضہ ہوگیا پھر دونوں نے اقالہ کرلیا پھر وہ اس کے قبضے میں

مرگئی تواقالہ باقی رہے گا اور اس کی قیمت واجب ہوگی اس کے قبضے والے دن کی یعنی اگر ایک کر خرید اعقد سلم کے ساتھ اور باندی کو راس المال بنایا اور باندی مسلم الیه کے حوالے کردی پھر دونوں نے اقالہ کرلیا عقد سلم کا پھر باندی مرگئی مسلم الیہ کے قبضے میں تو اقالــه باقی رہے گا پس باندی کی قیمت مسلم الیہ پر واجب ہوگی جو وہ رب السلم کو واپس کریگا اور اگر باندی مرگئی پھر اقـالـه کرلیا تو صحیح ہے یعنی صورت مذکورہ میں اگر موت اقـالـه سے پہلے ہو تو اقـالـه صحیح ہے اور یہ اس لیے کہ اقـالـه کا صـحیح ہونا اعتماد کرتا ہے معقـود علیـه کی بقاء پر اور وہ مسلم فیہ ہے اور اسی طرح بیع مقایضہ ہے دونوں صورتوں میں یعنی اگر باندی کی بیع کی سامان کے بدلے میں پس ان میں ایک عوض ہلاک ہوگیا نہ کہ دوسرا پھر اقـالـه کرلیا تو اقـالـه صـحیح ہے اور اگر اقـالـه کرلیا پھر ان میں ایک عوض ہلاک ہوگیا تو اقـالـه باقی رہے گا، پس مصنف کا قـول و کذا... الخ اس کی تقدیر ہے بـقـی تـقـایل المقایضة وصح تقایلها فی کلا الوجهین (بیع مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا اور اس کا اقالہ صحیح ہوگا دونوں صورتوں میں) بہرحال بقاء پس ہلاکت پر اقــالــه کے مقدم ہونے کی صورت میں ہے اور بہرحال صـحیح ہونا پس اس کے ہلاکت سے موخر ہونے کی صورت میں ہے۔ بخلاف ثمن کے بدلے شـراء کے ان دونوں میں یعنی اگر دراہم یا دنانیر کے بدلے باندی خریدی پھر دونوں نے اقـالـه کرلیا پھر باندی مشتری کے قبضہ میں مرگئی تو اقـالـه باقی نہیں رہے گا اور اگر مرگئی پھر اقـالـه کرلیا تو اقالہ صـحیح نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو اسلم... الخ) اگر کسی نے باندی کی ایک کر گندم میں بیع سلم کی یعنی باندی کو راس الـمال بنایا اور ایک کر گندم کو مسلم فیہ بنایا اور وہ باندی مسلم الیہ کو دے دی پھر عقد سلم کا اقــالــه کرلیا اس کے بعد باندی مسلم الیہ کے قبضہ میں فوت ہوگئی تو اقالہ باقی رہے گا لہٰذا مسلم الیہ پر باندی کی قیمت واجب ہوگی وہ قیمت جو قبضہ کے دن اس باندی کی تھی۔

(ولو ماتت... الخ) اور اگر صورت مذکورہ میں باندی مسلم الیہ کے قبضہ کرنے سے پہلے مرگئی پھر عقد سلم کا اقالہ کرلیا یعنی باندی کی موت اقالہ سے پہلے ہے تو اب اقالہ صحیح ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اقالہ کے صحیح ہونے کا مدار معقود علیہ کی بقاء پر ہے اور معقود علیہ عقد سلم میں مسلم فیہ ہوا کرتی ہے لہٰذا باندی کے مرنے سے کچھ نہ ہوگا۔

(وکذ المقایضة... الخ) یعنی کسی نے سامان کے بدلے میں باندی بیچی تو یہ بیع مقایضہ ہے اس کے بعد کوئی ایک عوض ہلاک ہوگیا پھر اقالہ کرلیا تو صحیح ہے اور اگر پہلے اقالہ کرلیا پھر ایک عوض ہلاک ہوگیا تو اقالہ باقی نہیں رہے گا۔

(فقوله... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ بیع مقایضہ کی اس مسئلے میں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اقالہ ہلاکت سے پہلے ہو اور دوسری یہ ہے کہ اقالہ ہلاکت کے بعد ہو تو مصنف کے قول وکذا المقایضہ کا معنی یہ ہوگا بقی تقایل المقایضة ویصح تقایل المقایضة فی کلا الوجهین، کہ بیع مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا اور مقایضہ کا اقالہ صحیح

ہوگا دونوں صورتوں میں، اقالہ کی بقاءتو اس صورت میں ہوگی جس میں اقالہ ہلاکت سے مقدم ہو یعنی پہلے اقالہ ہو پھر ایک عوض کی ہلاکت ہو اور اقالہ کی صحت اس صورت میں ہوگی جس میں اقالہ ہلاکت سے موخر ہو۔ یعنی پہلے ایک عوض کی ہلاکت ہو پھر اقالہ ہو۔

(بخلاف ...الخ) اگر کسی نے دراہم یا دنانیر کے بدلے باندی خریدی پھر اقالہ کرلیا پھر باندی مشتری کے قبضہ میں مرگئی تو اب اقالہ باقی نہیں رہے گا اور اگر باندی پہلے مرگئی اور پھر اقالہ کرلیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ اقالہ کے صحیح ہونے اور اس کے باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ معقود علیہ باقی ہو اور معقود علیہ یہاں باندی ہے جو مرچکی ہے۔ لہٰذا باندی کی ہلاکت اگر اقالہ سے پہلے ہو تو اقالہ صحیح نہ ہوگا اور اگر باندی کی ہلاکت اقالہ کے بعد ہو تو اقالہ باقی نہ رہے گا۔

ولوِ اختَلَفَ عاقِدا السَّلَمِ فی شرطِ الرداءَ ةِ والاجلِ فالقولُ لمدَّعیھا ای قالَ المسلمُ الیہ شَرطنَا الرَّدِیَّ وقال ربُّ السلمِ لم نَشترِط شیئًا حتی یکونَ العقدُ فاسداً فالقولُ قولُ المسلمِ الیہ لان ربَّ السلمِ متعنتٌ فی انکارِہ الصحۃَ لان المسلمَ فیہ زائدٌعلی راسِ المالِ عادۃً فانکارُہ الصحۃَ دعوی امرٍ یکونُ ضرراً فی حقّہ فکانَ متعنتًا ولو ادعی ربُّ السلمِ شَرطنَا الردائۃَ وقالَ المسلمُ الیہ لم نَشتَرِط شیئاً فالواجبُ ان یکونَ القولُ لربِّ السلمِ عند ابی حنیفۃؒ لانہ یدَّعی الصحۃَ فالحاصلُ ان فی الصورتینِ القولُ لمدَّعی الصحۃِ عندہ وعندَھما القولُ للمنکِر ولوِ اختلفَا فی الاجلِ فقال احدُھما شرطنَا الاجلَ وقال الآخَرُ لم نَشتَرط فایُّھما ادَّعی الاجلَ فالقولُ قولُہ عندابی حنیفۃؒ لانہ یدَّعی الصحۃِ وعندَھما القولُ للمنکرِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اختلاف ہو بیع سلم کے عاقدین کا ردی ہونے اور اجل کی شرط میں تو قول اس کے مدعی کا معتبر ہوگا یعنی مسلم الیہ نے کہا ہم نے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ ہم نے کسی شے کی شرط نہیں لگائی تھی، تا کہ عقد فاسد ہو جائے پس قول مسلم الیہ کا معتبر ہوگا اس لیے کہ رب السلم متعنت ہے اپنے عقد کے صحت کا انکار کرنے میں اسلئے کہ مسلم فیہ زائد ہوتی ہے راس المال سے عادۃ پس اسکی صحت کا انکار کرنا ایسے امر کا دعوی کرنا ہے جو اس کے حق میں ضرر ہے پس وہ متعنت ہوگا اور اگر رب السلم نے دعوی کیا ردائۃ کی شرط کا اور مسلم الیہ نے یہ کہا کہ ہم نے کسی شے کی شرط نہیں لگائی تھی تو واجب یہ ہے کہ رب السلم کا قول معتبر ہو امام صاحب کے نزدیک اس لیے کہ وہ عقد کی صحت کا مدعی ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں قول مدعی صحت کا معتبر ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہوگا اور اگر اختلاف کیا اجل میں، پس ایک نے کہا ہم نے اجل کی شرط لگائی تھی اور دوسرے نے کہا ہم نے شرط نہیں لگائی تھی تو ان میں سے جو اجل کا

دعوی کریگا تو اسی کا قول معتبر ہوگا امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ وہ صحت کا مدعی ہے اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو اختلف... الخ) اگر عاقدین سلم کا آپس میں رداءۃ (مسلم فیہ کے ردی ہونے) اور اجل کی شرط میں اختلاف ہو جائے تو قول اس کا معتبر ہوگا جو درائۃ اور اجل کا مدعی ہے۔

(ای قال... الخ) یہ رداءۃ کی شرط میں عاقدین کے اختلاف کی صورت کا بیان ہے کہ مسلم الیہ کہتا ہے ہم نے رداءۃ کی شرط لگائی تھی یعنی یہ طے ہوا تھا کہ مسلم فیہ ردی ہوگی اور رب السلم کہتا ہے کہ کوئی شرط نہیں تھی رب السلم کا مقصد یہ ہے کہ عقد فاسد ہو جائے (کیونکہ اگر بیع سلم میں مسلم فیہ کے جید یا ردی ہونے کی تعیین نہ کی جائے تو وہ عقد سلم فاسد ہوتا ہے) تو اس میں مسلم الیہ کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ رب السلم جو عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر رہا ہے تو وہ اس انکار میں متعنت ہے لہٰذا اس کی طرف التفات نہیں کیا جائیگا باقی رب السلم متعنت کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ عام طور پر مسلم فیہ راس المال سے زائد ہوا کرتی ہے لہٰذا رب السلم جو عقد سلم کی صحت کا انکار کر رہا ہے تو گویا وہ ایسے امر کا دعوی کر رہا ہے جو اس کے حق میں ضرر ہے پس وہ متعنت ہوا۔

(ولو ادعی... الخ) اگر معاملہ برعکس ہو کہ رب السلم رداءۃ کی شرط کا دعوی کرتا ہے یعنی کہتا ہے کہ یہ طے ہوا تھا کہ مسلم فیہ ردی ہوگی اور مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اب امام صاحب کے قول کے مطابق رب السلم کی بات مانی چاہیے اس لیے کہ اب رب السلم عقد کے صحیح ہونے کا دعوی کر رہا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں خواہ رداءۃ کی شرط کا دعوی رب السلم کرے یا مسلم الیہ کرے، بات اس کی مانی جائیگی جو عقد سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہو اور صاحبین کے نزدیک اس کی بات مانی جائیگی جو منکر ہو۔ چنانچہ اگر رداءۃ کی شرط کا دعوی مسلم الیہ کرتا ہے تو بات رب السلم کی مانی جائیگی اور اگر اس شرط کا دعوی رب السلم کرتا ہے تو مسلم الیہ کی بات معتبر ہوگی۔

(ولو اختلفا... الخ) یہاں سے اجل میں عاقدین سلم کے اختلاف کی صورت بیان کرتے ہیں کہ عاقدین سلم میں سے ایک کہتا ہے کہ عقد سلم میں اجل کی شرط لگائی گئی تھی (یعنی یہ طے ہوا تھا کہ مثلاً مسلم فیہ دو ماہ کے بعد سپرد کی جائیگی) جبکہ دوسرا اس کا انکار کرتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس کی بات مانی جائیگی جو اجل کے شرط کے پائے جانے کا دعوی کرتا ہو اس لیے کہ جو اجل کی شرط کے پائے جانے کا مدعی ہو وہ گویا عقد سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور بات اس کی مانی جاتی ہے جو صحت سلم کا دعوی کرتا ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک ان دونوں میں سے اس کی بات معتبر ہوگی جو اجل کی شرط کے پائے جانے کا منکر ہو۔

☆☆☆

﴿والاستصناع﴾

باجلٍ معلومٍ سلمٌ تعاملوا فيه اوْلا وبلااجلٍ فيما يُتعامل كخفٍ وقمقمةٍ وطستٍ صحَّ بيعًا لا عدةً، الاستصناعُ ان يقولَ للصانعِ كالخفافِ مثلًا اصنَع لى من مالِكَ خفًا من هذا الجنسِ بهذه الصفةِ بكذا فان اَجَّلَ اجلًا معلومًا كان سلمًا سواءٌ جرٰى فيه التعاملُ اولا فيُعتبرُ فيه شرائطُ السلمِ وان لم يُوجَل فان كان مما يجرى فيه التعاملُ صحَّ بطريقِ البيعِ لا بطريقِ العدةِ فان لم يَجرِ فيه التعاملُ لا يجوزُ .ثم ذكَرَ فروعَ قولِه انه بيعٌ لا عدةٌ فقال فيُجبَرُ الصانعُ على عملِه ولا يرجِعُ الآمرُ عنه.

﴿ترجمہ﴾

استصناع معلوم اجل کے ساتھ سلم ہے خواہ اس میں لوگ معاملہ کریں یا نہیں، اور بغیر اجل کے ان چیزوں میں جن میں لوگوں کا تعامل ہے جیسے موزے اور قمقمے اور طشتریاں، صحیح ہے بیع کے طور پر نہ کہ وعدے کے طور پر، استصناع یہ ہے کہ ایک آدمی صانع مثلا موزے بنانے والے کو یوں کہے کہ میرے لیے اپنے مال سے موزے بنادو اس جنس سے اس صفت کے ساتھ اتنے پیسوں کے بدلے میں پس اگر وہ کوئی متعین مدت بیان کرے تو یہ سلم ہوگی خواہ اس میں تعامل جاری ہو یا نہ ہو پس اس میں سلم کی شرائط معتبر ہونگی اور اگر مدت بیان نہیں کرتا پس اگر یہ ان چیزوں میں سے ہے جن میں تعامل جاری ہوتا ہے تو صحیح ہے بیع کے طریقے پر نہ وعدہ کے طریقے پر پس اگر اس میں تعامل جاری نہ ہو تو جائز نہیں پھر ذکر کیا مصنف نے اپنے اس قول انه بيع لا عدة کے فروع کو پس کہا پس صانع کو مجبور کیا جائیگا اس کے عمل پر اور رجوع نہ کر سکے گا آمر اس سے۔

﴿توضیح﴾

(الاستصناع... الخ) استصناع کا لغوی معنی ہے بنوانا اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ کوئی صانع مثلا خفاف (موزے بنانے والا) کو یوں کہے کہ میرے لیے اپنے مال سے موزے بنادو جو فلاں جنس کے ہوں اور فلاں صفت کے ہوں اتنے دراہم کے بدلے میں ہوں۔ تو اس میں دیکھیں گے کہ اجل معلوم کا تذکرہ ہے کہ نہیں اگر ہو تو یہ بیع سلم ہوگی خواہ اس میں لوگوں کا تعامل ہو یا نہ ہو لہٰذا سلم کی شرائط معتبر ہونگی پس اگر بیع سلم کی شرائط پائی جائیں تب تو یہ عقد جائز ہوگا ورنہ جائز نہ ہوگا اور اگر اجل کا ذکر نہ ہو تو دیکھیں گے کہ اس میں لوگوں کا تعامل ہے یا نہیں اگر ہے تو یہ عقد بطریق البیع جائز ہوگا نہ کہ بطریق الوعدہ یعنی یہ بیع ہوگی، بیع کا وعدہ نہیں ہوگا کیونکہ بیع لازم ہوتی ہے وعدہ لازم نہیں ہوتا چونکہ اس عقد میں مثلا خفاف پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ موزے بنا کر دے اس لیے یہ بیع ہوگی۔ اور اگر اس میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے اور اجل کا ذکر بھی نہیں ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔

(ثم ذکر... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ چونکہ استصناع بیع ہوتی ہے وعدہ نہیں ہوتا اسلئے صانع کو اسکے عمل پر مجبور کیا جائیگا اور آمر (مشتری) اپنے امر سے رجوع بھی نہیں کر سکتا (مثلا خفاف کو یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم میرے لیے موزے مت بناؤ)

والـمبيـعُ هو العينُ لا عملُه فان جاء بماصنَعَه غيرُه او صنعَه هو قبلَ العقدِ فاَخَذه صحَّ ولا يَتعيَّنُ له بـلااختيـارِه فـصـحَّ بيعُ الصانعِ قبلَ رويةِ الآمرِ ولَه اَخذُه وتَركُه ولم يصحَّ فيما لا يُتعامَلُ كالثوبِ اى اذالَم يُوجَّل كما شَرحنَاه .

﴿ترجمه﴾

اور مبیع وہ عین ہے نہ کہ اس کا عمل پس اگر وہ ایسی چیز لے آیا جو کہ اس کے غیر نے بنائی تھی اور اسی نے بنائی تھی عقد سے پہلے پس آمر نے اسے لے لیا تو صحیح ہے اور وہ چیز اس کے لیے متعین نہ ہوگی بغیر اس کے اختیار کرنے کے پس صحیح ہے صانع کا بیع کرنا آمر کے دیکھنے سے پہلے اور اس آمر کے لیے جائز ہے اس کو لینا اور اس کو چھوڑ دینا اور صحیح نہیں (استصناع) ان چیزوں میں جن میں تعامل نہیں ہے جیسے کپڑا یعنی اگر مدت بیان نہ کی جائے جیسا کہ ہم نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

﴿توضیح﴾

(والمبيع... الخ) استصناع میں مبیع عین ہوتی ہے صانع کا عمل مبیع نہیں ہوتا لہٰذا اگر صانع ایسی چیز آمر کے سامنے لے آیا جو کہ صانع کے علاوہ کسی اور نے بنائی ہو اور آمر نے اس کو لے لیا تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ مبیع تو عین ہے جو کہ حاضر ہے، مبیع صانع کا عمل نہیں ہے (مثلاً خفاف نے ایسے موزے مشتری یعنی آمر کو دکھا دیے جو کہ اس خفاف کے علاوہ کسی اور نے بنائے تھے اور آمر نے ان کو پسند کر کے لے لیا تو ٹھیک ہے)

(ولا يتعين... الخ) استصناع میں مبیع آمر کے لیے اس وقت متعین ہوگی جب آمر اس کو پسند کریگا پسند کرنے سے پہلے اس کے لیے متعین نہ ہوگی لہٰذا آمر کے دیکھنے سے پہلے اگر صانع نے اس کو فروخت کر دیا تو جائز ہے۔

(وله... الخ) آمر کے لیے مصنوع (وہ چیز جس کا آمر نے صانع کو آرڈر دیا تھا) کا لینا بھی جائز ہے اور چھوڑ دینا بھی، پس اگر اس کو پسند آئے تو لے لے اور اگر پسند نہ آئے تو چھوڑ دے اس لیے کہ وہ ایسی چیز خرید رہا ہے جس کو اس نے پہلے دیکھا نہ تھا پس اسے خیار رویت حاصل ہوگا۔

(ولم يصح... الخ) استصناع ان چیزوں میں جائز نہیں ہے جن میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے۔

(اى اذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف کے کلام میں تناقض ہے اسلئے کہ مصنف نے پہلے کہا: **الاستصناع باجل معلوم سلم تعاملوا فيه اولا** (استصناع اجل معلوم کے ساتھ بیع سلم ہے خواہ لوگوں کا اس میں تعامل ہو یا نہ ہو) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر متعامل فیہ (وہ چیز کہ جس کے استصناع میں لوگوں کا تعامل نہ ہو) میں بھی استصناع جائز ہے جبکہ یہاں کہا **ولم يصح فيما لايتعامل** کہ استصناع غیر متعامل فیہ میں جائز نہیں تو اس کا جواب دیا کہ یہاں مصنف کا قول عدم تاجیل کے ساتھ مقید ہے معنی یہ ہے کہ غیر متعامل فیہ میں استصناع جائز نہیں ہے جبکہ اجل کو ذکر نہ کیا گیا ہو

جبکہ ماقبل میں کہا کہ استصناع اگر اجل معلوم کے ساتھ ہوتو جائز ہے لہٰذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

مسائلُ شتّی

صحَّ بیعُ الکلبِ والفهدِ والسباعِ عُلّمت اولا هذا عندنا وعند ابی یوسفؒ لایجوزُ بیعُ الکلبِ العقورِ وعند الشافعیؒ لا یجوزُ بیعُ الکلبِ اصلاً بناءً علی انه نجسُ العینِ عنده وعندنا انّما یجوزُ بناءً علی الانتفاعِ به وبجلدِه والذمّیّ فی البیعِ کالمسلمِ الا فی الخمرِ والخنزیرِ وهمافی عقدِ الذمیّ کالخلِّ والشاةِ فی عقدِ المسلمِ حتیّٰ یکونَ الخمرُ من ذواتِ الامثالِ والخنزیرُ من ذواتِ القیمِ .

﴿ترجمہ﴾

صحیح ہے بیع کرنا کتے اور چیتے اور چیر پھاڑ کر کھانے والے درندوں کی خواہ انہیں تعلیم دی گئی ہو یا نہیں یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے باؤلے کتے کی بیع کرنا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں کتے کی بیع کرنا بالکل بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نجس العین ہے انکے نزدیک اور ہمارے نزدیک جزیں نیست کہ جائز ہے بناء کرتے ہوئے نفع حاصل کرنے پر اس (کتے) کے ساتھ اور اس کے چمڑے کے ساتھ، اور ذمی بیع میں مسلم کی طرح ہے مگر شراب اور خنزیر میں اور یہ دونوں ذمی کے عقد میں مثل سرکے اور بکری کے ہیں مسلم کے عقد میں حتی کہ شراب ذوات الامثال میں سے ہوگی اور خنزیر ذوات القیم میں سے ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(صح... الخ) کتے، چیتے، اور درندوں کی بیع جائز ہے خواہ ان کو تعلیم دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باؤلے کتے کی بیع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع بالکل جائز نہیں ہے ہمارا اور انکا اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں ہے وہ فرماتے ہیں کہ کتا نجس العین ہے لہٰذا اس کی بیع جائز نہیں اور ہم کہتے ہیں کہ نجس العین نہیں اس لیے اس کی بیع جائز ہے، اس کے نجس العین نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتے سے نفع حاصل کرنا جائز ہے مثلاً اس کو چوکیداری کے طور پر رکھا جاسکتا ہے اور اس طرح اس کے چمڑے سے بھی نفع حاصل کیا جاسکتا ہے اگر یہ نجس العین ہوتا تو اس سے انتفاع جائز نہ ہوتا۔

(والذمی... الخ) بیع میں ذمی مسلمان کی طرح ہے جن چیزوں کی بیع مسلم کے لیے جائز ہے ان کی بیع ذمی کے لیے بھی ناجائز ہے اور جن اشیاء کی بیع مسلم کے لئے جائز نہیں ان کی بیع ذمی کے لیے بھی جائز نہیں ہے۔ لیکن دو چیزیں مستثنیٰ ہیں شراب اور خنزیر ذمی کے لیے ان کی بیع و شراء تو جائز ہے لیکن مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے اس لیے کہ شراب اور خنزیر ذمی کے لیے ایسے ہیں جیسے مسلمان کے لیے سرکہ اور بکری ہیں۔ جس طرح مسلمان کے لیے سرکہ اور بکری کی بیع و شراء جائز ہے اس

طرح ذمی کے لیے شراب اور خنزیر کی بیع و شراء جائز ہے۔

(حتی ... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ شراب اور خنزیر ذمی کے لیے ایسے ہیں جیسے ہمارے لیے سرکہ اور بکری ہیں تو جس طرح سرکہ ہمارے لیے **ذوات الامثال** میں سے ہے شراب بھی ان کے لیے **ذوات الامثال** میں سے ہوگی اور جس طرح بکری ہمارے لیے **ذوات القیم** میں سے ہے خنزیر ان کے لیے **ذوات القیم** میں سے ہوگا۔ (**ذوات القیم** اور **ذوات الامثال** کا بیان پیچھے گزر چکا ہے)

> **وَمَن زَوَّج مشتريتَه قبلَ قبضِها صحَّ فان وُطِيَت فقد قُبِضَت والا فلا اى بمجردِ التزويجِ لا يكونُ قابضاً والقياسُ ان يصيرَ قابضًا لانها تعييَّبت بالتزويجِ وجهُ الاستحسانِ ان التعييبَ الحقيقيَّ استيلاءٌ على المحلِّ فيكونُ قبضًا بخلافِ التعييبِ الحكميِّ.**

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے اپنی خریدی ہوئی باندی کا نکاح کرادیا اس پر قبضہ کرنے سے پہلے تو صحیح ہے پس اگر اس سے وطی کی گئی تو تحقیق اس پر قبضہ کرلیا گیا ورنہ نہیں، یعنی محض نکاح کرانے سے یہ قابض نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ وہ قابض ہو جائیگا اس لیے کہ وہ عیب دار ہو چکی ہے نکاح کرانے کی وجہ سے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقۃً عیب دار بنانا محل پر غلبہ حاصل کرنا ہے پس یہ قبضہ ہوگا بخلاف حکماً عیب دار بنانے کے۔

﴿توضیح﴾

(ومن زوج... الخ) کسی نے باندی خریدی اور قبضہ نہیں کیا قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کرادیا تو اگر شوہر نے اس کے ساتھ وطی کرلی تو مشتری اس پر قابض سمجھا جائیگا اور اگر وطی نہیں کی تو قابض نہیں سمجھا جائیگا یعنی مشتری محض تزویج سے قابض نہ ہوگا، قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ محض تزویج سے مشتری اس پر قابض سمجھا جائے اس لیے کہ انسان جب مبیع میں ایسا تصرف کرے جس کی وجہ سے مبیع میں عیب پیدا ہو جائے تو وہ قابض سمجھا جاتا ہے، جب مشتری نے اس کا نکاح کرادیا تو گویا اس کو عیب دار بنادیا لہٰذا وہ قابض سمجھا جانا چاہیے، لیکن استحساناً ہم کہتے ہیں مشتری اس وقت باندی پر قابض سمجھا جائیگا جب کہ اس باندی کا شوہر اس کے ساتھ وطی بھی کرلے اس لیے کہ مشتری مبیع پر اس وقت قابض سمجھا جاتا ہے جب کہ مبیع میں تعییب حقیقی (حقیقۃً عیب دار بنانا) پایا جائے نہ کہ تعییب حکمی، اور نکاح کرانا یہ تعییب حکمی ہے حقیقی نہیں ہے اس لیے کہ تعییب حقیقی تب ہوگا جب محل (باندی) پر غلبہ حاصل ہو جائے اور محل پر غلبہ تو وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہٰذا تعیب حقیقی بھی وطی کے ساتھ ہوگا۔

> **ومن شَرى شيئاً وغابَ غيبةً معروفةً فاقامَ بائعُه بينةً انّه باعَه منه لَم يُبَع فى دينِه اى فى ثمنِ المبيع بل يُطلَبُ الثمنُ من المشترى اِن كانَ مكانُه معلومًا واِن جُهِل مكانُه بِيعَ واُوفِيَ الثمنُ واِن اشترى...**

اثنانِ وغابَ واحدٌ فللحاضرِ دفعُ ثمنِه وقبضُه وحبسُه اِن حضرَ الغائبُ الی اَن یَاخُذَ حصتَه هذا عند ابی حنیفةؒ ومحمدٍؒ وذالِکَ لانه مضطَرٌّ لا یُمکنُه الانتفاعُ بنصیبِه الا باداءِ جمیعِ الثمنِ فاذا ادَّاه لم یَکُن مُتبَرّعاً فان حضرَ الغائبُ لا یاخُذُحصتَه الا واَن یُسلِّم ثمنَ حصتِه الی شریکِه وعند ابی یوسفؒ هو متبرعٌ فی اداءِ حصةِ شریکِه لانه دفَعَ دینَ غیرِه بغیرِ امرِه .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے کوئی شے خریدی اور غائب ہوگیا معروف غیبت کے ساتھ پس اس کے بائع نے بینہ قائم کردی اس بات پر کہ وہ اسے بیچ چکا ہے اس مشتری کے ہاتھ پر تو اس مبیع کو نہیں بیچا جائیگا اس کے دین یعنی مبیع کے ثمن میں بلکہ ثمن طلب کیے جائیں گے مشتری سے اس کا مکان معلوم ہو اور اگر اس کا مکان مجہول ہو تو اس کو بیچا جائیگا یعنی بیچا جائیگا اور ثمن ادا کیے جائیں گے اور اگر دو آدمیوں نے خریدا اور ایک غائب ہوگیا تو حاضر کے لیے جائز ہے اس کا ثمن ادا کردینا اور اس مبیع پر قبضہ کرلینا اور اس کو محبوس رکھنا اگر غائب حاضر ہوجائے یہاں تک اس کے حصے کے ثمن لے لے یہ امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور یہ اس لیے کہ وہ مجبور تھا اس کے اپنے حصے سے نفع حاصل کرنا ممکن نہیں تھا مگر پورا ثمن ادا کرنے کے ساتھ پس جب اس نے وہ ثمن ادا کردیا تو وہ متبرع نہ ہوگا پھر اگر غائب حاضر ہوجائے تو وہ اپنا حصہ نہیں لے سکتا مگر یہ کہ وہ سپرد کردے اپنے حصے کا ثمن اپنے شریک کو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ متبرع ہوگا اپنے شریک کے حصے کی ادائیگی میں اس لیے کہ اس نے اپنے غیر کا دین اس کے امر کے بغیر ادا کیا ہے ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن شری... الخ) اگر مشتری نے شراء کی اور ابھی تک ثمن ادا نہیں کیا پھر وہ مشتری غائب ہوگیا پھر بائع نے اس بات پر بینہ قائم کردی کہ وہ شے مشتری کے ہاتھ فروخت کرچکا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اس مبیع کو دوبارہ کسی اور کے ہاتھ بیچے تاکہ اپنا ثمن وصول کرلے۔ تو دیکھیں گے کہ مشتری کا مکان معلوم ہے یا نہیں ہے اگر مکان معلوم ہے تو مبیع کو کسی اور کے ہاتھ نہیں بیچا جائیگا بلکہ اس مشتری سے ثمن وصول کیے جائیں گے اور اگر مشتری کا مکان مجہول ہے تو اب مبیع کو کسی اور کے ہاتھ بیچ کر ثمن وصول کیے جاسکتے ہیں۔

(وان اشتری... الخ) اگر دو آدمیوں نے ملکر ایک شے خریدی اور ثمن ادا نہیں کیا پھر ایک آدمی غائب ہوگیا تو جو حاضر ہے اس کے لیے جائز ہے کہ وہ پورے ثمن ادا کرکے کل مبیع پر قبضہ کرلے اور اگر غائب پھر حاضر ہوجائے تو حاضر کے لیے جائز ہے کہ وہ مبیع کو اس حاضر ہونے والے غائب سے محبوس رکھے تاوقتیکہ وہ اپنے ثمن کا حصہ اس حاضر کو ادا نہ کردے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاضر ثمن کو وصول کرنے کے لیے مبیع کو اپنے غائب ساتھی سے محبوس نہیں کرسکتا، اسلئے کہ جب اس نے

غائب کے ثمن کا حصہ ادا کیا تھا تو وہ ادا کرنے میں متبرع تھا کیونکہ اس نے غائب کا دین اس کے امر کے بغیر ادا کیا ہے اور بغیر امر کے اگر مدیون کا دین ادا کردیا جائے تو یہ تبرع ہوتا ہے جب حاضر، غائب کے ثمن کا حصہ ادا کرنے میں متبرع ہے تو وہ ثمن کی وصولی کے لیے مبیع کو غائب سے محبوس نہیں کرسکتا۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وہ مبیع کو اس لیے محبوس کرسکتا ہے کہ اس نے جو اپنے غائب ساتھی کے حصے کا ثمن ادا کیا تھا تو وہ ادا کرنے میں مجبور تھا کیونکہ وہ حاضر اپنے حصے کی مبیع سے اس وقت تک نفع حاصل نہیں کرسکتا تھا جب تک کہ بائع کو کل ثمن ادا نہ کیے جاتے تو مجبوری کی بناء پر اس نے کل ثمن ادا کردیے تھے، جب اس کی ادائیگی مجبوری کی بناء پر تھی تو وہ اپنے ساتھی کے حصے کی ثمن کی ادائیگی میں متبرع نہ ہوگا۔

وانِ اشتَری بالف مِثقالٍ من ذهبٍ وفضةٍ یجبُ من کلٍ نصفُه وفی بالفٍ من الذهبِ والفضةِ یجبُ من الذهبِ مثاقیلُ ومن الفضةِ دراهمُ وزنَ سبعةٍ وزنُ السبعةِ قد سَبَقَ فی کتابِ الزکوةِ ولو قَبَضَ زیفاً بدلَ جیدٍ جاهلاً به اونفقَ ای هلَکَ فهو قضاءٌ عندَهما وعند ابی یوسفؒ یَرُدُّ مثلَ زیفِهِ ویَرجِعُ بجیده لان حقَّه فی الوصفِ مُراعیً ولا قیمةَ له فوجَبَ المصیرُ الی ماذَکرنَا قُلنا الزیفُ من جنسِ حقّه ووجوبُ ردِّ الزیفِ علیه لیَاخُذَ الجیدَ ایجابٌ لَه علیه ولم یَعهُد فی الشرعِ مثلُه یَردُعلیه اَن مثلَ هذا فی الشرعِ کثیرٌ فان جمیعَ تکالیفِ الشرعِ من هذا القبیلِ لانها ایجابُ ضررٍ قلیلٍ لاجلِ نفعٍ کثیرٍ.

﴿ترجمه﴾

اور اگر خریدا ہزار مثقال سونے اور چاندی کے بدلے میں تو واجب ہوگا ہر ایک سے اس کا نصف اور ہزار سونے اور چاندی کے بدلے میں واجب ہونگے سونے سے مثاقیل اور چاندی سے دراہم، وزن سبعہ کے مطابق، وزن سبعہ تحقیق گزر چکا ہے کتاب الزکوۃ میں اور اگر قبضہ کرلیا کھوٹے دراہم پر کھرے دراہم کی جگہ میں درآنحالیکہ وہ اس کو جانتا نہ تھا اور خرچ کردیے یا ہلاک ہوگئے تو یہ ادائیگی ہے طرفین کے نزدیک، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لوٹادے ان دراہم کے کھوٹوں کی مثل اور رجوع کرے عمدہ دراہم کا اس لیے کہ اس کے حق کی وصف میں رعایت کی جاتی ہے اور وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی پس واجب ہوگا اس چیز کی طرف لوٹنا جو ہم نے ذکر کی، ہم کہتے ہیں کہ کھوٹے دراہم اس کے حق کی جنس میں سے ہیں اور اس پر کھوٹے دراہم واپس کرنے کا وجوب تاکہ وہ عمدہ دراہم لے لے یہ اس کے نفع کے لیے اس پر واجب کرنا ہے، اور شرع میں اس کی مثل معہود نہیں ہے اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ اس کی مثل شرع میں کثیر ہیں اس لیے کہ تکالیف شرعیہ اسی قبیل سے ہیں کیونکہ وہ تکالیف تھوڑے ضرر کو واجب کرنا ہے کثیر نفع حاصل کرنے کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(وان اشتری... الخ) اگر کسی نے ہزار مثقال سونے اور چاندی کے بدلے کوئی شے خریدی تو سونے اور چاندی

میں سے ہرایک کا نصف واجب ہوگا، یعنی پانچ سو مثقال سونا اور پانچ سو مثقال چاندی، اس لیے کہ اس نے ہزار کو سونے اور چاندی دونوں کی طرف برابری کیساتھ منسوب کیا ہے لہٰذا یہ دونوں برابر واجب ہونگے۔

(وفی الف... الخ) اگر کسی نے ہزار سونے اور چاندی کے بدلے میں شراء کی تو سونے میں سے پانچ سو مثقال واجب ہونگے اور چاندی میں سے ایسے پانچ سو دراہم اس پر واجب ہونگے جن کے ہر دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں (سات مثقال ایک سو چالیس قیراط ہوتے ہیں تو دس دراہم ایک سو چالیس قیراط کے ہونے چاہییں) وجہ اس کی یہ ہے کہ مشتری نے ہزار کو سونے اور چاندی کیطرف برابری کے ساتھ منسوب کیا ہے تو یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس نے ہزار کو دونوں (سونا اور چاندی) کی طرف منسوب کیا ہے، اور دوسری یہ ہے کہ برابری کے ساتھ منسوب کیا ہے چونکہ اس نے ہزار کو دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا سونے اور چاندی میں سے مشتری پر وہی چیز واجب ہوگی جو سونے اور چاندی کے مناسب ہے سونے کے مناسب مثقال ہیں تو سونے میں سے اس پر مثقال واجب ہونگے اور چاندی کے مناسب دراہم ہیں تو چاندی میں سے اس پر دراہم واجب ہونگے۔ اور چونکہ یہ ہزار برابری کے ساتھ سونے اور چاندی کی طرف منسوب ہیں اس لیے سونے میں سے پانچ سو واجب ہونگے اور چاندی سے بھی پانچ سو واجب ہونگے۔

(ولو قبض... الخ) اگر کسی کا حق جید دراہم میں بنتا تھا لیکن اس نے کھوٹے دراہم پر قبضہ کر لیا اور اسے پتہ نہ چلا کہ یہ کھوٹے ہیں اس کے بعد اس نے وہ دراہم خرچ کر ڈالے یا وہ ہلاک ہو گئے تو طرفین فرماتے ہیں کہ ادائیگی ہوگئی یعنی یوں سمجھیں گے کہ اس کو اپنا حق مل گیا تھا جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ جن کھوٹے دراہم کو خرچ کر چکا ہے یا اس سے ہلاک ہو گئے ہیں وہ ان جیسے کھوٹے دراہم مدیون کو واپس کر دے اور اس سے کھرے دراہم کا رجوع کرے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صاحب حق کے حق کی رعایت وصف میں ہے یعنی اس کا حق یہ بنتا ہے کہ اس کو کھرے دراہم ملیں جو اس کو نہیں ملے لیکن اس وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے جس کا وہ مدیون سے رجوع کر سکے لہٰذا یہی صورت ہے کہ کھوٹے دراہم کی مثل ادا کرے اور کھرے دراہم اس سے وصول کرے۔

(قلنا... الخ) یہ طرفین کی دلیل ہے کہ جب اس نے کھوٹے دراہم پر قبضہ کیا تو اس نے اپنے حق پر ہی قبضہ کیا اس لیے کہ کھوٹے دراہم بھی اس کے حق کی جنس میں سے ہیں۔

(ووجوب... الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ وہ کھوٹے دراہم کی مثل ادا کرے اور کھرے دراہم مدیون سے وصول کرے تو اس صورت میں لازم آئیگا کہ اس پر ایک چیز کو اس کے نفع کے لیے واجب کر دیا گیا اور کسی کے نفع کے لیے اس پر کسی شے کو واجب کرنا اس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

(یرد علیہ... الخ) امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جو ماقبل میں جواب گزرا اس پر یہاں ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کسی کے نفع کے لیے اس پر کوئی شے واجب کرنا اس کی کوئی نظیر نہیں ہے اس لیے کہ تکالیف

شرعیہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ ہم پر ہمارے نفع کے لیے واجب کیے گئے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تکالیف شرعیہ سے جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ کثیر ہے جس کے مقابلے میں نماز روزے وغیرہ کے وجوب کا ضرر کوئی حیثیت نہیں رکھتا جبکہ کھرے دراہم کا نفع کثیر نہیں ہے لہذا اس کے مقابلے میں کھوٹے دراہم کی مثل واجب کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

ولو فَرَخَ اوباضَ طيرٌ في ارضٍ اوتَكَسَّر ظبيٌ فيها فهو لَلآخِذ اى لايكونُ لصاحبِ الارضِ لانَّ الصيدَ لِمَن اَخَذَ والمرادُ بتكَسُّرِ الظبيِ انكسارُ رجلِه وانما قالَ تكَسَّر لانه لو كَسَرَ ها احدٌ يكونُ له لا للآخِذِ وفى بعضِ الرواياتِ تكَنَّسَ اى دخلَ فى الكُناسِ وهو ماواه بخلافِ ما اذا اَعَدَّ صاحبُ الارضِ ارضَه لذالكِ وبخلافِ ما اذا عسَّل النَّحلُ فى ارضِه كصيدٍ تعلَّق بشبكةٍ نُصِبَت للجفافِ ودراهمَ ونانيرَ اوسكرٍ فوقعَ على ثوبٍ لم يُعِدَّلَه ولم يَكُفَّ حتى اِن اَعدَّ الثوبَ لذالكَ فهو لصاحبِ الثوبِ وكذا ان لم يُعِدَّله لكن لما وقَعَ كَفَّه صار بهذا الفعلِ له .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر بچے پیدا ہوئے (پرندے کے) یا پرندے نے انڈے دے دیے کسی زمین میں یا کسی ہرن کا پاؤں ٹوٹ گیا اس زمین میں تو وہ پکڑنے والے کا ہوگا یعنی زمین والے کا نہ ہوگا اس لیے کہ شکار اس کا ہوتا ہے جو پکڑے، اور تکسر ظبی سے مراد ہے اس کے پاؤں کا ٹوٹ جانا، اور جزیں نیست کہ مصنف نے تکسر کہا اس لیے کہ اگر اس کو کسی نے توڑ ڈالا تو وہ ہرن اسی کا ہوگا نہ کہ پکڑنے والے کا، اور بعض روایات میں تکنس ہے، یعنی کناس میں داخل ہوا جو اس کی پناہ گاہ اور ٹھکانا ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب زمین والے نے اپنی زمین اسی مقصد کے لیے تیار کی ہو اور بخلاف اس صورت کے کہ جب شہد کی مکھیوں نے شہد بنایا ہو اس کی زمین میں، جیسے وہ شکار جو پھنس جائے اس جال میں جس کو رکھا گیا تھا خشک ہونے کے لیے اور دراہم اور دنانیر یا شکر جو پھینکی گئی پس وہ کسی ایک کپڑے میں گر گئی جسے اس کے لیے تیار نہیں کیا گیا تھا اور نہ ہی اسے سمیٹا گیا حتی کہ اگر کپڑے کو اسی مقصد کے لیے تیار کیا گیا تھا تو یہ (چیزیں) کپڑے والے کی ہونگی اور اسی طرح حال ہے اگر کپڑے کو اس مقصد کے لیے تیار نہیں کیا گیا تھا لیکن جب یہ چیزیں اس میں گریں تو اس نے اس کو سمیٹ لیا تو یہ چیزیں اس فعل کی وجہ سے اسی (کپڑے والے) کی ہو جائیں گی۔

﴿توضیح﴾

(ولوفرخ... الخ) اگر کسی کی زمین پر پرندے کے بچے پیدا ہوئے یا پرندے نے انڈے دیے یا کسی کی زمین پر ہرن کا پاؤں خود بخود کٹ گیا تو یہ ساری چیزیں (بچے، انڈے اور ہرن) آخذ کے لیے ہونگی مالک زمین کی ملکیت نہ ہونگی اس لیے کہ شکار پکڑنے والے کا ہوتا ہے۔

(والمراد... الخ) یہ تکسر کے معنی کا بیان ہے کہ اس کا معنی ہے پاؤں کا ٹوٹ جانا۔

(وانما... الخ) یہاں سے تکسر کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ تکسر اس لیے کہا کہ اگر کسی نے اس ہرن کا پاؤں خود توڑ دیا تو ہرن اس کا ہوگا جس نے اس کا پاؤں توڑا ہے نہ کہ اس کا جس نے اس ہرن کو پکڑا ہے۔

(وفی... الخ) یہاں سے اختلاف نسخ کا بیان ہے کہ ایک نسخے میں تکسر کی جگہ پر تکنس ہے، تکنس کا معنی ہے جائے پناہ میں داخل ہو جانا، اگر ہرن کسی کی زمین میں اپنی جائے پناہ میں داخل ہو گیا تو بھی وہ ہرن اس کا ہوگا جو اس کو پکڑے گا مالک زمین کا نہ ہوگا۔

(بخلاف... الخ) اگر کسی نے اپنی زمین ہی ان کاموں کے لیے تیار کی تھی یعنی پرندوں کے انڈوں کے لیے یا اس لیے تاکہ ہرن اپنی جائے پناہ وہاں بنائے تو اب ہرن وغیرہ سب مالک زمین کے ہونگے۔

اور اگر شہد کی مکھیوں نے کسی کی زمین میں چھتہ بنایا تو اب شہد زمین والے کا ہوگا خواہ اس نے زمین اس مقصد کے لیے تیار کی ہو تا کہ شہد کی مکھیاں اس میں اپنا چھتہ بنائیں یا نہ کی ہو۔

(کصید... الخ) اگر کسی نے اپنا جال خشک کرنے کے لئے بچھایا تھا اور اس جال میں شکار پھنس گیا تو یہ شکار اس کا ہوگا جو اس کو پکڑے گا یہ شکار جال کے مالک کا نہ ہوگا۔

(ودرهم... الخ) اگر دراہم و دنانیر یا مٹھائی پھینکی گئی اور کسی کے کپڑے میں وہ گر گئی حالانکہ اس نے اپنا کپڑا اس کے لیے تیار نہیں کیا تھا اور نہ ہی اس نے وہ مٹھائی وغیرہ کپڑے میں گرنے کے بعد سمیٹی تو اب یہ مٹھائی وغیرہ کپڑے والے کی نہ ہوگی بلکہ اس کی ہوگی جو اس کو لے گا اور اگر اس نے اپنا کپڑا ہی اس مقصد کے لیے جوڑ رکھا تھا تا کہ اس میں مٹھائی وغیرہ گرے تو پھر یہ سب کچھ کپڑے والے کی ملک ہوگا اور اگر اس نے کپڑا اس مقصد کے لئے نہیں جوڑا تھا لیکن جب اس کے کپڑے میں مٹھائی وغیرہ آئی تو اس نے وہ سمیٹ لی تو اب وہ کپڑے والے کی ہو جائیگی اس لیے کہ سمیٹنے کی وجہ سے وہ اس کا مالک بن گیا۔

﴿کتاب الصرف﴾

هو بيعُ الثمنِ بالثمنِ جنسًا بجنسٍ اوبغيرِ جنسٍ كبيعِ الذهبِ بالذهبِ وبيعِ الفضةِ بالفضةِ وبيعِ الذهبِ بالفضةِ وشُرِطَ فيه التقابضُ قبلَ الافتراقِ وصحَّ بيعُ الذهبِ بالفضةِ بفضلٍ وجزافٍ لا بيعُ الجنسِ بالجنسِ الا مساوياً وإنِ اختلفا جودةً وصياغةً وانما ذَكَرَ الفضلَ والجزافَ ولَم يَذكُرِ التساوىَ لانَّه لا شبهةَ فى جوازِ التساوِى بل الشبهةُ فى الفضلِ والجزافِ فذكرَهما. ولاالتصرفُ فى الثمنِ قبلَ قبضِه فلوِ اشترى به ثوبًا فسَد شراءُ الثوبِ اى لوِ اشترى بثمنِ الصرفِ قبلَ قبضِه ثوبًا فسَدَ شراءُ الثوبِ.

﴿ترجمہ﴾

بیع صرف وہ ثمن کی ثمن کیساتھ بیع کرنا ہے جنس کی جنس کے ساتھ یا غیر جنس کے ساتھ جیسے سونے کی بیع کرنا سونے کے بدلے اور چاندی کی بیع کرنا چاندی کے بدلے اور سونے کی بیع کرنا چاندی کے بدلے اور اس میں مشروط ہے عوضین پر قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے اور صحیح ہے سونے کی چاندی کے ساتھ بیع کرنا زیادتی کے ساتھ اور اندازے کے ساتھ نہ کہ جنس کی جنس کے بدلے میں بیع کرنا مگر برابر سرابر اگرچہ وہ مختلف ہوں عمدہ ہونے اور بناوٹ کے لحاظ سے جزیں نیست کہ مصنفؒ نے ذکر کیا زیادتی اور اندازے کا اور برابری کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ کوئی شبہ نہیں ہے برابری کے جائز ہونے میں بلکہ شبہ زیاتی اور اندازے کے ساتھ بیع کرنے میں ہے پس مصنف نے ان دونوں کا تذکرہ کیا۔ اور جائز نہیں تصرف کرنا بیع صرف کے ثمن میں اس پر قبضہ کرنے سے پہلے پس اگر اس کے بدلے میں کوئی کپڑا خریدا تو کپڑے میں شراء فاسد ہوگی یعنی اگر خریدا بیع صرف کے ثمن کے بدلے میں اس پر قبضہ کرنے سے پہلے کسی کپڑے کو تو کپڑے میں شراء فاسد ہوگی۔

﴿توضیح﴾

صرف کا لغوی معنی ہے زیادتی اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ ثمن کی ثمن کے ساتھ بیع کرنا خواہ عوضین ہم جنس ہوں یا نہ ہوں ہم جنس ہوں جیسے سونے کی سونے کے ساتھ بیع کرنا اور ہم جنس نہ ہوں جیسے سونے کی چاندی کے ساتھ بیع کرنا۔

(قولہ وشرط... الخ) بیع صرف میں عوضین پر قبضہ عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے شرط ہے اس لیے کہ یہاں عوضین ان اشیاء ستہ میں سے ہوتے ہیں جن پر قبضہ مجلس عقد میں ضروری ہوتا ہے (چھ اشیاء میں سے چار اشیاء نمک، کھجور، گندم اور جو ہیں اور باقی دو سونا اور چاندی ہیں)

(وصح... الخ) سونے کی چاندی کے ساتھ اگر بیع کی جائے تو کمی بیشی جائز ہے اور اندازے کے ساتھ بیع کرنا بھی جائز ہے اور اگر جنس کی جنس کے ساتھ بیع کی جائے مثلاً سونے کی سونے کے بدلے اور چاندی کی چاندی کے بدلے تو برابری کے ساتھ جائز ہے کمی اور بیشی اور اندازے کے ساتھ جائز نہیں ہے اگرچہ عوضین کھرے ہونے اور کاریگری میں مختلف ہوں بایں طور کہ مثلاً ایک طرف کی چاندی جید ہو اور دوسری طرف کی چاندی ردی ہو۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنفؒ نے سونے کی چاندی کے ساتھ بیع کے سلسلے میں یہ تو بیان کیا کہ اس میں کمی بیشی جائز ہے اور اندازے کے ساتھ بیع بھی جائز ہے لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ برابری کے ساتھ بیع بھی جائز ہے حالانکہ جس طرح اس بیع میں کمی بیشی اور اندازہ جائز ہے عوضین میں برابری بھی جائز ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ برابری کے ساتھ بیع کے جائز ہونے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہے اس لیے اس کو ذکر کرنے کی مصنفؒ نے ضرورت محسوس نہیں کی اور کمی بیشی اور اندازے کے ساتھ بیع میں شبہ تھا کہ شاید یہ جائز نہ ہو تو مصنفؒ نے فقط اس کے جواز کو ذکر کیا۔

(ولا التصرف... الخ) بیع صرف میں اگر ابھی تک ثمن پر قبضہ نہیں ہوا تو اس میں تصرف جائز نہیں لہٰذا اگر بیع صرف کے ثمن پر قبضہ نہیں کیا اور اس کے بدلے میں کپڑا خرید لیا تو کپڑے میں یہ بیع فاسد ہو جائیگی۔

ومَن بـاعَ امةً تَعدِلُ الفَ درهمٍ معَ طوقِ الفٍ بالفينِ ونقَدَ من الثمنِ الفًا اوباعَها بالفينِ الفٌ نسيئةً والفٌ نقد اَوباعَ سيفاً حليتُه خمسُونَ وتَخلَّصَ بلا ضررٍ بمائةٍ ونقَدَ خمسينَ فما نقَدَ ثمنُ الفضةِ وهو الالفُ فى بيعِ الامةِ والخمسونَ فى بيعِ السيفِ سَكتَ اوقالَ خُذ هذا من ثمنهِما اما اذا سَكتَ فظاهرٌ لانـه لـمَّـا باعَ فقد قصدا الصحةَ ولا صحةَ الا بأَن يُجعَلَ المقبوضُ فى مقابلةِ الفضةِ واَمَّا اذا قالَ خُذ هذا من ثمنهِما فانه ليس معنَاه خُذ هذا على اَنه ثمنُ مجموعهِما لان ثمنَ المجموعِ الفانِ فى الجاريةِ والـمائةِ فى السيفِ فمعناه خُذ هذا على اَنه بعضُ ثمنِ مجموعهِما وثمنُ الفضةِ بعضُ ثمنِ المجموعِ فيُـحـمَـل عـليه تحرِّياًللجوازِ .فان افترقا بلا قبضٍ بطلَ فى الحليةِ فقط واِن لَم يَتَخلَّص بلا ضررٍ بطلَ اصلًا اى اِن لَـم يـكُـنِ يَتَـخلَّصِ الحليَةُ من السيفِ بلاضررٍ وافترقا بلاقبضٍ بطلَ فى كليهِما ووُجدَت عـلى حاشيةِ نسخةِ المصنفِ مع علامتِه صحَّ لكن لا بخطِّ المصنفِ هذا الالحاقُ هوَ وهذا التفصيلُ اذا كـان الثمنُ اكثرَ من الحليةِ فان لم يكن لا يصحُّ فقولُه وان لم يكُن يشمَلُ ما اذا كان الثَّمن مساوياً للحليةِ اواقلَّ منها اولا يُدرٰى فانه لا يجوزُ البيعُ اِمَّا لتحققِّ الربوا اولشبهتِه .

﴿ترجمہ﴾

کسی نے ایک باندی بیچی جو ہزار کے برابر ہے ایک ہزار کے ہار سمیت دو ہزار کے بدلے میں اور ادا کر دیے ثمن میں سے ہزار یا بیچا اس باندی کو دو ہزار کیساتھ، ایک ہزار ادھار اور ایک ہزار نقد کے ساتھ، یا بیچی ایک تلوار جس کا زیور پچاس کا ہے اور وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے بغیر ضرر کے سو کے بدلے اور پچاس نقد ادا کیے تو جو نقد ادا کیے وہ چاندی کا ثمن ہونگے اور جو کہ ہزار ہیں باندی کی بیع میں اور پچاس ہیں تلوار کی بیع میں، خاموش رہے یا کہے "یہ لے لو ان دونوں کے ثمن سے" بہر حال جب خاموش رہے پھر تو ظاہر ہے اس لیے کہ جب اس نے بیع کی تو اس نے تحقیق صحیح ہونے کا ارادہ کیا اور کوئی صحت نہیں مگر بایں طور کہ وہ مقدار جس پر قبضہ کیا گیا ہے وہ چاندی کے مقابلے میں ہو، اور بہر حال جب یہ کہے "یہ لے لو ان دونوں کے ثمن سے" تو اس کا یہ معنی نہیں کہ "اس کو لے لو اس بنا پر یہ ان دونوں کے ثمن کا مجموعہ ہے اس لیے کہ مجموع کا ثمن دو ہزار ہیں باندی میں اور ایک سو ہیں تلوار میں، پس اس کا معنی ہے کہ اس کو لے لو اس بناء پر یہ ان دونوں کے مجموع کے ثمن کا بعض ہے اور چاندی کا ثمن مجموع کے ثمن کا بعض ہے پس اس کو اسی پر محمول کیا جائیگا جواز کو تلاش کرنے کے لیے۔ پس اگر دونوں جدا ہو گئے بغیر قبضہ کے تو بیع صرف زیور میں باطل ہو جائیگی اور اگر زیور بغیر ضرر کے جدا نہ ہو سکے تو بیع بالکل باطل ہو جائیگی یعنی اگر زیور جدا نہ ہو سکتا ہو تلوار سے بغیر ضرر

کےاور متعاقدین جدا ہو جائیں قبضہ کے بغیر تو بیع دونوں میں باطل ہو جائیگی ،اور میں نے پایا ہے مصنف کے نسخے کے حاشیہ میں اس کی علامت کے ساتھ ''صح''لیکن یہ الحاق مصنف کے خط کے ساتھ نہیں، یہ تفصیل اس وقت ہے جب ثمن زیور سے زائد ہو پس اگر نہ ہو تو صحیح نہیں پس مصنف کا قول وان لم یکن شامل ہےان صورتوں کو جب ثمن زیور کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا معلوم نہ ہو اس لیے کہ بیع جائز نہ ہوگی یا تو ربا کے متحقق ہونے کی وجہ سے یا ربا کے شبہ کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(ومن باع... الخ) اگر کسی نے ایک باندی دو ہزار کے بدلے فروخت کی اس حال میں کہ اس باندی کی قیمت ایک ہزار ہےاور اس کے ساتھ ایک ہار بھی ہے جس کی قیمت بھی ہزار ہے مشتری نے پورے ثمن دو ہزار میں سے صرف ایک ہزار ادا کیا یا ایسی باندی دو ہزار کے ساتھ فروخت کی ایک ہزار نقد اور ایک ہزار ادھار کے ساتھ ،تو جو نقد ہزار ہے وہ چاندی کے بدلے میں ہوگا یعنی اس ہار کے بدلے میں جو باندی کے گلے میں ہےاور جو ہزار ابھی تک ادا نہیں ہوا وہ باندی کا بدل ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے تلوار کی ایک سو کے بدلے بیع کی اس حال میں کہ اس تلوار پر پچاس درہم کی چاندی لگی ہوئی تھی مشتری نے پچاس درہم نقد ادا کر دیے اور باقی پچاس نہیں دیے تو اب بھی یہ پچاس جو ادا کیے گئے ہیں چاندی کا بدل ہونگے اور جو ادا نہیں ہوئے وہ تلوار کا بدل ہونگے ۔خلاصہ یہ ہے کہ جو نقد ہے وہ چاندی کا بدل ہےاور وہ نقد پہلی صورت میں ہزار ہےاور دوسری صورت میں پچاس درہم ہیں علاوہ ازیں مشتری خاموشی کے ساتھ یہ ادا کرے یا یوں کہے **خذ هذا من ثمنهما** کہ تم اس کو ان دونوں کے ثمن سے لے لو، اگر خاموشی کے ساتھ ادا کرے تو ظاہر ہے کہ ثمن کا وہ حصہ جس پر بائع نے قبضہ کیا ہے وہ چاندی کا بدل ہوگا اس لیے کہ عاقدین چاہتے ہیں کہ انکا عقد صحیح ہو جائے اور عقد اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب کہ ثمن کے مقبوض حصہ کو چاندی کا بدل بنایا جائے اور جب مشتری یہ کہے **خذ هذا من ثمنهما** تو اس صورت میں بھی ثمن کا وہ حصہ جس پر بائع نے قبضہ کیا ہے وہ چاندی کا بدل اس لیے ہوگا کہ **خذ هذا من ثمنهما** کا یہ مطلب نہیں ہے کہ **خذ هذا على انه ثمن مجموعهما** کہ تم اس کو لے لو اس بناء پر یہ ان دونوں (باندی اور ہار یا تلوار اور زیور) کے مجموع کا ثمن ہے اس لیے کہ مجموع کا ثمن تو پہلی صورت میں دو ہزار ہےاور دوسری صورت میں ایک سو ہے جبکہ اس مشتری نے پہلی صورت میں صرف ایک ہزار ادا کیا ہےاور دوسری صورت میں صرف پچاس درہم ادا کیے ہیں پس **خذ هذا من ثمنهما** کا مطلب یہ ہوگا **خذ هذا على انه بعض ثمن مجموعهما** یعنی اس کو لے لو اس بناء پر کہ یہ کل ثمن کا بعض ہے، دونوں صورتوں میں چاندی کے مقابلے میں جو ثمن آتا ہے وہ کل ثمن کا بعض ہے لہٰذا مشتری نے جو نقد ادا کیا ہے اس کو چاندی کے ثمن پر محمول کریں گے تاکہ جواز کی صورت حاصل کی جاسکے۔

(فان افترقا...الخ) پچھلے دونوں مسئلوں میں یعنی خواہ باندی کی بیع ہو یا تلوار کی بیع ہوا گر عاقدین عوضین

پر قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع صرف چاندی میں باطل ہوگی تلوار اور باندی میں جائز ہو جائیگی لیکن تلوار میں اس وقت جائز ہوگی جبکہ چاندی اس تلوار سے بغیر ضرر کے جدا ہو سکتی ہو اگر چاندی کے جدا کرنے سے ضرر ہو تو بیع چاندی اور تلوار دونوں میں باطل ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں تلوار چاندی کے تابع ہے جب چاندی میں بیع باطل ہے تو تلوار میں بھی باطل ہوگی۔

(ووجدت... الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ کے نسخہ کے حاشیہ میں بطل کی جگہ صح کا لفظ لکھا ہوا ہے اور اس کے ساتھ ایک علامت بھی لگی ہوئی ہے، یہ ایک خاص علامت ہوتی ہے جب عبارت کی تصحیح کرنی ہو تو اس علامت کو حاشیہ پر لکھ دیتے ہیں تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ لفظ متن سے ہے حاشیہ سے نہیں ہے۔ تو صح کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر تلوار پر لگا ہوا زیور بغیر ضرر کے تلوار سے جدا نہیں ہو سکتا ہے اور متعاقدین عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو یہ بیع صحیح ہے۔

(لکن... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس قسم کی بیع تو صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے تو مصنف نے یہ صح کیسے لکھ دیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ صح کا الحاق مصنف کے خط کے ساتھ نہیں ہے معلوم ہوا کہ یہ مصنف نے نہیں لکھا بلکہ کسی اور کا لکھا ہوا ہے لہٰذا معتبر نہیں ہے۔

(وھذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب کہ ثمن اس زیور سے زیادہ ہو جو باندی کے ہار میں ہے یا تلوار پر لگا ہوا ہے اور اگر ثمن زیادہ نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی خواہ وہ ثمن زیور سے کم ہو، برابر ہو یا معلوم نہ ہو کہ کم ہے یا زیادہ ہے یا برابر ہے، وان لم یکن ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں ثمن زیور کے برابر ہو یا کم ہو یا معلوم نہ ہو کہ کم ہے یا زیادہ ہے، ان صورتوں میں بیع اس لئے جائز نہ ہوگی کہ ان صورتوں میں یا ربا لازم آتا ہے یا ربا کا شبہ پایا جاتا ہے، ربا تو اس وقت لازم آتا ہے، جب ثمن زیور کے مساوی ہو یا کم ہو اور ربا کا شبہ اس وقت لازم آئے گا جب یہ بات معلوم نہ ہو کہ ثمن زیور سے زیادہ ہے یا کم ہے یا مساوی ہے۔

> وَمَن باعَ اناءَ فضةٍ وقبضَ بعضَ ثمنِه ثم افترقَا صحَّ فيما قَبَض فقط واشترَكا فى الاناءِ اى صحَّ البيعُ فيما قَبَضَ ثمنَه وفسَد فيما لم يقبِض ولا يشيعُ الفسادُ كما ذكَرنا فى بابِ السلمِ انَّ الفسادَ طارٍ. واِن استُحِقَّ بعضُه اَخذَ المشترى باقيَه بحصتِه او ردَّه اى اِن استُحِقَّ بعضُ الاناءِ فالمشترى بالخيارِ لان الشركةَ عيبٌ فى الاناءِ وفى صورةِ قبضِ بعضِ الثمنِ قد ثبتَ الشركةُ لكن لا يكونُ للمشترى الردُّ بهذا العيبِ لانه تَثبُتُ برضى المشترى لانَّ الشركةَ انما تثبُتُ من جهتِه لانه نقَد بعضَ الثمنِ دونَ البعضِ فتراضَيا بهذا العيبِ بخلافِ الاستحقاقِ اذا المشترى لم يرضَ به فله ولايةُ الردِّ. ولوِ استُحِقَّ بعضُ قطعةِ نُقرةٍ بِيعَت اَخذ مابَقِيَ بحصتِه بلا خيارٍ لان الشركةَ ليست بعيبٍ فى قطعةِ النقرةِ لانَ التبعيضَ لا يضُرُّه.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے چاندی کا ایک برتن بیچا اور اس کے بعض ثمن پر قبضہ کر لیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو بیع صحیح ہو جائیگی اس مقدار میں جس پر قبضہ کیا گیا ہے فقط، اور دونوں شریک ہونگے برتن میں، یعنی بیع صحیح ہے برتن کی اس مقدار میں جس کے ثمن پر قبضہ کیا ہے اور فاسد ہے اس مقدار میں جس پر قبضہ نہیں ہے اور فاسد شائع نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا باب السلم میں کہ فساد طاری ہے۔ اور اگر استحقاق ثابت ہو گیا اس کے بعض کا تو مشتری لے لے اس کے باقی کو اس کے حصے کے ساتھ یا واپس کر دے یعنی اگر استحقاق ثابت ہو گیا بعض برتن کا تو مشتری خیار کے ساتھ ہے اس لیے کہ شرکت عیب ہے برتن میں، اور بعض ثمن پر قبضہ کی صورت میں تحقیق شرکت ثابت ہے لیکن مشتری کے لیے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اس عیب کی وجہ سے اس لیے کہ یہ عیب مشتری کی رضاء کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ شرکت مشتری کی جہت سے ہے اس لیے کہ اس نے بعض ثمن ادا کیا اور بعض ادا نہیں کیا پس وہ دونوں اس عیب پر راضی ہیں بخلاف استحقاق کے کیونکہ مشتری اس پر راضی نہیں لہٰذا اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر چاندی کے ٹکڑے کے بعض کا استحقاق ہو گیا جس کو بیچا گیا تھا تو مشتری لے لے اس مقدار کو جو باقی ہے اس کے حصے کے ساتھ بغیر خیار کے اس لیے کہ شرکت عیب نہیں ہے چاندی کے ٹکڑے میں کیونکہ تبعیض (تفریق، تقسیم کرنا) اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن باع ... الخ) اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور مشتری سے بعض ثمن پر قبضہ کر لیا پھر عاقدین جدا ہو گئے تو برتن کے اس حصے میں بیع جائز ہوگی جس کے مقابلے میں ثمن پر قبضہ کیا ہے دوسرے میں جائز نہ ہوگی جس کے مقابلے میں ثمن ابھی تک ادا نہیں کیا اور اس برتن میں دونوں شریک ہونگے۔

(ولا یشیع ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ بیع برتن کے اس حصے میں بھی فاسد ہونی چاہیے جس کے مقابلے میں بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا ہے جس طرح اس حصے میں فاسد ہے جس کے مقابلے کے ثمن پر قبضہ نہیں ہوا اس لیے کہ عقد تو ایک ہے لہٰذا فساد شائع (عام) ہوگا؟ تو اس کا جواب دیا کہ فساد یہاں شائع نہ ہوگا یعنی فساد برتن کے اس حصے کی طرف تجاوز نہ کریگا جس کے مقابلے میں ثمن پر بائع نے قبضہ کر لیا ہے اس لیے کہ فساد یہاں صلب عقد (عقد کی ذات) میں نہیں ہے بلکہ فساد یہاں طاری ہے یعنی جب عاقدین جدا ہو گئے تو اس وقت یہ فساد پیدا ہوا جب یہ فساد طاری ہے تو شائع (عام) نہ ہوگا اس لیے کہ فساد طاری شائع نہ ہوتا۔

(وان استحق ... الخ) اگر برتن خریدا پھر اس برتن کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری کو خیار ہے چاہے تو برتن کے اس حصے کو جس پر مستحق کا حق نہیں ہے، اس کے حصے کے ثمن کے ساتھ خرید لے اور چاہے واپس کر دے۔

مشتری کو یہ خیار اس لیے ہوگا کہ اب برتن میں مشتری اور مستحق کی شرکت ہو جائیگی اور شرکت عیب ہوتی ہے اور عیب کی وجہ سے مشتری کو خیار ہوتا ہے۔

(وفی... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ پہلے مسئلے میں بھی تو بائع اور مشتری کے درمیان شرکت لازم آرہی تھی جب اس نے چاندی کا برتن خریدا اور بعض ثمن ادا کیے اس کے بعد دونوں جدا ہو گئے تو چاہیے کہ یہاں بھی مشتری کو خیار حاصل ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ پہلے مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق ہے، پہلے مسئلے میں بائع اور مشتری کے درمیان شرکت وہ مشتری کی رضامندی کے ساتھ ہو رہی ہے اس لیے وہاں مشتری کو خیار نہیں ہوگا جبکہ اس مسئلے میں مشتری اور مستحق کے درمیان شرکت مشتری کی رضامندی کے ساتھ نہیں ہے اس لیے یہاں خیار ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ پہلے مسئلے میں بائع اور مشتری کے درمیان شرکت مشتری کی رضا کے ساتھ کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ وہاں شرکت مشتری کی جہت سے ہے اس لیے کہ اس نے بعض ثمن ادا کیا اور بعض ادا نہیں کیا اگر وہ شرکت سے بچنا چاہتا تو پورا ثمن ادا کرتا جب اس نے بعض ثمن ادا کیا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس شرکت پر راضی ہے بخلاف دوسرے مسئلے کے کہ غیر کا حق نکل آیا جو مشتری کی رضا کے بغیر ہے لہٰذا واپسی کا مشتری کو خیار حاصل ہوگا۔

(ولو استحق... الخ) اگر کسی نے چاندی کی ڈلی خریدی اور پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو ڈلی کے جتنے حصے میں استحقاق نہیں ہے مشتری اس کو اس کے حصے کے ثمن کے ساتھ لے لیگا اسی طرح دونوں (مشتری اور مستحق) اس ڈلی میں شریک ہو جائیں گے اور مشتری کو واپس کرنے کا خیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر چہ یہاں بھی مشتری اور مستحق کے درمیان شرکت ہے اور مشتری کی رضا کے بغیر ہے لیکن یہ شرکت عیب نہیں ہے اس لیے کہ یہاں وہ ڈلی کی تفریق (دو حصے) کر لیں گے اور تفریق یہاں مضر نہیں ہے۔

وصحّ بيعُ درهمينِ ودينارٍ بدرهمٍ وديناريْنِ وبيعُ كرِّ برٍّ وكرِّ شعيرٍ بكرَّي برٍّ وكرَّي شعيرٍ هذا عندنا وأمّا عند زفرَ والشافعيِّ فلا يجوزُ لانه قابلَ الجملةَ بالجملةِ ومن ضرورتِه الانقسامُ على الشيوعِ وفي صرفِ الجنسِ الى خلافِ الجنسِ تغييرُ تصرُّفِه. قلنا المقابلةُ المطلقةُ يحتملُ الصرفَ المذكورَ وليسَ فيه تغييرُ تصرفِه لان موجَبَه ثبوتُ الملكِ في الكلِّ بمقابلةِ الكلِّ فيكونُ الدرهمانِ في مقابلةِ الدينارينِ والدينارُ في مقابلةِ الدرهمِ ويكونُ كرُّ البرِّ في مقابلةِ كرَّي الشعيرِ وكرُّ الشعيرِ في مقابلةِ كرَّي البرِّ. وبيعُ احدَ عشرَ درهمًا بعشرةِ دراهمٍ ودينارٍ بان يكونَ عشرةُ دراهمَ بعشرةِ الدراهمِ بَقِي درهمٌ في مقابلةِ دينارٍ. وبيعُ درهمٍ صحيحٍ ودرهمينِ غلتينِ بدرهمينِ صحيحينِ ودرهمٍ غلةٍ الغلةُ ما يَرُدُّه بيتُ المالِ وياخذُه التجارُ وانما يجوزُ هذا لتحققِ التساوي في الوزنِ وسقوطِ اعتبارِ الجودةِ.

﴿ترجمہ﴾

صحیح ہے دو درہموں اور ایک دینار کی بیع کرنا ایک درہم اور دو دیناروں کے بدلے میں اور ایک کر گندم اور ایک کر جو کی بیع کرنا دو کر گندم اور دو کر جو کے بدلے میں یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پس جائز نہیں اس لیے کہ اس نے مقابل بنایا ہے مجموع کو مجموع کے، اور اس کی ضرورت میں سے ہے تقسیم ہونا شیوع کے طور پر اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کی تصرف میں تبدیلی ہے، ہم کہتے ہیں کہ مقابلہ مطلقہ مذکورہ پھیرنے کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس کے تصرف کی تبدیلی نہیں ہے اس لیے کہ اس کا مقتضی ملکیت کا ثابت ہونا کل میں کل کے مقابلے میں پس دو درہم دو دیناروں کے مقابلے میں ہونگے اور ایک دینار ایک درہم کے مقابلے میں ہوگا اور گندم کا ایک کر جو کے دو کروں کے مقابلے میں ہوگا اور جو کا ایک کر گندم کے دو کروں کے مقابلے میں ہوگا۔ اور صحیح ہے گیارہ درہموں کی بیع دس دراہم اور ایک دینار کے بدلے میں بایں طور کہ دس دراہم دس دراہم کے مقابلے میں ہو جائیں، باقی ایک درہم رہ جائیگا ایک دینار کے مقابلے میں۔ اور جائز ہے ایک صحیح درہم اور دو کھوٹے درہموں کی بیع کرنا دو صحیح درہم اور ایک کھوٹے درہم کے مقابلے میں، الغلہ ان دراہم کو کہتے ہیں جن کو بیت المال رد کر دے اور تجار اس کو لے لیں، اور جز یں نیست کہ یہ بیع جائز ہے بوجہ برابری کے متحقق ہونے کے وزن میں اور بوجہ کھرے پن کے اعتبار کے ساقط ہونے کے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) دو درہموں اور ایک دینار کی بیع دو دیناروں اور ایک درہم کے بدلے جائز ہے اسی طرح ایک کر گندم اور ایک کر جو کی بیع دو کر گندم اور دو کر جو کے بدلے جائز ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں مجموع مجموع کے مقابل ہے یعنی ایک درہم اور دو دیناروں کا مجموعہ دو درہموں اور ایک دینار کے مجموع کے مقابل ہے، یہ تقاضہ کرتا ہے کہ ان عوضین کا آپس میں ایک دوسرے پر انقسام شائع ہو (یعنی عوضین کی آپس میں تقسیم عام ہو اس میں یہ قید نہ ہو ایک عوض کی ایک جزء دوسرے عوض کے فلاں جزء کا بدل ہے) لہٰذا ایک درہم دو درہموں کے مقابلے میں ہوگا اور دو دینار ایک دینار کے مقابلے میں ہونگے یہ ربا ہے۔ لہٰذا جائز نہیں۔ اور اگر آپ کہیں کہ ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیریں گے یعنی ایک درہم کو ایک دینار کے مقابلے میں کریں گے اور دو دیناروں کو دو درہموں کے مقابلے میں کریں گے تو یہ تصرف (عقد) میں تبدیلی ہے جو کہ شیوع (عوضین کے آپس میں مقابلے کے عام ہونے) کے منافی ہے۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ یہاں مقابلہ مطلق ہے یعنی مطلق ایک درہم اور دو دینار دو درہم اور ایک دینار کے مقابلے میں ہیں اور پھر مقابلہ مطلقہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ جنس کو جنس کی طرف پھیر دیا جائے یعنی دو دینار ایک دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم دو درہموں کے مقابلے میں کر دیے جائیں اور دوسرا یہ کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا

جائے یعنی دو دینار ایک درہم کے مقابلے میں ہو جائیں اور دو درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو جائیں، ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیریں گے تاکہ ربا لازم نہ آئے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں تو جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں تو تصرف (عقد) میں تبدیلی لازم آتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنے سے عقد کو تبدیل کرنا لازم نہیں آتا اس لیے کہ اس عقد کا مقتضی یہ ہے کہ کل میں کل کے مقابلے میں ملکیت آجائے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں کل میں ملکیت کل کے مقابلے میں آجائیگی لہٰذا دو درہم دو دیناروں کے مقابلے میں ہونگے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہوگا۔ اسی طرح ایک کر گندم دو کر شعیر کے مقابلے میں ہوگی اور ایک کر شعیر دو کر گندم کے مقابلے میں ہوگی۔

(وبیع... الخ) گیارہ درہموں کی دس دراہم اور ایک دینار کے بدلے بیع جائز ہے، جواز کی صورت یہ ہوگی کہ دس دراہم دس دراہم کے مقابلے میں ہونگے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہوگا۔

(وبیع... الخ) ایک صحیح درہم اور دو کھوٹے درہموں کی دو صحیح درہم اور ایک کھوٹے درہم کے بدلے جائز ہے، غلہ ان دراہم کو کہتے ہیں جن کو بیت المال رد کر دے اور تجار لے لیں۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ بیع ناجائز ہونی چاہیے اس لیے کہ برابری نہیں ہے کیونکہ ایک طرف ایک صحیح درہم ہے تو دوسری طرف دو صحیح درہم ہیں اسی طرح ایک طرف ایک کھوٹا درہم اور دوسری طرف دو کھوٹے درہم ہیں؟ اس کا جواب دیا کہ برابری کا اعتبار وزن کے لحاظ سے ہوتا ہے کھوٹے اور کھرے ہونے کا باب ربا میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہاں وزن کے لحاظ سے مساوات پائی جاتی ہے اس لیے کہ دونوں طرف سے تین تین درہم ہیں لہٰذا یہ بیع جائز ہوگی۔

> وبیعُ من علیه عشرةُ دراهمٍ ممَّن هی له دیناراً بهامطلقةً ان دفَع الدینارَ وتقاصًا العشرةَ بالعشرةِ ای لزیدٍ علی عمروٍ عشرةُ دراهمٍ فباعَ عمرٌو دیناراً بعشرةِ دراهمَ مطلقةً ای لم یُضِفِ العقدَ الی العشرةِ التی علی عمروٍ صحَّ البیعُ اِن دفَع الدینارَ فصارَ لکلٍّ واحدٍ منهما علی الآخرِ عشرةُ دراهمَ فتقاصًّا العشرةَ بالعشرةِ فیکونُ هذا التقاصُّ فسخاً للبیعِ الاولِ وهو بیعُ الدینارِ بالعشرةِ المطلقةِ وبیعاً للدینارِ بالعشرةِ التی علی عمروٍ اذ لو لم یُحمَل علی هذا لکانَ استبدالًا ببدلِ الصرفِ ولا یجوزُ هذا اذا باعَ الدینارَ بالعشرةِ المطلقةِ امَّا اذا باعَه بالعشرةِ التی له علی عمروٍ صحَّ ویقعُ المقاصَّةُ بنفسِ العقدِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے اس شخص کا بیع کرنا جس پر دس دراہم ہوں اس شخص کو جس کے لیے اس پر لازم ہوں ایک دینار کی دس دراہم کے بدلے میں مطلقاً اگر دینار دے دیا اور دس کا دس کے ساتھ ادلہ بدلہ کر لیا، یعنی زید کے عمرو کے ذمے دس دراہم ہیں پس

عمرو نے ایک دینار زید کے ہاتھ فروخت کر دیا ان دس کے بدلے میں جو مطلق ہیں یعنی ان عقد کو ان دس کی طرف منسوب نہیں کیا جو عمرو کے ذمے ہیں تو بیع صحیح ہے اگر عمرو نے دینار دے دیا پس ہر ایک کے لیے دوسرے کے ذمے دس دراہم ہو جائیں گے، پس دس کا دس کے ساتھ ادلہ بدلہ کر دیں گے لہٰذا یہ ادلہ بدلہ بیع اول کے لیے فسخ ہوگا اور وہ دینار کے مطلق دس کے بدلے میں بیع ہے، اور (یہ مقاصہ) بیع بن جائیگا ایک دینار کی ان دس کے بدلے جو عمرو کے ذمے ہیں اس لیے کہ اگر اس کو اس پر محمول نہ کریں تو بدل صرف میں استبدال لازم آئیگا۔ اور یہ بیع جائز نہیں جبکہ دینار کی بیع مطلق دس کے بدلے کی ہو اور اگر اس کی بیع کر لی ان دس کے بدلے جو اس کے لیے عمرو کے ذمے ہیں تو صحیح ہے اور ادلہ بدلہ نفس عقد کے ساتھ ہی ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) عمرو نے زید کے دس دراہم دینے تھے (واضح ہو کہ ایک دینار دس دراہم کے برابر ہوتا ہے) تو عمرو نے زید کے ہاتھ ایک دینار مطلق دس دراہم کے بدلے بیچ دیا یعنی عقد کو ان دراہم کی طرف منسوب نہیں کیا جو زید کے لیے عمرو کے ذمے ہیں بایں طور کہ عمرو نے یہ نہیں کہا کہ یہ دینار ان دس دراہم کے بدلے بیچتا ہوں جو میں نے تمہارے ادا کرنے ہیں، تو یہ بیع صحیح ہوگی اور عمرو اور زید میں سے ہر ایک پر دس دراہم واجب ہونگے زید پر تو اس لیے واجب ہونگے کہ اس نے ثمن ادا کرنے ہیں اور عمرو پر اس لیے واجب ہونگے کہ اس نے پہلے ہی سے زید کے دس درہم دینے ہیں۔ اس کے بعد اگر ادلہ بدلہ کر لیا گیا تو یہ ادلہ بدلہ (مقاصہ) پہلی بیع (دینار کی مطلق دس دراہم کے بدلے میں بیع) کے لیے فسخ ہوگا اور یہ مقاصہ دوسری بیع ہو جائیگی دوسری بیع کا مطلب ہے کہ اب یہ مقاصہ دینار کی ان دس دراہم کے بدلے بیع ہوگا جو عمرو نے زید کے ادا کرنے ہیں۔

(اذلو... الخ) یہاں سے تاویل مذکور کی وجہ کا بیان ہے کہ ہم نے اس مقاصہ کو بیع اول کے لیے فسخ قرار دیا اور اس کو نئی بیع قرار دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بیع صرف کے ایک عوض میں استبدال لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں۔ باقی استبدال اس طرح لازم آئیگا کہ اصل میں ثمن جو پہلے طے ہوا تھا وہ مطلق دس دراہم تھے مقاصہ کی صورت میں وہ ثمن وہ دس دراہم بن گئے جو عمرو نے زید کے ادا کرنے ہیں اور یہ استبدال ہے۔

(ھذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب دینار کی بیع مطلق دس دراہم کے بدلے میں ہو اور اگر دینار کی بیع ان دس دراہم کے بدلے میں ہو جو عمرو نے زید کے ادا کرنے ہیں تو اب مقاصہ (ادلہ بدلہ) نفس عقد کے ساتھ ہی ہو جائیگا۔ اور تاویل مذکور کی ضرورت نہ رہے گی۔

فَإن غَلبَ على الدراهمِ الفضةُ وعلى الدينارِ الذهبُ فهما فضةٌ وذهبٌ حكمًا فلم يَجُز بيعُ الخالصةِ به ولا بيعُ بعضِه ببعضِ الا متساويًا وزنًا وان غلَب عليهما الغشُّ فهما فى حكمِ العرضينِ فبيعُه بالفضةِ الخالصةِ على وجوهِ حليةِ السيفِ اى ان كانتِ الفضةُ الخالصةُ مثلَ الفضةِ التى فى الدراهمِ اواقلَّ اولايُدرٰى لايصحُّ وان كانت اكثرَ يصحُّ ان لم يفترِقا بلاقبضٍ وبجنسِه متفاضلًا صحَّ

بشرطِ القبضِ فی المجلسِ وانما یصحُّ صرفاًللجنسِ الی خلافِ الجنسِ لانه فی حکمِ شیئینِ فضةٍ وصفرٍ فاذا شُرِطَ القبضُ فی الفضةِ یُشترطُ فی الصفرِ لعدمِ التمییزِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دراہم پر چاندی اور دینار پر سونا غالب ہو تو وہ دونوں چاندی اور سونا حکماً پس جائز نہ ہوگی خالص کی بیع ان کے ساتھ اور نہ ان کے بعض کی بعض کیساتھ مگر برابر سرابر وزن کے لحاظ سے اور اگر غالب ہوا ان دونوں پر کھوٹ تو وہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں پس اس کی بیع خالص چاندی کے ساتھ تلوار کے زیور کے صورتوں کے مطابق ہوگی یعنی اگر خالص چاندی اس چاندی کے برابر ہو جو دراہم میں ہوتی ہے یا اس سے کم ہو یا معلوم نہ ہو تو صحیح نہیں اور اگر زیادہ ہو تو صحیح ہے اگر دونوں جدا نہیں ہوتے بغیر قبضے کے اور اس کی جنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ صحیح ہے قبضے کی شرط کے ساتھ مجلس میں، اور جز یں نیست کہ صحیح ہے پھیرتے ہوئے جنس کو خلاف جنس کی طرف اس لیے کہ وہ دو چیزوں کے حکم میں ہے چاندی اور پیتل، پس جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی مشروط ہوگا جدا نہ ہوسکنے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(فان غلب... الخ) اگر دراہم اور دنانیر میں کھوٹ ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو سونا اور چاندی غالب ہونگے یا کھوٹ غالب ہوگی، اگر سونا اور چاندی غالب ہوں تو ایسے دراہم اور دنانیر سونے اور چاندی کے حکم میں ہونگے، اور اگر کھوٹ غالب ہو تو ایسے دراہم و دنانیر سامان کے حکم میں ہونگے، پس اگر سونا اور چاندی غالب ہے تو ایسے دراہم و دنانیر کی بیع اگر خالص سونے اور چاندی کے ساتھ کی جائے تو برابری ضروری ہے اس طرح اگر ایسے دراہم اور دنانیر کی بیع آپس میں کی جائے تو بھی برابری وزن کے لحاظ سے ضروری ہے۔ اور اگر کھوٹ غالب ہو تو چونکہ ایسے دراہم و دنانیر سامان کے حکم میں ہوتے ہیں لہٰذا ان کی جب خالص سونے اور چاندی کے ساتھ بیع کی جائے تو دیکھیں گے اگر خالص سونا اور چاندی ان دراہم و دنانیر میں موجود سونے اور چاندی کے برابر ہو یا کم ہو یا معلوم نہ ہو تو یہ بیع جائز نہیں، اور اگر خالص سونا اور چاندی ان دراہم و دنانیر میں موجود سونا اور چاندی سے زائد ہو تو دیکھیں گے متعاقدین عوضین پر قبضہ سے پہلے ایک دوسرے سے جدا ہوئے یا بعد میں ہوئے اگر پہلے جدا ہو گئے تو جائز نہیں اور اگر بعد میں جدا ہوئے تو جائز ہے۔

(وبجنسه... الخ) وہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو اگر ان کی ایسے دراہم کے بدلے میں بیع ہو جن میں کھوٹ غالب ہو تو کمی بیشی جائز ہے لیکن مجلس میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے، کمی بیشی تو اس لیے جائز ہے کہ کھوٹے دراہم میں پیتل بھی ہوتا ہے اور چاندی بھی، جب دونوں جانب میں کھوٹے دراہم ہیں تو ہر جانب پیتل بھی ہوگا اور چاندی بھی، تو ہر عوض دو چیزوں کے حکم میں ہے، پیتل اور چاندی، اب ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیریں گے یعنی ہر جانب کے پیتل کو دوسری جانب

کی چاندی کے مقابلے میں کریں گے تو اس لحاظ سے کمی بیشی جائز ہو جائیگی۔ اور عوضین پر قبضہ اس لیے ضروری ہے کہ یہ بیع صرف ہے کیونکہ ہر جانب میں چاندی موجود ہے تو چاندی میں قبضہ تو بیع صرف کی وجہ سے ضروری ہو گیا پھر جب چاندی میں قبضہ ضروری ہے تو پیتل میں بھی قبضہ ضروری ہوگا اس لیے کہ پیتل چاندی سے ممتاز نہیں ہوسکتا۔

وإن شَرى سلعةً بالدراهمِ المغشوشةِ اوبالفلوسِ النافقةِ صحَّ فان كَسَدَت بطَل اى كَسَدَت قبلَ تسليمِها بطَل عند ابى حنيفةؒ وعندهما لا يبطُلُ فعند ابى يوسفؒ يجبُ قيمتُها يوم البيعِ وعند محمدؒ اخرَ مايتعاملُ به الناسُ .ولواستَقرضَ فلوساً فكسدَت يجبُ مثلُها هذا عند ابى حنيفةؒ وعند ابى يوسفؒ يجبُ قيمتُها يومَ القبضِ وعند محمدؒ يومَ الكسادِ كما مرَّ ومَن شرى بنصفِ درهمٍ فلوسٍ اودانقِ فلوسٍ اوقيراطٍ صحَّ وعليه مايُباعُ بنصفِ درهمٍ اودانقٍ اقيراطٍ منها اى اشترى شيئاً بنصفِ درهمٍ اودانقٍ اوقيراطٍ على ان يُعطِيَ عوضَ ذالك الثمنِ فلوسًا صحَّ وعلى المشترى من الفلوسِ ما يُعطى فى مقابلةِ ذالك الثمنِ والقيراطُ عند الحسَابِ نصفُ عُشرِ المثقالِ وعند زفرؒ لا يجوزُ هذا لبيعُ لان الفلوسَ عدديةٌ وتقديرُها بالدانقِ ونحوِه يُنبِئُ عن الوزنِ ولنا انَّ الثمنَ هو الفلوسُ وهى معلومةٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدا سامان ایسے دراہم کے بدلے میں جو کھوٹے ہیں یا چلنے والے پیسوں کے بدلے تو صحیح ہے پس اگر وہ ثمن بند ہو گئے تو بیع باطل ہو گی یعنی بند ہو گئے اس کی سپردگی سے پہلے تو بیع باطل ہو گی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہو گی، پس امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی قیمت واجب ہو گی بیع والے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک اس آخری دن کی (قیمت واجب ہو گی) جس دن لوگوں نے انکے ساتھ معاملہ کیا تھا اور اگر پیسے قرض کے طور پر لیے پھر وہ چلنا بند ہو گئے تو انکی مثل واجب ہو گی، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انکی قیمت واجب ہو گی قبضے والے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک بند ہونے والے دن کی، جیسا کہ گزرا، اور اگر کسی نے کوئی چیز خریدی نصف درہم پیسوں کے بدلے میں یا ایک دانق پیسوں کے بدلے یا ایک قیراط پیسوں کے بدلے تو صحیح ہے اور اس پر اتنے پیسے لازم ہونگے جو بیچے جاتے ہیں نصف درہم یا ایک دانق یا ایک قیراط پیسوں کے بدلے میں، یعنی ایک چیز خریدی نصف درہم یا دانق یا قیراط کے بدلے میں اس شرط کیساتھ کہ وہ اس ثمن کے عوض پیسے ادا کریگا تو صحیح ہے اور مشتری پر پیسوں سے اتنی مقدار لازم ہو گی جو دی جاتی ہے اس ثمن کے مقابلے میں اور قیراط حساب دانوں کے نزدیک مثقال کا بیسواں حصہ ہوتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں اسلئے کہ پیسے عددی ہیں اور انکا اندازہ کرنا دانق وغیرہ کیساتھ وزن کی خبر دیتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن پیسے ہیں اور وہ معلوم ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان... الخ) اگر کسی نے کھوٹے دراہم یارائج پیسوں کے عوض سامان خریداتو یہ بیع صحیح ہے اوراگرابھی تک ثمن ادانہیں کیے پھر وہ ثمن چلنا بند ہوگئے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہو جائیگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل نہ ہوگی، پھر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان دراہم اور پیسوں کی وہ قیمت مشتری پر واجب ہوگی جو بیع والے دن تھی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دراہم اور پیسوں کی اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن وہ پیسے چلنا بند ہوئے۔

(ومن استقرض... الخ) اگر کسی نے پیسے بطور قرض کے کسی سے لیے پھر وہ پیسے چلنے بند ہو گئے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرض لینے والے پر ویسے دراہم لوٹانا واجب ہوگا جواس نے لیے تھے،اورامام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان پیسوں کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قبضہ والے دن تھی اورامام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان پیسوں کی اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن وہ پیسے چلنا بند ہوئے۔

(ومن... الخ) دانق دو قیراط کو کہتے ہیں اور ایک قیراط مثقال کا بیسواں حصہ ہوتا ہے، اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم کے بدلے میں خریدی یا وہ چیز ایک دانق یا قیراط کے بدلے میں خریدی اس شرط پر کہ وہ نصف درہم یا قیراط یا دانق کی جگہ ان کی قیمت کے برابر پیسے ادا کریگا تو یہ صحیح ہے اوراس پر اتنے پیسے لازم ہو جائیں گے جو ان ثمنوں کے عوض دیے جاتے ہیں، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع صحیح نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فلوس (پیسے) عددی ہیں اوران پیسوں کو جب دانق وغیرہ کے مساوی کریں گے تو اس کا مطلب ہے کہ ان کا وزن کیا جائیگا اس لیے کہ دانق وغیرہ وزنی ہوتے ہیں حالانکہ عددی چیزوں کا وزن نہیں کیا جاتا لہٰذا یہ بیع درست نہیں ہے ہماری دلیل ہے کہ یہاں اس بیع میں ثمن ان فلوس (پیسوں) کو بنایا گیا ہے جو دانق اور نصف درہم کے بدلے فروخت ہوتے ہیں اور وہ معلوم ہیں لہٰذا ان کا عدد کرنے کی ضرورت نہیں ہے جب یہاں عدد کی ضرورت نہیں ہے تو دانق وغیرہ کا وزنی ہونا یہاں مضر نہ ہوگا۔

ولو قالِ لمَن اعطَاه درهمًا اَعطِني بنصفِه فلوسًا وبنصفِه نصفاً الا حبَّةً فسَد البيعُ اى قالَ اَعطِني بنصفِه فلوسًا وبنصفِه ما ضُرِبَ من الفضةِ على وزنِ نصفِ درهمٍ الا حبةً فيلزمُ الربوا . بخلافِ اعطِني نصفَ درهمٍ فلوسٍ ونصفًا الاحبةً اى اعطاه الدرهمَ وذكرَ الثمنَ ولم يُقسِّم على اجزاءِ الدرهمِ فالنصفُ الا حبةً بمثلِه ومابَقِي بالفلوسِ ولو كرَّرَ اَعطِني صحَّ في الفلوسِ فقط .اى كرَّرَ لفظَ اَعطِني في الصورةِ الاولى وهى تَقسيمُ الدرهمِ صحَّ في الفلوسِ ولم يصحَّ في الدرهمِ الا حبةً لانه لما كرّرَ اَعطِني صارَ بيعينِ.

﴿ترجمه﴾

اوراگراس شخص کو جس کو ایک درہم دیا، کہا کہ مجھے دے دو اس کے نصف کے بدلے میں پیسے اوراس کے نصف کے

بدلے نصف درہم مگر ایک رتی کم ،تو بیع فاسد ہو جائیگی یعنی کہا مجھے اس کے نصف کے بدلے میں پیسے دے دو اور اس کے نصف کے بدلے میں اتنی چاندی دے دو جو ڈھالی گئی ہو نصف درہم مگر ایک رتی کے وزن پر ،تو ربا لازم آئیگا بخلاف اس صورت کے کہ کہے مجھے نصف درہم پیسے اور نصف درہم مگر ایک رتی کم دے دو یعنی ایک درہم دے دیا اور ثمن کا تذکرہ کیا اور اس کو درہم کے اجزاء پر تقسیم نہیں کیا تو نصف مگر ایک رتی کم اپنی مثل کے مقابلے میں ہوگی اور جو باقی ہے وہ پیسوں کے مقابلے میں ہوگا اور اگر اعطنی کا تکرار کیا تو بیع فقط پیسوں میں صحیح ہوگی یعنی لفظ اعطنی کا تکرار کیا پہلی صورت میں تو وہ درہم کو تقسیم کرنا ہے پیسوں میں ،اور صحیح نہیں درہم مگر ایک رتی کم میں اس لیے کہ جب اس نے اعطنی کا تکرار کیا تو یہ دو بیعیں ہو گئیں۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو ایک درہم دیا اور کہا **اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الا حبة** کہ مجھے اس درہم کے نصف کے بدلے میں پیسے دے دو اور اس کے باقی نصف کے بدلے ایک رتی کم نصف درہم کے برابر چاندی دے دو تو یہ بیع جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ ربا ہے وہ اس طرح کہ نصف درہم تو پیسوں کے مقابلے میں ہوگا اور باقی نصف درہم **نصف الا حبه** (نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم) کے مقابلے میں ہوگا تو دیکھیں یہاں ایک عوض یعنی نصف درہم زائد ہے اور دوسرا عوض یعنی **نصف الا حبه** کم ہے۔

(بخلاف... الخ) اور اگر یہ کہا **اعطنی نصف درهم فلوس ونصفا الا حبة** یعنی ایک درہم دے دیا اور سنار کو کہا کہ مجھے اس کے بدلے نصف درہم فلوس (پیسے) اور **نصف الا حبه** (نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم) دے دو حاصل یہ ہے کہ اس نے اپنے دیے ہوئے درہم پر مبیع کے اجزاء کو تقسیم نہیں کیا تو یہ بیع جائز ہوگی بایں طور کہ **نصف الا حبه نصف الاحبه** کے مقابلہ میں ہوگا اور **نصف مع حبه** (نصف درہم کے برابر چاندی ایک رتی زائد کے ساتھ) یہ **نصف مع حبه** کے مقابلے میں ہوگا۔تو اب کمی بیشی نہ ہوگی برابری ہو جائیگی۔

(ولو کرر... الخ) اور اگر ایک درہم دے دیا اور یہ کہا **اعطنی بنصفه فلوسا واعطنی بنصفه نصفاالاحبة** کہ مجھے اس درہم کے نصف کے بدلے پیسے دے دو اور مجھے اس کے باقی نصف درہم کے بدلے میں **نصف الا حبه** (نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم) دے دو تو فلوس (پیسوں) میں یہ بیع جائز ہوگی اور چاندی میں جائز نہ ہوگی، فلوس میں بیع کا جائز ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ ربا نہیں ہے اور چاندی میں بیع اسلئے جائز نہ ہوگی کہ ربا لازم آ رہا ہے کیونکہ ایک عوض تو نصف درہم کے برابر چاندی ہے اور دوسرا عوض **نصف الاحبه** ہے یعنی نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم ہے۔

سوال ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ پہلی پہلی صورت میں جب یہ کہا کہ **اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الاحبة** تو آپ نے کہا کہ بیع بالکل جائز نہیں اور آخری صورت میں جبکہ وہ یہ کہتا ہے **اعطنی بنصفه فلوسا واعطنی بنصفه**

نصفا الاحبة یعنی اعطنی کا تکرار ہےتو آپ کہتے ہیں کہ فلوس میں بیع جائز ہے ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آخری صورت میں اعطنی کا تکرار ہے تو گویا یہ دو عقد ہیں لہٰذا دوسری بیع پہلی بیع سے منقطع ہوگی پس پہلی بیع تو جائز ہوگی اور دوسری بیع ربا کی وجہ سے جائز نہ ہوگی بخلاف پہلی پہلی صورت کے کہ وہاں اعطنی کا تکرار نہیں ہے لہٰذا وہ ایک بیع ہے جس کے بعض میں فساد ہے پس یہ فساد کل کی طرف مفضی ہوگا جس کی وجہ سے ساری بیع فاسد ہوگی۔

﴿كتاب الكفالة﴾

هی ضَمُّ ذمةٍ الی ذمةٍ فی المطالبةِ لافی الدینِ وهو الاصحُّ وعند البعضِ هی ضَمُّ الذمةِ الی الذمةِ فی الدینِ لانه لولم یثبُت الدینُ لم یثبتِ المطالبةُ والاصحُّ الاولُ لان الدینَ لا یتكرَّرُ فانه لو اَوفاه احدُهما لا یبقٰی علی الآخرِ شیٌٔ وهی ضربانِ بالنفسِ والمالِ فالاولُ ینعقدُ بكفلتُ بنفسِه ونحوِها مما یُعبَّرُ به عن بدنِه وبنصفِه وبثلثِه وبضمنتُه او علیَّ او الیَّ او اَنابه زعیمٌ اوقبیلٌ ویلزمه احضار المكفولِ به اِن طلبَ المكفولُ له فان لم یُحضِرهُ یحبسُه الحاكمُ وان عیَّنَ وقتَ تسلیمِه لزِمَه ذالکَ ویَبرَأُ بموتِ مَن كفَلَ به ولو اَنَّه عبدٌ وانما قالَ هذا دفعاً لتَوَهُّمِ انَّ العبدَ مالٌ فاذا تعذَّرَ تسلیمُه لزِمَ قیمتُه وبدفعِه الی مَن كفَلَ له حیثُ یُمكنُه مخاصمتُه وان لم یَقُل اذا دَفَعتُ الیکَ فانا بریٌٔ۔

﴿ترجمہ﴾

وہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے مطالبہ میں نہ کہ دین میں یہی اصح ہے اور بعض کے نزدیک وہ ذمہ کو ذمہ کے ساتھ ملانا دین میں اس لیے کہ اگر دین ثابت نہ ہو تو مطالبہ ثابت نہ ہوگا اور اصح اول ہے اس لیے کہ دین کا تکرار نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر ان میں ایک دین ادا کردے تو دوسرے پر کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کفاله بالنفس اور كفاله بالمال، پس اول منعقد ہوجاتا ہے کفلت بنفسه اور اس کے علاوہ ایسے الفاظ کے ساتھ جن سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اس کے پورے جسم کو اور اس کے نصف کو اور اس کے ثلث کو اور ضمنته کے ساتھ اور علی یا الی یا انابه زعیم یا انا به قبیل (کفیل) کے ساتھ، اور اس پر لازم ہوگا مکفول به کو حاضر کرنا اگر مکفول له اس کا مطالبہ کرے پس اگر اس نے اس کو حاضر نہ کیا تو حاکم اس کو محبوس کریگا اور اگر معین کیا اس کے سپردگی کے وقت کو تو کفیل پر یہ لازم ہوگا اور بری ہوجائیگا مکفول به کی موت کے ساتھ اگر چہ وہ غلام ہو اور جزیں نیست کہ مصنفؒ نے ولو انه عبد کہا اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام مال ہے پس جب اس کی سپردگی مشکل ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی اور (بری ہوجائیگا) اس کو مکفول کے حوالے کردینے کے ساتھ جہاں اس کے لیے اس مکفول بہ سے مخاصمت ممکن ہو اگر چہ اس نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں اسے تمہارے حوالے کردونگا تو میں بری ہوجاؤں گا۔

﴿توضیح﴾

باب کفالہ میں کفیل اس ضامن کو کہتے ہیں جو ذمہ داری اٹھاتا ہے اور مکفول لہ اس دائن کو کہتے ہیں جس کے دین کی ادائیگی کی خاطر ذمہ داری قبول کی جاتی ہے اور مکفول بہ وہ شخص یا مال ہوتا ہے جس کو حوالے کرنے یا ادا کرنے کی ذمہ داری لی جاتی ہے اور مکفول عنہ وہ مدیون ہوتا ہے جس کا دین ادا کرنے کے لیے دوسرا آدمی کفیل بنتا ہے۔ کفالہ کا لغوی معنی ہے ملانا اور اصطلاحی معنی یہ ہے: ضم الذمة الى الذمة فى المطالبة یعنی ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ مطالبہ میں ملانا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی کے دین کا ذمہ دار بن جائے تو اس دین کا مطالبہ اصیل (مدیون) سے بھی کیا جا سکتا ہے اور اس کفیل (ذمہ دار) سے بھی کیا جا سکتا ہے۔

(وعند البعض... الخ) یہاں سے شارح بعض حضرات کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ کفالہ کی تعریف یہ ہے ضم ذمة الى ذمة فى الدين یعنی ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ دین میں ملانا یعنی کفیل پر بھی دین ہوگا اور اصیل پر بھی دین ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ میں مطالبہ اصیل سے ہو سکتا ہے اور کفیل سے بھی، اور ان دونوں سے مطالبہ اس وقت جائز ہوگا جب دین دونوں پر لازم ہو اس لیے کہ اگر دونوں پر دین ثابت نہ ہو تو دونوں پر مطالبہ بھی ثابت نہ ہوگا۔ شارح نے ان پر والاصح الاول کہہ کر رد کر دیا کہ اصح یہ ہے کہ کفالہ میں ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ مطالبہ میں ملایا جاتا ہے یعنی دونوں سے فقط مطالبہ ہو سکتا ہے یہ نہیں ہے کہ کفالہ کی وجہ سے دونوں پر دین ثابت ہو جاتا ہے۔ رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اصیل و کفیل دونوں پر دین ثابت ہو جائے تو دین کا تکرار لازم آئیگا حالانکہ دین کا تکرار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ان دو میں سے کوئی بھی دین ادا کر دے تو دوسرے پر کچھ بھی لازم نہیں رہتا اگر دونوں کے ذمے دین ہوتا ہے تو ایک کے ادا کرنے سے دوسرے کے ذمے سے دین ساقط نہ ہوتا۔

(وهى ضربان... الخ) کفالہ کی دو قسمیں ہیں کفاله بالنفس اور کفاله بالمال ، کفاله بالنفس میں کفیل اس شخص کی نفس کا ذمہ دار ہوتا ہے مثلا وہ یوں کہتا ہے اگر زید فلاں وقت میں تمہارے پاس حاضر نہ ہوا یا کل تک اس نے دین کی ادائیگی نہ تو میں اس کو حاضر کرونگا اور کفاله بالمال میں مال کی ذمہ داری ہوتی ہے مثلاً یہ کہے کہ اگر زید نے کل تک تمہارا قرض ادا نہ کیا تو میں ذمہ دار ہوں، کفاله بالنفس ان الفاظ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے، کفلت بنفسه کہ میں اس کے نفس کا کفیل بنا یا نفس کی جگہ کوئی ایسا لفظ ذکر کرے جس سے کل بدن کو تعبیر کیا جاتا ہو جیسے کفلت براسه یا کہا کفلت بنصفه یا کہا کفلت بثلثه، یا کہا علی یا کہا الی یا کہا انا به زعيم یا کہا انا به قبيل (زعیم اور قبیل دونوں کا معنی کفیل ہے)۔

(ویلزمه... الخ) کفاله بالنفس میں اگر مکفول له (یعنی طالب یا قرض خواہ) مکفول به (وہ آدمی جس کا یہ کفیل بنا ہے) کو طلب کرے تو کفیل پر لازم ہے کہ وہ اس مکفول به کو حاضر کرے اگر حاضر نہ کر سکے تو حاکم اس کفیل کو محبوس کریگا۔

(وان عین... الخ) اگر کفیل نے کہا میں وقت معین مثلاً چار بجے مکفول بہ کو حاضر کرونگا تو کفیل پر لازم ہے کہ اس کو اس وقت معین میں حاضر کرے۔

(ویبرا... الخ) اگر مکفول بہ مرگیا تو کفیل کفالہ بالنفس سے بری ہو جائیگا خواہ مکفول بہ (جس کے نفس کی کفالت کی گئی ہے) آزاد ہو یا غلام ہو۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے ولو انہ عبد کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے ولو انہ عبد کہا تا کہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے، وہ وہم یہ ہے کہ مکفول بہ اگر غلام ہو اور وہ مرجائے تو شاید کفیل کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا بلکہ اس پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ غلام مال ہے لہٰذا موت کی وجہ سے اس کی قیمت واجب ہوگی؟ تو اس وہم کو دور کر دیا کہ کفالہ بالنفس کی صورت میں اگر مکفول بہ مرجائے تو کفیل مطلقا بری ہو جائیگا خواہ مکفول بہ آزاد ہو یا غلام ہو، اگر آزاد ہو پھر تو بری ہونا ظاہر ہے اور اگر غلام ہو تو اس لیے بری ہو جائیگا کہ غلام کے کفالہ بالنفس میں اس کی ذات ملحوظ ہوتی ہے نہ کہ اس غلام کی مالیت جب نفس کی تسلیم (سپردگی) موت کی وجہ سے متعذر ہے تو اس کی مالیت کا اعتبار کرتے ہوئے کفیل پر اس کی قیمت واجب نہیں کریں گے۔

(وبدفعہ... الخ) اگر کفیل نے مکفول لہ کو مکفول بہ ایسی جگہ میں سپرد کر دیا جہاں طالب (مکفول لہ) اس سے مخاصمت کر سکتا ہے تو کفیل بری ہو جائیگا۔ اگر چہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں اس مکفول بہ کو تیرے حوالے کر دونگا تو میں بری ہو جاؤں گا۔

فِان شُرِطَ تسليمُه في مجلسِ القاضِي وسَلَّمَ في السوقِ اوفي مصرٍ آخرَ بَرِئَ وإن سَلَّمَ في بريةٍ اوفي السوادِ اوفي السجنِ وقد حبَسَه غيرُه لا قيلَ في زمانِنا لايبرءُ بتسليمِه في السوقِ لانه لا يُعاونُه احدٌ على احضارِه مجلسَ القضاءِ فعلى هذا اِن سلَّمه في مصرٍ آخرَ انما يبرءُ اذا سلَّمه في موضعٍ يقدرُ على احضارِه مجلسَ القضاءِ حتى لو سلَّمه في سوقِ مصرٍ آخرَ لايبرءُ في زمانِنا لعدمِ حصولِ المقصودِ قولُه وقد حبسَه غيرُه اى غيرُ هذا الطالبِ قيلَ انما لا يبرءُ ههنا اذا كانَ السجنُ سجنُ قاضٍ آخرَ امَّا لو كان السجنُ سجنُ هذ القاضي يبرأُ وان كان حبسَه غيرُ هذا الطالبِ لان القاضي قادرٌ على احضارِه من سجنِه .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر شرط لگائی گئی اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کی اور اس نے حوالے کر دیا بازار میں یا دوسرے شہر میں تو بری ہو جائیگا اور اگر اسے حوالے کیا جنگل میں یا دیہات میں یا قید میں حالانکہ اسکو مکفول بہ کے غیر نے قید کیا تھا تو بری نہ ہوگا،

بعض نے کہا کہ ہمارے زمانے میں وہ بری نہ ہوگا اس بازار میں حوالے کرنے سے اس لیے کہ اس کی کوئی ایک اس کی مدد نہیں کرے گا **مکفول بہ** کو قضاء کی مجلس میں حاضر کرنے کی پس اس بناء پر اگر اس نے دوسرے شہر میں اسکو حوالے کردیا تو جزیں نیست کہ بری ہوگا اس وقت جب اس کو حوالے کرے ایسی جگہ میں جہاں وہ قضاء کی مجلس میں اس کو حاضر کرنے پر قادر ہوحتی کہ اگر اس کو حوالے کیا دوسرے شہر کے بازار میں تو بری نہ ہوگا ہمارے زمانے میں مقصود کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے، مصنف کا قول **وقد حبسه** غیرہ یعنی اس طالب کے غیر نے، بعض نے کہا کہ یہاں بری نہ ہوگا جبکہ قید دوسرے قاضی کی قید ہو بہر حال اگر قید اسی قاضی کی قید ہو تو بری ہو جائیگا اگرچہ اس کو اس طالب کے غیر نے محبوس کیا ہو اس لیے کہ قاضی قادر ہے اس کو اپنی قید سے اپنی مجلس میں حاضر کرنے پر۔

﴿توضیح﴾

(فان شرط ...الخ) اگر کفالہ میں یہ شرط لگائی گئی کہ کفیل اس مکفول بہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کریگا پھر کفیل نے اسے بازار میں یا دوسرے شہر میں حوالے کردیا تو وہ بری ہوجائیگا اور اگر اس نے **مکفول بہ** جنگل میں حوالے کیا یا دیہات میں حوالے کیا یا اس کو ایسی قید میں حوالے کردیا جہاں اس **مکفول بہ** کو طالب کے علاوہ کسی اور نے قید کیا تھا تو کفیل بری نہ ہوگا۔

(قیل... الخ) یہاں سے شارح ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اگر کفیل نے مسئلہ مذکورہ میں بازار میں **مکفول بہ** حوالے کردیا تو بری نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل اس وقت بری ہوگا جب اس **مکفول بہ** کو قاضی کی مجلس میں حاضر کیا جاسکے اور بازار میں اگر اس کی سپردگی ہو تو اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا مشکل ہوگا اس لیے کہ وہ بھاگ جائیگا اور بازار میں سے کوئی آدمی بھی اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کے لیے **مکفول لہ** کی مدد نہیں کریگا۔

(فعلی هذا... الخ) مصنف نے کہا کہ اگر دوسرے شہر میں کفیل نے **مکفول بہ** حوالے کردیا تو وہ بری ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ کفیل اس وقت بری ہوگا جب دوسرے شہر میں ایسی جگہ پر حوالے کرے جہاں **مکفول لہ** قاضی کی مجلس میں اس کو حاضر کرنے پر قادر ہو لہٰذا دوسرے شہر کے اگر بازار میں حوالگی ہوتی ہے تو کفیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ اب مقصود جو کہ قاضی کی مجلس میں اس کو حاضر کرنا ہے وہ حاصل نہ ہوگا **کمامر** کہ کوئی بھی آدمی **مکفول بہ** کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کے لیے **مکفول بہ** کی اعانت نہ کریگا۔

(ای غیر... الخ) یہ ضمیر کے مرجع کا بیان ہے۔

(قیل... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ جب کفیل نے قید میں **مکفول بہ مکفول لہ** کے حوالے کیا حالانکہ اس کو **مکفول لہ** کے علاوہ کسی اور نے قید کیا تھا تو مطلقاً بری نہ ہوگا خواہ وہ قید اس قاضی کی ہو جس کی مجلس

قضاء میں اس کو حاضر کرنا ہے یا کسی اور قاضی کی قید ہو؟ اس وہم کو دور کر دیا کہ اگر کفیل نے اس کو اس قاضی کی قید میں سپرد کیا جس کی مجلس قضاء میں اس کو حاضر کرنا ہے تو اب بری ہو جائیگا، اس لیے کہ اب قاضی اس بات پر قادر ہے اس کو اپنی قید سے مجلس قضاء میں حاضر کر دے۔

وبتسليمِ من كفَل به نفسَه من كفالتِه اى بتسليمِ المكفولِ به نفسَه من كفالةِ الكفيلِ وبتسليمِ وكيلِ الكفيلِ ورسولِه اليه اليه متعلقٌ بالتسليمِ والضميرُ راجعٌ الى المكفولِ له ولو مات المكفولُ له فللوَصيِّ والوارثِ مطالبتُه به اى مطالبتُه الكفيلِ بالمكفولِ به فان كفَل بنفسِه على انَّه اِن لم يُوافِ به غداً اى اِن لم ياتِ به غدًا فهو ضامنٌ لما عليه ولم يُسلِّمه غداً لزِمه ما عليه خلافًا للشافعيؒ له انَّه ايجابُ المالِ بالشرطِ فلايجوزُ كالبيعِ قلنَا اِنَّه يُشبِهُ البيعَ ويشبهُ النذرَ فان علَّق بشرطٍ غيرِ ملائمٍ لا يصحُّ وبملائمٍ يصحُ عملاً بالشبهينِ ولم يبرء من كفالةِ بالنفسِ لعدمِ سببِ البراءةِ بل انما يبرءُ اذا ادَّى المالَ لانه لم يبقَ للطالبِ على المكفولِ عنه شيٌ فلا فائدةَ فى الكفالةِ بالنفسِ وان مات المكفولُ عنه ضَمِنَ المالَ لوجودِ الشرطِ وهو عدمُ الموافاةِ .

﴿ترجمہ﴾

(اور بری ہو جائیگا) اس شخص کے اپنے آپ کو حوالے کرنے کے ساتھ جس کے نفس کا یہ کفیل بنا تھا اس کی کفالت سے یعنی **مکفول بہ** کے اپنے آپ کو کفیل کی کفالت سے حوالے کر دینے کے ساتھ اور (بری ہو جائیگا) کفیل کے وکیل اور اس کے قاصد کے مدعی کو حوالے کر دینے کے ساتھ، الیہ متعلق ہے تسلیم کے اور ضمیر راجع ہے **مکفول لہ** کی طرف، اور اگر **مکفول لہ** مر گیا تو وصی اور اس کے وارث کے لیے جائز ہے اس سے اس کا مطالبہ کرنا یعنی کفیل سے **مکفول بہ** کا مطالبہ کرنا پس اگر دوسرے کے نفس کا کفیل بنا اس شرط کے ساتھ کہ اگر اس نے کل تک یہ دین ادا نہیں کیا تو وہ ضامن ہوگا اس چیز کا جو مطلوب کے ذمے ہے اور مطلوب نے وہ مال کل تک ادا نہیں کیا تو اس کفیل پر وہ مال لازم ہو جائیگا جو مطلوب کے ذمے تھا، بخلاف امام شافعیؒ کے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال کو واجب کرنا ہے شرط کے ساتھ پس جائز نہیں جیسے بیع، ہم کہتے ہیں کہ کفالہ بیع کے مشابہ ہے اور نذر کے مشابہ ہے پس اگر ایسی شرط کے ساتھ معلق کرے جو غیر موافق ہو تو **صحیح** نہیں اور موافق کے ساتھ ہو تو **صحیح** ہے عمل کرتے ہوئے دونوں مشابہتوں پر، اور بری نہ ہوگا کفالہ بالنفس سے براءۃ کے سبب کے نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ جزیں نیست کہ بری ہوگا جب وہ مال ادا کر دے اس لیے کہ باقی نہیں رہے گی طالب کے لیے **مکفول عنہ** کے ذمے کوئی چیز پس کوئی فائدہ نہ ہوگا **کفالہ بالنفس** کا، اور اگر **مکفول عنہ** مر گیا تو مال کا ضامن ہوگا بوجہ شرط کے پائے جانے کے جو کہ عدم ادائیگی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبتسلیم... الخ) اگر مکفول به نے اپنے آپ کوکفیل کی کفالت کی جہت سے حوالے کردیا توکفیل بری ہوجائیگا اسی طرح اگر کفیل کے وکیل یا اس کے قاصد نے مکفول به حوالے کردیا تو بھی کفیل بری ہوجائیگا۔

(الیه... الخ) الیه کی ترکیب بیان کرتے ہیں کہ یہ جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے اور الیه کی ضمیر مکفول له کی طرف راجع ہے۔

(ولو مات...الخ) اگر مکفول له مرگیا تو اس کے وارث اور وصی کفیل سے یہ مطالبہ کرسکتے ہیں کہ تم مکفول به ہمارے حوالے کرو۔

(فان کفل... الخ) اگر کوئی آدمی اس شرط کے ساتھ کفیل بالنفس بنا کہ اگر مکفول به نے کل تک دین ادا نہ کیا تو اس کے ذمے دین کا میں ضامن ہوں اور پھر مکفول به کل تک دین ادا نہ کیا تو کفیل پر اس کا دین لازم ہوجائیگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفیل پر دین لازم نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر مال کو شرط کے ساتھ واجب کیا کہ اگر اس مکفول به نے کل تک دین ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں اور مال کو شرط کے ساتھ واجب کرنا درست نہیں ہے امام شافعیؒ اس کو بیع پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بیع شرط کے ساتھ جائز نہیں ہوتی اسی طرح کفالہ بھی شرط کے ساتھ جائز نہیں ہے۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ کفالہ بیع کے ساتھ بھی مشابہت رکھتا ہے اور نذر کے ساتھ بھی مشابہت رکھتا ہے، بیع کے ساتھ تو اس کی مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح بیع میں جب مشتری ثمن کی ادائیگی کردے تو بائع سے مبیع کا مطالبہ کیا جاتا ہے اسی طرح کفالہ میں بھی جب کفیل دین ادا کردے تو وہ اصیل (مدیون) سے اس کا مطالبہ کرتا ہے اور نذر کے ساتھ کفالہ کی مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح نذر میں اپنے اوپر ایک چیز کو لازم کیا جاتا ہے اسی طرح کفالہ میں بھی اپنے اوپر مال کا التزام ہوتا ہے، بیع کے ساتھ کفالہ کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ کفالہ شرط کے ساتھ جائز نہ ہو جس طرح بیع شرط کے ساتھ جائز نہیں ہوتی اور نذر کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط کے ساتھ جائز ہو جس طرح نذر شرط کے ساتھ ہوتی ہے، ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر کفالہ میں اگر ایسی شرط لگائی گئی جو اس کے ملائم ومناسب ہے تو یہ جائز ہے اور اگر ایسی شرط لگائی گئی جو کفالہ کے مناسب نہیں تو جائز نہیں، مسئلہ مذکورہ میں کفالہ کے لیے جو شرط لگائی گئی ہے کہ اگر اس نے کل تک اپنا دین ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں یہ شرط ملائم ہے لہٰذا یہ کفالہ جائز ہوگا۔

(ولم یبرا...الخ) مسئلہ مذکورہ میں اگر مکفول به نے کل تک دین ادا نہ کیا تو کفیل پر مال تو لازم ہوگا ہی، اس کے ساتھ ساتھ یہ کفیل کفاله بالنفس سے بھی بری نہ ہوگا اس لیے کہ کفاله بالنفس سے بری ہونے کا سبب تو مطلوب کو حاضر کرنا ہے اور یہ سبب یہاں نہیں پایا گیا پس کفاله بالنفس سے کفیل کو براءت بھی حاصل نہ ہوگی۔

(بل انما... الخ) صورت مذکورہ میں کفیل کفالہ بالنفس سے اس وقت بری ہوگا جب مکفول بہ مال ادا کرے اس لیے کہ جب وہ مال ادا کریگا تو طالب کے لیے مکفول عنہ کے ذمے کوئی بھی چیز باقی نہ رہے گی لہٰذا کفالہ بالنفس کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

(ولو مات... الخ) اگر مکفول عنہ صورت مذکورہ میں مرگیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا اس لیے کفیل نے یہ شرط لگائی تھی کہ اس نے کل تک مال ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں اور وہ شرط یہاں پائی جاتی ہے کیونکہ شرط یعنی کل تک ادائیگی کا نہ ہونا یہ جس طرح اس صورت میں متحقق ہے کہ کل آجائے اور ادائیگی نہ ہو اس طرح اس صورت میں بھی متحقق ہے کہ مکفول عنہ مرجائے کیونکہ اب وہ ادائیگی کرنے سے قاصر ہے۔

ومنِ ادَّعی علی رجلٍ مالًا بیَّنه او لَا فکَفَل بنفسِه آخرُ علی اَنَّه اِن لَم یُوافِ به غداً فعلیه المالُ صحتِ الکفالةُ ویجبُ عند الشرطِ صورةُ المسئلةِ ادَّعی رجلٌ علی آخَرَ مائةَ دینارٍ فکَفَل بنفسِه رجلٌ علی اَنَّه ان لم یوافِ به غداً فعلیه المائةُ فقولُه مالًا ای مالًا مقدرًا وقولُه بیَّنه اولَا ای بیَّن صفتَه علی وجهٍ یصحُّ الدعوی او لم یُبَیِّن وفی المسالةِ خلافُ محمدٍ فقیلَ عدمُ الجوازِ عندَه مبنیٌّ علی اَنَّه قالَ فعلیهِ المائةُ ولم یَقُل المائةُ علی المدَّعٰی علیه فعلی هذا اِن بیَّن المدعِی المائةَ لا یکونُ کفالتُه صحیحةً ایضاً کما اذا لم یُبَیِّن الا اَن یقولَ فعلیه المائةُ التی یدَّعیها وقیلَ اِنه مبنیٌّ علی انه لما لم یُبَیِّن لم یصحّ الدعوی فلم یَستوجب احضارَه الی مجلسِ القاضی فلم یصحّ الکفالةُ بالنفسِ فلا یجوزُ الکفالةُ بالمالِ فعلی هذا اِن بَیَّن تکونُ الکفالةُ صحیحةً ولهما اَنَّه لو قالَ فعلیهِ المائةُ اوعلیه المالُ فیُرادُ به المعهودُ فاِن بَیَّن المدعِی فظاهرٌ وان لم یُبَیِّن فبعد ذالکَ اذا بَیَّنَ التحقَ البیانُ باصلِ الدعوی فتبَیَّن صحةُ الکفالةِ بالنفسِ فیترتَّبُ علیها الکفالةُ بالمالِ .

﴿ترجمہ﴾

اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا خواہ اس کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو پھر دوسرا آدمی اس کا کفیل بالنفس بن گیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر اس نے کل تک ادائیگی نہ کی تو اس پر مال لازم ہوگا تو کفالہ صحیح ہوجائیگا اور مال واجب ہوگا شرط کے وقت، مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو دینار کا دعوی کیا پھر ایک آدمی اس کے نفس کا کفیل بن گیا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک دین ادا نہ کیا تو اس پر سو لازم ہوں گے پس مصنف کا قول ''مالا'' یعنی مال مقرر، اور اس کا قول بینہ او لا یعنی بیان کرے اس کی صفت اس طور کہ دعوی صحیح ہوجائے یا بیان نہ کرے، اور اس مسئلے میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے پس بعض نے کہا کہ ان کے نزدیک عدم جواز مبنی ہے اس بات پر کہ اس نے فعلیہ المائۃ کہا اور المائۃ علی المدعی علیہ نہیں

کہاپس اس بناء پر اگر مدعی مائۃ کو بیان کردے تو بھی اس کا کفالہ **صحیح** نہ ہوگا جیسا کہ جب بیان نہ کرے مگر یہ کہ یوں کہے کہ اس پر وہ سو درہم لازم ہونگے جس کا یہ دعوی کرر ہا ہے، اور بعض نے کہا عدم جواز اس بات پر مبنی ہے کہ جب اس نے بیان نہیں کیا تو دعوی **صحیح** نہ ہوا لہٰذا یہ واجب نہیں کریگا قاضی کی مجلس میں اس کے احضار کو، پس **کفالہ بالنفس صحیح** نہ ہوگا پس **کفالہ بالمال** بھی جائز نہ ہوگا لہٰذا اس بناء پر اگر وہ بیان کردے تو **کفالہ صحیح** ہو جائیگا اور **شیخین** کی دلیل یہ ہے اگر وہ **فعلیہ المائۃ** یا **علیہ المال** کہہ دے تو اس سے مراد مال معہود ہوگا پس اگر مدعی بیان کردے پھر تو ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کرے تو اس کے بعد جب بیان کریگا تو یہ بیان اصل دعوی کے ساتھ لاحق ہو جائیگا پس واضح ہو گیا **کفالہ بالنفس** کا **صحیح** ہونا پس اس پر مرتب ہوگا **کفالہ بالمال**۔

﴿توضیح﴾

(ومن ادعی... الخ) اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا خواہ اس کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو اس کے بعد کوئی آدمی مدعی علیہ کا اس شرط پر **کفیل بالنفس** بن گیا کہ اگر اس نے کل تک قرضہ ادا نہ کیا تو مال میرے ذمے ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو کا دعوی کیا پھر دوسرا آدمی اس مدعی علیہ کا **کفیل بالنفس** بن گیا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک یہ سو درہم ادا نہ کیے تو سو میرے ذمے ہے تو اب یہ کفالہ **صحیح** ہے اور شرط مذکور اگر پائی جائے یعنی وہ مدعی علیہ کل تک مال ادا نہ کرے تو کفیل کے ذمے مال واجب ہو جائیگا۔

(فقولہ... الخ) یہاں سے شارح **مالا** کی وضاحت کرتے ہیں کہ مال سے مراد مال مقدر ہے یعنی مدعی نے مقرر و معین مال کا دعوی کیا۔ مال مجہول کا دعوی نہیں کیا۔

(قولہ بینہ... الخ) یہاں سے **بینہ او لا** کے معنی کو بیان کرتے ہیں، اس کا معنی یہ ہے کہ مدعی اس مال کی صفت اس طور پر بیان کردے کہ دعوی **صحیح** ہو جائے یا اس طور پر بیان نہ کرے۔

(وفی المسئلۃ... الخ) اس مسئلے میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں کفالہ **صحیح** نہیں ہے۔

(فقیل... الخ) ان کے نزدیک اس صورت میں کفالہ جائز کیوں نہیں ہے تو اس میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ان کے ہاں ناجائز ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ کفیل نے **فعلیہ المائۃ** (اس کے ذمے سو ہیں) کہا یہ نہ کہا **فعلیہ المائۃ علی المدعی علیہ** کہ مجھ پر وہ سو لازم ہے جو مدعی علیہ کے ذمے ہے اگر وہ یوں کہہ دیتا **فعلیہ المائۃ التی علی المدعی علیہ** تو کفالہ درست ہوتا۔

(فعلی ھذا... الخ) ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ امام محمدؒ کے نزدیک کفالہ صورت مذکورہ میں جائز اس

لیےنہیں ہے کہ کفیل نے فعلیه المائة التی علی المدعی علیه نہیں کہالہٰذا اگر مدعی مائة کو بیان بھی کردے کہ مدعی علیہ نے میرا اسود دینار دینا ہے مثلا،تب بھی کفالہ ٹھیک نہ ہوگا جس طرح کہ اس وقت یہ کفالہ ٹھیک نہیں جبکہ مدعی مائة کو بیان نہ کرے۔

(وقیل... الخ) بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک مسئلہ مذکورہ میں کفالہ اس لیے جائز نہیں ہے کہ جب مدعی نے دعوی کے وقت مال کو بیان نہیں کیا تو وہ مال مجہول ہے،اس کا مجہول ہونا تو مقدار کے لحاظ سے ہے وہ مال کتنا ہے سو ہے یا دوسو ہے یا اس کا مجہول ہونا وصف کے اعتبار سے ہے یعنی وہ مال کی مقدار کو تو بیان کردیتا ہے کہ مثلا وہ سو ہے،لیکن اس طرح بیان نہیں کرتا کہ دعوی صحیح ہوجائے،پس جب مدعی نے مال کو بیان نہیں کیا تو اس کا دعوی صحیح نہیں جب دعوی صحیح نہیں تو مدعی علیہ کا مجلس قضاء میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے جب مدعی علیہ کا مجلس قضاء میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے تو کفالہ بالنفس صحیح نہیں جب کفالہ بالنفس صحیح نہیں تو کفالہ بالمال بھی جائز نہیں ہے۔

(فعلی هذا... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ دوسرے قول کے مطابق صورت مذکورہ میں کفالہ کا جائز نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مدعی نے مال کو بیان نہیں کیا لہٰذا اگر مدعی مال کو بیان کردے تو کفالہ صحیح ہوجائیگا۔

(ولهما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ جب کفیل نے فعلیه المائة یا فعلیه المال کہا تو اس سے مراد مال معہود ہوگا یعنی وہ مال مراد ہوگا جو مدعی علیہ کے ذمے ہے خواہ مدعی مال کو بیان کرے یا نہ کرے اگر بیان کردے تو پھر مال معہود مراد لینا ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کرے تو پھر مال معہود اس لیے مراد ہوگا کہ جب بعد میں مدعی مال کو بیان کریگا تو یہ بیان اصل دعوی کے ساتھ لاحق ہوجائے گا یعنی یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے دعوی کے وقت ہی اس مال کو بیان کردیا تھا اور ابھی گزرا کہ جب مدعی دعوی کے وقت مال کو بیان کردے تو کفیل کے قول فعلیه المائة یا فعلیه المال میں مال سے مراد وہ مال ہوگا جو مدعی علیہ کے ذمے ہے،بہرحال مدعی خواہ دعوی کے وقت مال کو بیان کردے یا بعد میں بیان کرے،اس کا دعوی صحیح ہوگا جب دعوی صحیح ہوگا تو مدعی علیہ کا کفاله بالنفس جائز ہوگا جب کفاله بالنفس جائز ہوگا تو کفاله بالمال بھی جائز ہوجائے گا۔

ولا جبرَ علی اعطاءِ الکفیلِ فی حدٍّ وقصاصٍ هذا عندابی حنیفةؒ وعندهما یُجبَر فی حدّ القذفِ لان فیه حقَ العبدِ وفی القصاصِ لانه خالصُ حقِ العبدِ ولا بی حنیفةؒ ان مَبناهُما علی الدرءِ فلا یَجبُ فیهما الاستیثاقُ ولو سَمَحَت به نفسُه صحَّ ای لو سَمَحَت نفسُ من علیه الحدُّ او القصاصُ فاَعطٰی کفیلًابالنفسِ صَحَّ .ولا حبسَ فیهما حتی یَشهَدَ مستورانِ اوعدلٌ لِمَا ذُکِر انه لا جبرَ علی الکفالةِ عند ابی حنیفةؒ فبَیّنَ ماذا یصنعُ صاحبُ الحقّ فعنده یلازِمُه الی وقتِ قیامِ القاضی عن المجلسِ فان اَحضَرَ البینةَ فبها وإن اَقامَ مستورینِ اوشاهدا عدلٍ لا یُکَفَّلُ عند ابی حنیفةؒ بل یحبِسُه للتُهمَةِ حتی یَتَبیّنَ الحقُ وإن لَم یَحضُر شیئاً من ذلک خلّٰی سبیلَه .

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی جبر نہیں کفیل کے دینے پر حد وقصاص میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مجبور کیا جائیگا حد قذف میں اس لیے کہ اس میں بندے کا حق ہوتا ہے اور قصاص میں اس لیے کہ یہ خالص بندے کا حق ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کا مبنی ساقط کرنے پر ہے پس ان میں پختگی واجب نہ ہوگی۔ اور اگر سخاوت کردی اس کی اس کی نفس نے توصحیح ہے یعنی اگر خود اس نے سخاوت کردی جس پر حد یا قصاص ہے پس اس نے کفیل بالنفس دے دیا تو صحیح ہے اور کوئی قید نہیں ان دونوں میں حتی کہ گواہی دیں دو مستور الحال یا ایک عادل آدمی، جب ذکر کیا کہ کفالہ میں کوئی جبر نہیں امام صاحب کے نزدیک تو بیان کیا کہ صاحب حق کیا کریگا پس امام صاحب کے نزدیک وہ اس کا پیچھا کریگا قاضی کے مجلس سے کھڑے ہونے کے وقت تک، پس اگر اس میں وہ بینہ پیش کردے تو ٹھیک ہے، اور اگر اس نے دو مستور الحال یا ایک عادل گواہ کو پیش کردیا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائیگا امام صاحب کے نزدیک بلکہ اس کو محبوس کریگا تہمت کی وجہ سے حتی حق واضح ہوجائے اور اگر اس نے (دو مستور الحال یا عادل) میں سے کسی کو پیش نہ کیا تو مدعی اس مطلوب کا راستہ چھوڑ دے۔

﴿توضیح﴾

(ولا جبر... الخ) جس پر حد یا قصاص واجب ہے اس کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا یعنی اس کو یہ نہ کہا جائیگا کہ تم اپنے نفس کا کفیل دو، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ حد قذف (زنا کی تہمت کی وجہ سے حد) اور قصاص میں اس کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جائیگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف بندے کا حق ہے یعنی مقذوف کا (جس پر زناء کی تہمت لگائی گئی)، اور قصاص بھی بندے کا حق ہے یعنی مقتول اور اس کے ورثاء کا حق ہے۔ اور بندوں کے حقوق میں مدعی علیہ کو کفالہ بالنفس پر مجبور کیا جاسکتا ہے لہٰذا حد قذف اور قصاص میں بھی کفالہ بالنفس پر مجبور کیا جائیگا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حد وقصاص کا مبنی سقوط پر ہے یعنی کوشش کی جاتی ہے کہ حد وقصاص کو کسی طرح مدعی علیہ سے ساقط کردیا جائے لہٰذا ان میں استیثاق واجب نہیں ہے اور کفالہ بالنفس سے مقصود استیثاق ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی واجب نہ ہوگا جب کفالہ بالنفس حد وقصاص میں واجب نہیں تو مدعی علیہ کو اس پر مجبور بھی نہ کیا جائیگا۔

(استیثاق کا معنی ہے پکا کرنا، مضبوط کرنا اور یہاں مراد یہ ہے کہ مدعی علیہ سے حد وقصاص میں اس بات کی گارنٹی نہیں لی جاتی کہ وہ کہیں بھاگ کر نہیں جائیگا۔)

(ولو سمحت... الخ) اگر من علیہ الحد او القصاص یعنی جس پر حد یا قصاص لازم ہے وہ خود اپنا کفیل بالنفس دے دے تو جائز ہے۔

(ولا حبس... الخ) حد وقصاص میں مدعی علیہ کو اس وقت محبوس کیا جائیگا جب کہ اس کے خلاف دو مستور الحال

گواہی دیں یا ایک عادل گواہی دے

(لما ذکر ... الخ) یہ ماقبل کے ساتھ ربط کا بیان ہے کہ جب مصنف نے یہ بات بیان کی کہ حدوقصاص میں مدعی کو کفالہ بالنفس پر مجبور نہ کیا جائیگا تو اب یہ بیان کرتے ہیں کہ صاحب حق یعنی مدعی کیا کریگا ؟ تو امام صاحب کے نزدیک وہ مدعی مدعی علیہ کا ملازمہ کریگا وہ اسوقت تک اس کا پیچھا کریگا جب تک قاضی مجلس سے کھڑا نہ ہو جائے اگر مدعی نے اس کے خلاف بینہ (دو عادل گواہوں کی گواہی) قائم کردی تو ٹھیک ہے اس کا حق ثابت ہو جائیگا اور اگر مدعی نے اس کے خلاف دو مستور الحال (جن کے بارے میں پتہ نہ ہو کہ وہ عادل ہیں یا نہیں) گواہ پیش کردیے یا ایک عادل کی گواہی پیش کردی تو امام صاحب کے نزدیک مدعی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائیگا بلکہ اس کو تہمت کی وجہ سے محبوس کریں گے حتی کہ حق واضح ہو جائے اور اگر مدعی گواہ پیش نہ کرسکا تو مدعی علیہ کا راستہ چھوڑ دیں گے۔

وصحَّ الرهنُ والكفالةُ بالخراجِ لانه دينٌ مطالَبٌ به بخلافِ الزكوةِ لانهما مجردُ فعلٍ وانما اَوردَ هذه المسئلةَ ههنا وان كانَ الحقُّ اَن يَذكُرَ في الكفالةِ بالمالِ لانه في ذكرِ الكفالةِ بالنفسِ في الحدودِ والقصاصِ وللخراجِ مناسبةٌ بالحدودِ لِمَا عُرِف في اصولِ الفقهِ اَنَّ فيه معنى العقوبةِ فلهذه المناسبةِ اَورَدَ ههنا لِيُعلَمَ اَنَّ حكمَه حكمُ الاموالِ حتى يُجبَرَ فيه على الكفالةِ بالنفسِ بناءً على صحةِ الكفالةِ فيه .واَخذُ الكفيلِ بالنفسِ ثم آخرُ فهما كفيلانِ اى ليسَ اخذُ الكفيلِ الثاني تركًا للاولِ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے رہن اور کفالہ خراج کے بدلے میں، اس لیے کہ یہ ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے بخلاف زکوۃ کے اس لیے کہ وہ محض فعل ہوتا ہے اور جز ایں نیست کہ مصنف نے اس مسئلے کو یہاں ذکر کیا اگرچہ حق یہ تھا کہ اس کو کفالہ بالمال میں ذکر کرتے اس لیے کہ مصنفؒ کفالہ بالنفس کے ذکر میں ہیں حدود وقصاص میں اور خراج کو مناسبت ہے حدود کے ساتھ جیسا کہ یہ بات اصول فقہ میں معروف ہے کہ اس میں سزا والا معنی پایا جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے اس کو یہاں ذکر کیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا حکم اموال کے حکم کی طرح ہے حتی کہ مجبور کیا جائیگا اس میں کفالہ بالنفس پر بناء کرتے ہوئے اس میں کفالہ کے صحیح ہونے پر۔ اور (صحیح ہے) کفیل بالنفس لینا پھر دوسرا لینا، تو یہ دونوں کفیل ہونگے یعنی دوسرا کفیل لینا ترک نہ ہوگا پہلے کفیل کا۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) خراج کے بدلے میں رہن اور کفالہ جائز ہے مثلاً ذمی سے خراج کا مطالبہ کیا گیا تو اس سے خراج کے بدلے اپنا کوئی سامان رہن کے طور پر دے دیا یا اس ذمی کی طرف سے کوئی کفیل بن گیا کہ کل تک یہ خراج ادا نہ کرے تو

میں ضامن ہوں، خراج کے بدلے رہن اور کفالہ اس لیے جائز ہے کہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس قسم کے دین کے بدلے رہن اور کفالہ جائز ہوتا ہے۔

(بخلاف.. الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب خراج کے بدلے رہن اور کفالہ جائز ہے تو چاہیے کہ زکوۃ کے بدلے بھی رہن اور کفالہ جائز ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ خراج اور زکوۃ میں فرق ہے خراج دین ہوتا ہے بخلاف زکوۃ کے کہ وہ محض فعل ہوتا ہے یعنی صرف ادائیگی ہے یہی وجہ ہے کہ زکوۃ میں نیت ضروری ہوتی ہے اور خراج چونکہ دین ہے اس لیے اس میں نیت ضروری نہیں ہوتی۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے تھا کہ مصنف اس مسئلے کو کفالہ بالمال کے تحت ذکر کرتے کفالہ بالنفس کے تحت ذکر نہ کرتے اور یہ کفالہ بالنفس کی بحث ہے تو مصنف نے اس کو یہاں کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ مصنف حد وقصاص میں کفالہ بالنفس کی بحث کر رہے ہیں اور خراج کو حد کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے خراج کو کفالہ بالنفس کے تحت ذکر کیا باقی خراج کو حد کے ساتھ مناسبت اس طرح ہے کہ حد میں سزا ہوتی ہے اور خراج میں بھی سزا والا معنی پایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہیں ہوتا پس اسی مناسبت کی وجہ سے خراج کو یہاں ذکر کیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ خراج کا حکم دیگر اموال کے حکم کی طرح ہے جس طرح دیگر اموال میں کفالہ بالنفس جائز ہے اس طرح خراج میں بھی جائز ہے۔

(بناءُ... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خراج کا حکم دیگر اموال کے حکم کی طرح ہے دلیل یہ ہے کہ جس طرح اموال میں کفالہ درست ہے اسی طرح خراج میں بھی درست ہے لہٰذا اس کا حکم دیگر اموال کی طرح ہوا۔

(واخذ... الخ) اس کا عطف الرھن پر ہے یعنی صح اخذ... الخ، ایک آدمی نے کسی سے ایک کفیل بالنفس لیا پھر دوسرا کفیل بالنفس لیا تو اب یہ دونوں کفیل ہونگے۔

(ای لیس... الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ دوسرے کفیل کی وجہ سے پہلے کفیل کی کفالت ختم نہ ہوگی لہٰذا مطالبہ دونوں سے ہوسکتا ہے۔

والکفالةُ بالمالِ تصحُّ وإن جَهِلَ المکفولُ به اذا صحَّ دینُه الدینُ الصحیحُ دینٌ لا یسقطُ الا باداءٍ اوابراءٍ وهواحترازٌ عن بدلِ الکتابةِ فانه غیرٌ صحیحٍ اذِ المولی لا یَستوجبُ علی عبدِه دیناً وهو یسقُطُ بالعجزِ بنحوِ کفلتُ بمالَکَ علیه تصحُّ هذه الکفالةُ وان کان المالُ المکفولُ به مجهولًا. اوبمایُدرِکُکَ فی هذا البیعِ هذا الضمانُ یسمّٰی ضمانَ الدرکِ وهو ضمانُ الاستحقاقِ ای یَضمَنُ المشتری الثمنَ اِن استَحقَّ المبیعُ مستحِقٌ اوعلّق الکفالةَ بشرطٍ ملائمٍ نحوُ ما بایَعتَ فلانًا اوماذابَ لَکَ علیه اوماغصَبَکَ فعلیَّ ماذابَ ای ماوجبَ ففی هذه الصورةِ ماشرطیةٌ معناه ان بایعتَ فلانًا

فیکونُ فی معنی التعلیقِ وعنٰی بالملائمِ المناسبَ فان ھذہ الاشیاءَ اسبابٌ لوجوبِ المالِ فیناسِبُ ضمَّ الذمةِ الی الذمةِ فقولُه مابایعتَ فلانًا ای مابایعتَ منه فانی ضامنٌ لثمنِه لا مااشتریتَ منه فانی ضامنٌ للمبیعِ فان الکفالةَ بالمبیعِ لا یجوزُ علٰی مایاتِی. وان عُلِّقَت بمجردِ الشرطِ فلا کان ھَبَّتِ الریحُ اوجاءَ المطرُ.

﴿ترجمہ﴾

اور کفالہ بالمال صحیح ہے اگر چہ مکفول بہ مجہول ہو جبکہ صحیح ہو اس کا دین، دین صحیح وہ دین ہے جو ساقط نہ ہو مگر ادائیگی کے ساتھ یا بری کرنے کے ساتھ اور یہ احتراز ہے بدل کتابت سے اس لیے کہ وہ غیر صحیح ہے کیونکہ مولی واجب نہیں کر سکتا اپنے غلام پر دین کو، اور وہ ساقط ہو جاتا ہے عاجز ہونے کے ساتھ، (اور صحیح ہے) ان جیسے الفاظ کے ساتھ کہ میں کفیل بنا تیرے لیے اس مال کا جو اس پر لازم ہو، یہ کفالہ صحیح ہے اگر چہ مال مکفول بہ مجہول ہے یا میں کفیل بنا اس چیز کا جو تجھے لاحق ہو اس بیع میں، یہ ضمان، اس کا نام رکھا جاتا ہے ضمان درک، اور یہ ضمان استحقاق ہے یعنی یہ ضامن ہوگا مشتری کے لیے ثمن کی واپسی کا اگر مبیع کا صاحب حق مستحق ہو جائے، یا معلق کرے کفالہ کو شرط موافق کے ساتھ جیسے اگر تو فلاں کو کوئی چیز فروخت کرے یا وہ چیز جو تیرے لیے واجب ہو اس پر، یا وہ چیز جو وہ تجھ سے غصب کرے تو میں ذمہ دار ہوں، ماذاب یعنی ماوجب، پس اس صورت میں ماشرطیہ ہے اس کا معنی ہے اگر تو فلاں کو کوئی چیز بیچے پس یہ تعلیق کے معنی میں ہوگا اور ملائم سے مراد لیا مناسب کو، اس لیے کہ یہ اشیاء مال کے وجوب کے اسباب ہیں، پس مناسب ہے ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا، پس مصنف کا قول مابایعت فلانا یعنی اگر تو اسے کوئی چیز بیچے تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں نہ کہ اگر تو اس سے کوئی چیز خریدے تو میں مبیع کا ضامن ہوں، اس لیے کہ مبیع کا کفالہ جائز نہیں جیسا کہ آگے آئے گا اور اگر کفالہ کو معلق کیا گیا محض شرط کے ساتھ تو کفالہ صحیح نہیں جیسے اگر ہوا چلی یا اگر بارش آئی۔

﴿توضیح﴾

(والکفالة... الخ) کسی کی طرف سے مال کا کفیل بننا صحیح ہے اگر چہ مال مکفول بہ (وہ مال کہ جس کا یہ کفیل بن رہا ہے) مجہول ہو لیکن اس کفالہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس آدمی کی طرف سے یہ کفیل بن رہا ہے اس پر دین دین صحیح ہو۔

(الدین... الخ) یہاں سے دین صحیح کی تعریف کرتے ہیں کہ دین صحیح وہ ہوتا ہے جو اداء یا ابراء سے ساقط ہو یعنی اس وقت ساقط ہو جب کہ اس کو ادا کر دیا جائے یا مدیون کو اس سے بری کر دیا جائے۔

(وھو احتراز... الخ) یہاں سے اذا صح دینه کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ قید احترازی ہے اس

سے بدل کتابت سے احتراز ہے (بدل کتابت وہ رقم ہوتی ہے جو غلام اپنے مولی کو ادا کرتا ہے جس کو اس کے مولی نے کہا ہوتا ہے کہ اگر تم اتنی رقم مثلاً ہزار درہم ادا کردو تو تم آزاد ہو) کیونکہ بدل کتابت کی کفالت جائز نہیں اس لیے کہ بدل کتابت دین صحیح نہیں ہے کیونکہ مولی اپنے غلام پر کسی چیز کو واجب نہیں کرسکتا اور یہ بدل کتابت اس وقت ساقط ہوجاتا ہے جب مکاتب اس کو ادا کرنے سے عاجز آجائے۔تو بدل کتابت دین صحیح نہ ہوا کیونکہ دین صحیح تو صرف ادا یا ابراء سے ساقط ہوتا ہے۔

(بنحو... الخ) یہ **مکفول به** کے مجہول ہونے کی مثال ہے ایک آدمی دوسرے کو کہے میں تمہارے لیے اس مال کا کفیل ہوں جو فلاں نے تمہارا ادا کرنا ہے، دیکھیں وہ مال جو فلاں نے ادا کرنا وہ مجہول ہے جس کی کفیل کفالت کررہا ہے۔

(او بمایدرکک... الخ) ایک آدمی بیع کررہا تھا اسی اثنا میں ایک اور آدمی ایا اور مشتری کو کہا تم اس چیز کو بائع سے خرید لو اگر اس مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو میں ذمہ دار ہوں کہ تمہیں بائع سے ثمن واپس دلواؤں گا۔ یہ جائز ہے۔

(وهذا... الخ) یہ ایک اصطلاح کا بیان ہے کہ اس ضمان کا نام ضمان درک رکھا جاتا ہے اور یہ ضمان استحقاق ہے۔(یعنی مبیع کے استحقاق کی وجہ سے ضمان ہے)

(ای یضمن... الخ) یہ ضمان استحقاق کے معنی کا بیان ہے کہ اس کا معنی ہے اگر مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو کفیل مشتری کے لیے بائع سے ثمن کی واپسی کا ضامن ہوگا۔

(او علق ...الخ) اگر کفالہ کو شرط ملائم کے ساتھ معلق کیا تو یہ صحیح ہے جیسے یوں کہے **مابایعت فلانا فعلي**، اگر تم نے فلان کو کوئی چیز فروخت کی تو ثمن کا میں ضامن ہوں یا کہا **ماذاب لک علیه فعلي**، اگر تمہاری کوئی چیز اس کے ذمہ واجب ہوئی تو میں ضامن ہوں یا کہا **ماغصبک فعلي** اگر اس نے تم سے کوئی چیز غصب کی تو میں ذمہ دار ہوں۔

(ای ماوجب... الخ) یہ **ماذاب** کے معنی کا بیان ہے۔

(ففی... الخ) یہ مثال کا **ممثل له** پر انطباق ہے۔کہ ان صورتوں میں ما شرطیہ ہے معنی یہ ہے **ان بایعت فلانا** وغیرہ، جب **ما** شرطیہ ہے تو ان میں تعلیق والا معنی پایا جائیگا اور **ممثل له** بھی کفالہ کو معلق کرنا ہے۔

(وعنی... الخ) یہ **ملائم** کے معنی کو بیان کردیا کہ **ملائم** کا معنی مناسب ہے۔

(فان... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان صورتوں میں شرط مناسب۔کے ساتھ کفالہ کو معلق کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ ان صورتوں میں کفالہ کو بیع ،غصب اور وجوب مال کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور یہ چیزیں مال کے وجوب کا سبب ہیں اور جو چیز مال کے وجوب کا سبب ہو وہ ملائم ہوتی ہے لہٰذا ان چیزوں کے ساتھ کفالہ کو معلق کرنا وہ شرط ملائم کے ساتھ معلق کرنا ہے۔

(فقوله... الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کردیا وہ وہم یہ ہے کہ شاید **مابایعت فلانا** کا معنی یہ ہے کہ اگر تم نے اس سے کوئی چیز خریدی تو میں ضامن ہوں اس وہم کو دور کردیا کہ اس کا یہ معنی نہیں ہے بلکہ اس کا یہ معنی ہے کہ اگر تم نے فلاں

کوکوئی چیز فروخت کی تو اس کے ثمن کا میں تمہارے لیے ضامن ہوں پہلا معنی اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ اس صورت میں یہ مبیع کا کفالہ ہو جائیگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم نے اس سے مبیع خریدی تو میں تمہارے لیے اس مبیع کا کفیل ہوں اور مبیع کے ساتھ کفالت جائز نہیں ہوتی۔

(وان علقت... الخ) اگر کفالہ کو محض شرط کے ساتھ معلق کیا جائے یعنی شرط ایسی ہو جو مناسب نہیں ہے تو یہ کفالہ صحیح نہیں ہے جیسے ان هبت الریح فعلی یا ان جاء المطر فعلی ،یعنی اگر ہوا چلی یا اگر بارش ہوئی تو فلاں کے دین کا میں ضامن ہوں، یہ درست نہیں ہے۔

فـان كفَل بمالَك عليه ضَمِن قدرَما قامت به بينتُه وبلابينةٍ صُدّقَ الكفيلُ فيما يُقرُّ به مع حـلفِه والاصيلُ فيما يُقِرُّ باكثرَ منه على نفسِه فقط اى اِن لَم يُقِمِ البينةَ صُدّقَ الكفيلُ فى مقدارِ ما يقرُّ بـه مـع انه يَحلِفُ على نفيِ الزيادةِ وينبغى اَن يَحلِفَ على العلمِ بانَّكَ لاتعلَمُ اَنَّ اكثرَ من هذا واجبٌ عـلـى الاصيـلِ فـان نـكَلَ اواقَرَّ بالزائدِ لَزِم عليه وانما يَحلِفُ على العلمِ لان الحلفَ فيما يجبُ على الـغيـرِ ليـسَ الا عـلـى العلمِ وان اَقرَّ الاصيلُ باكثرَ ممَّا اقرَّ به الكفيلُ يكونُ ذالكَ مقتصِرًا عليه لان الاقـرارَ حـجةٌ قـاصـرـةٌ وكلمة مَا فى قولِه فيما يقرُّ به موصولةٌ والضميرُ فى بِه راجعٌ الى ما وفى قولِه فيـمـا يُقِرُّ باكثرَ منه مصدريةٌ اى صُدّقَ الاصيلُ فى اقرارِه باكثَرَ منه اى مِمَّا يُقِرُّ به الكفيلُ ولو جُعِلَت موصولةً يفسُدُ المعنى لانه حنيئذٍ يصيرُ تقديرُ الكلامِ صُدّقَ الاصيلُ فى الشئِ الذى يُقِرُّ باكثرَ منه اى مـن ذالكَ الشـئِ فالشئُ الذى يُقِرُّالاصيلُ باكثرَ منه هُو مااقرَّ به الكفيلُ والغرضُ انَّ الاصيلَ يُصَدَّقُ فى الاكثرِ لا اَنَّه يُصَدَّقُ فيما اقرَّ به الكفيلُ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کفیل بنا اس چیز کا جو تیرے لیے اس پر لازم ہو تو ضامن ہوگا اتنی مقدار کا جتنی پر بینہ قائم ہو جائے ،اور بغیر بینہ کے تصدیق کی جائیگی کفیل کی اتنی مقدار میں جتنے کا وہ اقرار کرتا ہے اس کی قسم کے ساتھ ،اور (تصدیق کی جائیگی) اصیل کی کفیل کے اقرار شدہ مال سے زائد کے اقرار میں اس کے نفس کے خلاف فقط ،اگر بینہ قائم نہیں کیا تو کفیل کی تصدیق کی جائیگی اس مقدار میں جتنی کا وہ اقرار کرتا ہے ساتھ اس بات کہ وہ قسم اٹھائے گا زیادتی کی نفی پر اور مناسب یہ ہے کہ وہ قسم اٹھائے علم پر بایں طور کہ تم نہیں جانتے کہ اس مقدار سے زیادہ اصیل پر واجب ہے پس اگر انکار کردے یا زائد کا اقرار کرلے تو اس پر لازم ہو جائیگا اور جز ایں نیست کہ وہ علم پر قسم اٹھائے گا اس لیے کہ اس چیز میں قسم جو غیر پر واجب ہو نہیں ہوتی مگر علم پر اور اگر اصیل نے اقرار کیا اس مقدار سے زائد کا جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو یہ (زائد کا اقرار) اسی پر بند ہوگا اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور کلمہ ما

جو کہ مصنف کے قول **فیما یقر بہ** میں واقع ہے، موصولہ ہے اور ضمیر جو **بہ** میں واقع ہے، راجع ہے **ما** کی طرف، اور مصنف کے قول **فیما یقر باکثر منہ** میں یہ (**ما**) مصدر یہ ہے یعنی تصدیق کی جائیگی اصیل کی اس کے اس سے زائد کے اقرار میں یعنی اس مال سے زائد میں جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے، اور اگر **ما** کو موصولہ بنائیں تو معنی فاسد ہو جائیگا اس لیے کہ اس وقت تقدیر کلام اس طرح ہوگی کہ اصیل کی تصدیق کی جائیگی اس شے میں کہ اقرار کرتا ہے جس سے زائد کا یعنی اس شے سے زائد کا، اور وہ شے کہ اصیل اقرار کرتا ہے جس سے زائد کا وہ وہی مقدار ہے جس کا کفیل نے اقرار کیا، حالانکہ غرض یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کی جائیگی زائد میں نہ کہ اس مقدار میں جس کا کفیل نے اقرار کیا۔

﴿توضیح﴾

(**فان کفل... الخ**) اگر کسی نے دوسرے کو کہا کہ میں تمہارے لیے اس مال کا کفیل ہوں جو تمہارے لیے فلاں کے ذمے ہے اس کے بعد کفیل نے مال کا اقرار کرلیا کہ اصیل (فلاں) نے تمہارے ایک ہزار درہم دینے ہیں اور اصیل نے اس سے زائد مثلا پندرہ سو کا اقرار کیا کہ میں نے پندرہ سو ادا کرنے ہیں تو اب دو صورتیں ہیں اصیل کے خلاف مال کے ثبوت پر **مکفول لہ** بینہ قائم کرے گا یا نہیں اگر بینہ قائم ہو جائے تو جتنے پیسے اصیل کے خلاف بینہ کے ساتھ ثابت ہوئے ہیں اتنے ہی کفیل پر لازم ہونگے خواہ وہ پندرہ سو ہوں یا ایک ہزار ہوں اور اگر بینہ قائم نہیں ہوئی تو کفیل کے اپنے اقرار شدہ مال پر اس کی تصدیق کی جائیگی یعنی ایک ہزار پر اس کی تصدیق کی جائیگی اور زیادتی کی نفی پر وہ قسم اٹھائیگا کہ اللہ کی قسم کہ اصیل پر زائد مال یعنی پانچ سو واجب نہیں ہے، شارح کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ وہ علم پر قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ اصیل پر ہزار سے زیادہ پیسے واجب ہیں، اگر کفیل قسم اٹھانے سے انکار کردے یا وہ خود زائد پیسوں کا اقرار کرے تو اب ہزار کے ساتھ ساتھ وہ زائد پیسے یعنی پانچ سو بھی کفیل پر لازم ہونگے۔

اور اصیل نے جو زائد پیسوں کا اقرار کیا ہے تو اس کی ان زیادہ پیسوں میں تصدیق کی جائیگی لیکن یہ زائد پیسے (پانچ سو) صرف اصل پر واجب ہونگے کفیل پر نہیں ہونگے۔

(**وانما... الخ**) یہاں سے اس بات پر دلیل بیان کرتے ہیں کہ کفیل پچھلے مسئلے میں علم پر قسم کیوں اٹھائے گا (یوں کیوں کہے گا کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ اصیل پر ہزار سے زائد پیسے لازم ہیں) حاصل یہ ہے کہ کفیل اس چیز پر قسم اٹھا رہا ہے جو اس کے غیر یعنی اصیل پر واجب ہے اور جب اس چیز پر قسم اٹھائی جائے جو غیر حالف پر واجب ہو تو اس میں علم پر قسم اٹھائی جاتی ہے۔

(**لان الاقرار... الخ**) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اصیل اگر زائد کا اقرار کرے تو یہ زائد مال فقط اصیل پر واجب ہوگا حاصل یہ ہے کہ یہ اقرار حجت قاصرہ (یعنی اقرار صرف مقر کے خلاف حجت ہوتا ہے اس پر بند ہوتا ہے) ہے متعدیہ

نہیں ہے لہٰذا اگر اصل ہزار سے زائد مال کا اقرار کرے تو یہ اصیل سے کفیل کی طرف متعدی نہ ہوگا۔

(وکلمة... الخ) یہ ماکی تحقیق ہے جو **فیما یقر به مع حلفه** اور **فیما یقر باکثر منه** میں واقع ہے، حاصل یہ ہے کہ جو **ما فیما یقر به مع حلفه** میں واقع ہے وہ موصولہ ہے اور شے کے معنی میں ہے اور بہ کی ضمیر ما کی طرف راجع ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے **صدق الاصیل فی الشیٔ الذی یقر به مع حلفه**، کہ کفیل کی قسم کے ساتھ اس شے میں تصدیق کی جائیگی جس شے کا وہ اقرار کررہا ہے، اور وہ **ما** جو **فیما یقر باکثر منه** میں واقع ہے وہ مصدریہ ہے جس نے اپنے مابعد کو مصدر کی تاویل میں کردیا اور **منه** کی ضمیر کا مرجع **مااقربه الکفیل** ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے **صدق الاصیل فی اقراره باکثر مما اقربه الکفیل**، کہ اصیل کی کفیل کے اقرارشدہ مال سے زائد کے اقرار میں تصدیق کی جائے گی یعنی کفیل نے جتنے مال کا اقرار کیا مثلاً ایک ہزار اور اصیل نے جو اس سے زائد کا اقرار کیا مثلا پانچ سو تو اصیل کی اس پانچ سو کے اقرار میں تصدیق کی جائے گی۔

(ولوجعلت... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح پہلی جگہ میں **ما** کو موصولہ بنایا یعنی **فیمایقر به مع حلفه** میں، چاہیے کہ دوسری جگہ میں بھی ما کو موصولہ بناتے یعنی **فیما یقر باکثر منه** میں، دوسری جگہ میں ما کو مصدریہ کیوں بنایا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اگر دوسری جگہ **ما** کو موصولہ بنائیں تو معنی فاسد ہو جائیگا وہ اس طرح کہ اس صورت میں **ما** بمعنی شے کے ہوگا اور **منه** کی ضمیر کا مرجع وہی شے ہوگی تقدیر عبارت اس طرح ہوگی **صدق الاصیل فی الشیٔ الذی یقر باکثر من ذالک الشیٔ** کہ اصیل کی اس شے میں تصدیق کی جائیگی جس شے سے زائد کا وہ اصیل اقرار کررہا ہے، اور وہ شے جس سے زائد کا وہ اصیل اقرار کررہا ہے وہ وہی تو ہے جس کا کفیل اقرار کررہا ہے تو مطلب یہ ہو جائیگا کہ اصیل کی کفیل کے اقرارشدہ مال میں تصدیق کی جائیگی یعنی اتنے پیسوں میں اصیل کی تصدیق کی جائیگی جتنے پیسوں کا کفیل اقرار کررہا ہے اور یہ مقصود کے خلاف ہے اس لیے کہ مقصود تو یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کفیل کے اقرارشدہ مال سے زائد میں کی جائیگی نہ کہ کفیل کے اقرار کیے ہوئے مال کے برابر میں اس کی تصدیق کی جائیگی۔

وللطالبِ مطالبةُ مَن شاءَ من اصیلٍ و کفیلٍ ومطالبتُهما فاِن طَالَبَ احدُهما فلَه مطالبتُه الآخَرِ هذا بخلافِ المالکُ اذا اختارَ احد الغاصبینِ فانَّ اختیارَہ احدَهُما یتضمَّنُ تملیکَه یعنِی اذا قضَی القاضی بذلکَ کذا فی مبسوطِ شیخِ الاسلامِ فاذ املَّکَ احدَهُما لا یمکنُه ان یُملِّکَ الآخَرَ وتصحُّ بامرِ الاصیلِ وبلا امرِہ ثُم اِن اَمَرَہ رجعَ علیه بعد اداءِہ الی طالبِه ولایُطالِبُه قبلَه بخلافِ الوکیلِ بالشراءِ فانه اذا اشتری کانَ له مطالبةُ الثمنِ من موکِّلِه قبل اداءِہ الی البائعِ لانه انعقَد بینَ الوکیلِ والموکلِ مبادلةٌ حکمیةٌ وان لم یَامُرہُ لَم یَرجِع.

﴿ترجمه﴾

اور طالب کے لیے جائز ہے مطالبہ کرنا جس سے چاہے اصیل سے یا کفیل سے، اور (جائز ہے) ان دونوں سے مطالبہ

کرنا پس اگر ان میں سے ایک سے مطالبہ کرلیا تو اس کے لیے جائز ہے دوسرے سے مطالبہ کرنا، یہ بخلاف مالک کے ہے جب وہ اختیار کرلے دو غاصبوں میں سے کسی ایک کو اس لیے کہ اس کا اختیار کرنا ان میں سے کسی ایک کو متضمن ہے اس کو مالک بنانے کا یعنی جب قاضی اس کا فیصلہ کردے، اسی طرح ہے مبسوط شیخ الاسلام میں، پس جب ان دونوں میں سے ایک مالک ہو جائیگا تو مالک کے لیے ممکن نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کا مالک بنائے، اور صحیح ہے کفالہ اصیل کے امر کے ساتھ اور بغیر اس کے امر کے پھر اگر اس نے امر کیا ہو اس کو تو کفیل اس سے رجوع کرے اس کے طالب کو دین کی ادائیگی کے بعد اور اس سے مطالبہ نہ کرے اس سے پہلے بخلاف و کیل بالشراء کے اس لیے کہ جب وہ خریدے تو اس کے لیے جائز ہے ثمن کا مطالبہ کرنا اپنے موکل سے ثمن کی بائع کی طرف ادائیگی سے پہلے اس لیے کہ عقد وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ ہوتا ہے، اور اگر اس کو اصیل نے امر نہ کیا ہو تو وہ رجوع نہ کرے۔

﴿توضیح﴾

(وللطالب... الخ) **مکفول له** (دائن یا قرض خواہ) اصیل سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے اور کفیل سے بھی، اگر ایک سے وہ مطالبہ کرلے تو دوسرے سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔

(هذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ دو آدمیوں نے ملکر ایک چیز غصب کی پھر مالک نے ایک غاصب کو ضامن بنانے کے لیے اختیار کرلیا تو اب وہ مالک دوسرے غاصب کو ضامن نہیں بنا سکتا، پس چاہیے کہ جب **مکفول له** اصیل اور کفیل میں سے کسی ایک سے مطالبہ کرلے تو دوسرے سے مطالبہ نہ کرسکے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کفالہ اور غصب میں فرق ہے جب مالک ایک غاصب کو ضامن بنائیگا تو یہ اس غاصب کو مالک بنانے کو متضمن ہے یعنی مالک غاصب کو گویا ضمان کی وجہ سے اس غصب شدہ شے کا مالک بنا رہا ہے اور جب مالک ایک غاصب کو اس مغصوبہ شے کا مالک بنادے تو اب دوسرے غاصب کو اس کا مالک نہیں بنا سکتا لہذا مالک اب دوسرے غاصب کو ضامن بھی نہیں بنا سکتا بخلاف کفالہ کہ جب **مکفول له** اصیل و کفیل میں سے کسی ایک سے دین کا مطالبہ کرے تو یہ تملیک کو متضمن نہیں ہے یعنی ایسی بات نہیں ہے **مکفول له** دین کا مطالبہ کرنے سے گویا اس کو مالک بنا رہا ہے اس لیے ایک سے دین کا مطالبہ کرنے کے باوجود دوسرے سے مطالبہ کرسکتا ہے۔

(یعنی... الخ) یہاں سے یہ سمجھایا کہ مالک جب ایک غاصب کو مغصوبہ شے کا ضامن بنالے تو وہ اس وقت اس شے کا مالک ہوگا جب قاضی اس کے مطابق فیصلہ کردے یعنی غاصب پر ضمان لازم کردے۔

(وتصح ...الخ) اصیل اگر دوسرے کو کفیل بننے کا امر کرے پھر وہ دوسرا کفیل بن جائے تو یہ بھی ٹھیک ہے اور اگر اصیل کے امر کے بغیر وہ کفیل بنتا ہے تو بھی درست ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ اگر کفالہ بغیر امر کے ہو تو جب اصیل کا دین ادا کردیگا تو اس کے بعد وہ اس سے دین کا رجوع نہ کرسکے گا اور اگر کفالہ اس کے امر کے ساتھ ہو تو ادائیگی دین کے بعد کفیل اصیل سے دین کا

رجوع کرسکتا ہے، ادائیگی دین سے پہلے نہیں کرسکتا۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بالشراء بنایا کہ میرے لیے یہ چیز خریدو اور وکیل نے وہ چیز خرید لی اور ابھی تک بائع کو ثمن ادا نہیں کیے تو وہ موکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے تو جس طرح وکیل بالشراء ثمن کی ادائیگی سے پہلے موکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے، چاہیے کہ کفیل بالامر بھی ادائیگی دین سے پہلے اصیل سے دین کا مطالبہ کرسکے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کفالت اور وکالت بالشراء میں فرق ہے وکالت بالشراء میں وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ ہوتا ہے، وکیل بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوتا ہے، پس جس طرح بائع مشتری سے مبیع کی تسلیم سے پہلے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے اسی طرح وکیل بالشراء بھی ادائیگی ثمن سے پہلے موکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے، بخلاف کفالت کے کہ اس میں کفیل اور اصیل کے درمیان مبادلہ حکمیہ نہیں ہوتا لہٰذا کفیل ادائیگی دین کے بعد ہی اصیل سے دین کا رجوع کرسکے گا۔

فان لُوزِمَ الکفیلُ بالمالِ فله ملازمةُ اصیلِه وان حُبِس فله حبسُه لانه لحِقَه هذا الضررُ بامرِه فیُعامِلُه بمثلِه وان اُبرئَ الاصیلُ اواَوفَی المالَ بریٔ الکفیلُ وان اُبرئَی هو لا یبرءُ الاصیلُ لان الدینَ علی الاصیلِ فالبراءةُ تُوجِبُ البرائةَ عن المطالبةِ بخلافِ العکسِ وإن اَخَّر عنِ الاصیلِ اُخّرَ عنه بخلافِ عکسِه اعتبارألِلابراءِ الموقتِ بالموبدِ فان صالَحَ الکفیلُ الطالبَ عن الفٍ علی مائةٍ بریٔ الکفیلُ والاصیلُ ورجعَ علی الاصیلِ بها ان کَفَل بامرِه لانه اضافَ الصلحَ الی الالفِ الذی هو الدینُ علی الاصیلِ فیَبرءُ عن تسعِمائةٍ وبراءتُه تُوجِبُ براءةَ الکفیلِ فان کانتِ الکفالةُ بامرِه رجَعَ الکفیلُ بما اَدّٰی وهو المائةُ وإن صَالحَ علی آخرَ رجعَ بالالفِ لانه مبادلةٌ فیملِکُه الکفیلُ فیرجِعُ بجمیعِ الالفِ فان قلتَ انَّ الدینَ علی الاصیلِ فکیفَ یملکُه الکفیلُ لان تملیکَ الدینِ من غیرِ من علیه الدینُ لا یصحُّ قلتُ امّا عند مَن جعلَ الکفالةَ ضَمَّ الذمةِ الی الذمةِ فی الدینِ فظاهرٌ واَمّا عندَ الآخرینَ فانَّ المکفولَ لَه اذا مَلَکَ الدینَ من الکفیلِ اِمّا بالهبةِ اوبالمعاوضةِ فالدینُ یُجعَلُ ثابتاً فی ذمةِ الکفیلِ ضرورةَ صحةِ التملیکِ کذا قالوا۔

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کفیل بالمال کا پیچھا ہوتا ہے تو اس کے لیے جائز ہے اپنے اصیل کا پیچھا کرنا اور اگر اس کو قید کیا جاتا ہے تو اس کفیل کے لیے جائز ہے اس کو محبوس کرنا اس لیے کہ لاحق ہوا اس کو یہ ضرر اس کے امر کی وجہ سے پس وہ اس کے ساتھ اپنی مثل والا معاملہ کرے۔ اور اگر مدعی نے اصیل کو بری کردیا یا اس نے مال ادا کردیا تو کفیل بری ہوجائیگا اور اگر اس نے کفیل کو بری کردیا تو

اصیل بری نہ ہوگا، اس لیے کہ دین اصیل پر ہوتا ہے پس اس سے براءت واجب کرتی ہے مطالبہ سے براءت کو بخلاف عکس کے، اور اگر اس نے اصیل کو مہلت دے دی تو مطالبہ موخر ہو جائیگا کفیل سے بخلاف اس کے عکس کے، قیاس کرتے ہوئے ابراء موقت کو موبد پر، پس اگر کفیل نے طالب سے صلح کر لی ہزار سے سو پر تو بری ہو جائیگا کفیل اور اصیل، اور رجوع کریگا اصیل پر اس سو کا اگر وہ کفیل بنا تھا اس کے امر کے ساتھ، اس لیے کہ اس نے منسوب کیا صلح کو اس ہزار کی طرف جو کہ دین تھا اصیل پر، پس وہ نو سو سے بری ہو جائیگا اور اس کی براءت واجب کرتی ہے کفیل کی براءت کو پس اگر کفالت اس کے امر کے ساتھ ہو تو کفیل رجوع کریگا اس مال کا جو اس نے ادا کیا جو کہ سو درہم ہیں، اور اگر صلح کر لی دوسری جنس پر تو رجوع کریگا ہزار کا، اس لیے کہ یہ مبادلہ ہے پس کفیل اس کا مالک ہوگا پس وہ رجوع کریگا تمام ہزار کا، پس اگر تو کہے کہ دین اصیل پر ہوتا ہے تو کیسے اس کا کفیل مالک ہوگا اس لیے کہ دین کا مالک بنا دینا اس شخص کے غیر کو جس پر دین ہو یہ صحیح نہیں تو میں کہوں گا کہ بہر حال اس شخص کے نزدیک جو قرار دیتا ہے کفالہ کو ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا دین میں، تو یہ ظاہر ہے اور بہر حال دوسروں کے نزدیک پس مکفول لہ جب مالک ہوا دین کا کفیل سے ہبہ کی وجہ سے یا معاوضہ کی وجہ سے تو دین کو ثابت قرار دیا جائیگا کفیل کے ذمہ میں تملیک کے صحیح ہونے کی ضرورت کی وجہ سے، اسی طرح فقہاء نے کہا ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان لوزم ... الخ) اگر طالب (مکفول لہ) دین کی وصولی کے لیے کفیل کا پیچھا کرتا ہے تو کفیل بھی اصیل کا ملازمہ کر سکتا ہے اسی طرح اگر کفیل کو محبوس کیا جاتا ہے تو کفیل اصیل کو محبوس کروا سکتا ہے اس لیے کہ یہ ملازمہ اور قید والا ضرر جو کفیل کو لاحق ہو رہا ہے یہ سب اصیل کی وجہ سے ہے لہٰذا کفیل اصیل کے ساتھ وہی معاملہ کر سکتا ہے جو خود اس کے ساتھ ہو رہا ہے۔

(وان ابرئی... الخ) اگر مدعی نے اصیل کو دین سے بری کر دیا تو کفیل بھی بری ہو جائیگا اور اگر مدعی نے کفیل کو بری کر دیا تو اصیل بری نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اصیل کے ذمے دین ہے اور کفیل پر دین نہیں ہے اس سے صرف مطالبہ ہو سکتا ہے تو اصیل کو بری کرنا دراصل کو اس کو دین سے بری کرنا ہے اور کفیل کو بری کرنا گویا اس کو مطالبہ سے بری کرنا ہے، اور جب دین سے براءت ہو جائے تو مطالبہ سے بھی براءت ہو جاتی ہے لہٰذا اصیل کے بری ہونے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا، اور مطالبہ اگر براءت ہو جائے تو دین سے براءت نہیں ہوتی لہٰذا کفیل کو اگر براءت حاصل ہو جائے تو اس سے اصیل بری نہ ہوگا۔

(وان اخر... الخ) اگر مدعی نے اصیل کو مہلت دے دی مثلاً اصیل کو کہا کہ تم نے جو دین ابھی ادا کرنا ہے وہ دو ماہ کے بعد ادا کر دینا، تو اس مہلت سے کفیل کو بھی مہلت حاصل ہو جائیگی لیکن اگر کفیل کو مدعی نے مہلت دے دی تو اس سے اصیل کو مہلت حاصل نہ ہوگی، اس لیے کہ مہلت دینا ابراء موقت (وقتی طور پر دین سے بری کر دینا) ہے، ہم ابراء موقت کو ابراء موبد (ہمیشہ کے لیے دین سے بری کر دینا یعنی دین معاف کر دینا) پر قیاس کریں گے اور کہیں گے کہ جس طرح اصیل کو

اگرابراء موبد حاصل ہوجائے تو کفیل کو بھی حاصل ہوجاتا ہے اوراگر کفیل کوابراء موبد حاصل ہوتو اصیل کو حاصل نہیں ہوتا اسی طرح اگر اصیل کوابراء موقت حاصل ہوجائے تو کفیل کو بھی حاصل ہوجائیگا لیکن اگر کفیل کوابراء موقت حاصل ہوجائے تو اس سے اصیل کو حاصل نہ ہوگا۔

(فان صالح... الخ) اگر اصیل پر ایک ہزار دین تھا اور کفیل نے اس ایک ہزار سے مکفول لہ کیساتھ سو پر صلح کرلی (یعنی کفیل نے مکفول لہ کو یہ کہا کہ تم یہ سو درہم لے لو اوراپنے ہزار کے دعوی سے دستبردار ہوجاؤ) تو اب اصیل اور کفیل دونوں بری ہوجائیں گے اوراگر اس صورت میں کفیل اصیل کے امر سے کفیل بنا تھا تو وہ اصیل سے سو درہم کا مطالبہ بھی کرسکتا ہے۔

(لانہ... الخ) یہاں سے صورت مذکورہ میں اصیل کے بری ہونے کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ کفیل نے جوسو پر صلح کی تو اس نے اس صلح کو اس ہزار کی طرف منسوب کیا جو کہ اصیل پر دین ہے، جب صلح اس دین کی طرف منسوب ہے جو اصیل کے ذمے ہے تو اصیل اس سے بری ہوجائیگا اور کفیل اس لیے بری ہوگا کہ جب اصیل بری ہوچکا تو کفیل کو بھی بری ہوجانا چاہیے اس لیے کہ اصیل کی براءت کفیل کی براءت کوواجب کرتی ہے **کما مر**۔

(وان صالح... الخ) اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ اس کے دین کی جنس کے خلاف پر صلح کی مثلاً دین ایک ہزار درہم تھا اور کفیل نے اس کے ساتھ کچھ سامان پر صلح کرلی تو اب کفیل اصیل سے ہزار کا رجوع کرسکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سامان پر جو اس نے ایک ہزار سے صلح کی ہے یہ مبادلہ ہے گویا سامان کے عوض کفیل نے اس مکفول لہ ایک ہزار کو خرید لیا ہے۔ لہٰذا کفیل سامان دیکر ایک ہزار کا مالک ہوگیا لہٰذا وہ پورے ایک ہزار کا اصیل سے رجوع کرسکتا ہے۔

(فان قلت... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کرکے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں کفیل ایک ہزار کا مالک نہیں ہوسکتا ہے اس لیے کہ دین اصیل کے ذمے تھا نہ کہ کفیل کے ذمے، اورضابطہ ہے کہ **تملیک الدین من غیر من علیہ الدین** ٹھیک نہیں یعنی دین کا مالک اس شخص کو نہیں بنایا جاسکتا جس پر دین لازم نہ ہو، پس اگر یہ کہیں کہ یہاں کفیل صلح کی وجہ سے ایک ہزار کا مالک ہوگیا ہے تو یہ **تملیک الدین من غیر من علیہ الدین** ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کفالہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ کفالہ نام **ضم الذمۃ الی الذمہ فی الدین** کا ہے، (ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا دین میں) اور دوسرا قول یہ ہے کہ کفالہ کہتے ہیں **ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ** (ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا مطالبہ میں) پہلے قول کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں ہے اس لیے کہ پہلے قول کے مطابق کفالہ کی وجہ سے کفیل پر دین لازم ہوجاتا ہے جس طرح کہ اصیل پر لازم ہوتا ہے جب کفیل پر بھی دین لازم ہے اور وہ کفیل اس صلح کی سے وجہ اس ہزار کا مالک ہوا تو یہ **تملیک الدین من غیر من علیہ الدین** نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے بلکہ یہ **تملیک الدین ممن علیہ الدین** (دین کا مالک بنانا اس شخص کو جس کے ذمہ دین ہے)۔ البتہ دوسرے قول کے مطابق اشکال ہے کیونکہ دوسرے قول کے مطابق کفالہ میں کفیل پر دین لازم نہیں ہوتا ہے صرف اس سے مطالبہ ہوسکتا ہے تو اگر وہ صلح کی

وجہ سے ہزار کا مالک ہو جائے تو تملیک الدین من غیر من علیہ الدین لازم آتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صلح کی وجہ سے ہم کفیل کے ذمہ ضرورۃً دین ثابت کریں گے پس کفیل پر گویا کہ دین کفالہ کی وجہ سے لازم ہوگا جب کفیل پر دین ہوگا تو اس کو صلح کی وجہ سے ایک ہزار کا مالک بنانا تملیک الدین من غیر من علیہ الدین لازم نہ آئیگا۔ باقی رہی یہ بات کہ ہم کفیل کے ذمہ دین کو ضرورۃً کیسے ثابت کریں گے تو وہ اس طرح کہ جب کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ صلح کر لی اور پھر مکفول لہ نے وہ ہزار کفیل کو صلح کی وجہ سے معاف کر دیا یعنی معاوضہ کے ساتھ یا ہبہ کے طور اس کو اس ہزار کا مالک بنا دیا تو ہم ضرورت کی بناء پر یہ کہیں گے کہ کفیل پر یہ ہزار دین کے طور کفالہ کی وجہ سے لازم تھا وہ ضرورت یہ ہے کہ تا کہ اس کو ایک ہزار کا مالک بنایا جا سکے اور ''تملیک الدین من غیر من علیہ الدین'' لازم نہ آئے۔

وإنْ صَالَحَ عن موجبِ الكفالةِ لم يبرءِ الاصيلُ لان هذا الصلحَ اَبرأَ الكفيلَ عن المطالبةِ فلا يُوجبُ براءةَ الاصيلِ وإن قَالَ الطالبُ للكَفِيلِ: برِئتَ اليَّ من المالِ رجَع على اَصيلِه لان البرائةَ التي ابتداءُ ها مِنَ الكفيلِ وانتهاءُ ها الى الطالبِ لاتكونُ الا بالايفاءِ كانَّه قالَ: برِئتَ بالاداءِ اليَّ فيرجِعُ بالمالِ على الاصيلِ ان كانتِ الكفالةُ بامرِه وكذا في بَرِئتَ عند ابي يوسفؒ خلافاً لمحمدٍؒ له انَّ البراءةَ يكون بُالاداءِ اوالابراءِ فيثبُتُ الادنى ولابي يوسفؒ انَّه اقرَّ بالبراءةِ التي ابتداءُ ها من المطلوبِ وهي بالاداءِ فيرجِعُ وفي ابرائتُكَ لا يرجِعُ قيلَ في جميعِ ذالكَ ان كانَ الطالبُ حاضراً يرجعُ اليه في البيانِ . ولا يصحُّ تعليقُ البرائةِ عنِ الكفالةِ بالشرطِ كسائرِ البراءاتِ كما اذا قال: اِن قَدِمَ فلانٌ من السفرِ ابرائتُكَ من الدينِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر صلح کر لی کفیل نے موجب کفالہ سے تو اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ اس صلح نے کفیل کو بری کر دیا مطالبہ سے، پس یہ اصیل کی براءت کو واجب نہیں کریگی اور اگر طالب نے کفیل کو کہا تم بری ہو گئے میری طرف مال سے، تو وہ رجوع کرے اپنے اصیل پر اس لیے کہ وہ براءت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور اس کی انتہاء طالب تک ہو وہ نہیں ہوتی مگر ادائیگی کے ساتھ گویا کہ اس نے یہ کہا: تم بری ہو گئے ہو میری طرف سے ادائیگی کرنے کی وجہ سے، پس کفیل رجوع کریگا مال کا اصیل پر اگر کفالت اس کے امر کے ساتھ ہو اور اسی طرح حال ہے براءت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بخلاف امام محمدؒ کے، ان کی دلیل یہ ہے کہ براءت ہوتی ہے اداء کے ساتھ یا بری کر دینے کے ساتھ، پس ادنی ثابت ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی براءت کا اقرار کیا جس کی ابتداء ہوتی ہے مطلوب سے اور وہ اداء کے ساتھ ہے پس وہ رجوع کریگا اور ''ابرئتک'' میں رجوع نہیں کریگا، بعض نے کہا ان تمام صورتوں میں اگر طالب حاضر ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائیگا بیان میں، اور صحیح نہیں ہے

براءت کو معلق کرنا کفالہ سے شرط کے ساتھ جیسا کہ باقی براءات کا حال ہے جیسے یہ کہے اگر فلان سفر سے واپس آ گیا تو میں تمہیں دین سے بری کر دونگا۔

﴿توضیح﴾

(وان صالح... الخ) اگر کفیل نے طالب (مکفول له) سے موجب کفالت (کفالت کے مقتضی یعنی دین کے مطالبہ) پر صلح کر لی بایں طور کہ کفیل نے طالب کو سو درہم دیئے اور کہا کہ یہ رکھ لو اور آئندہ تم مجھ سے دین کا مطالبہ نہیں کرو گے تو کفیل تو بری ہو جائیگا لیکن اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ اس صلح نے کفیل کو مطالبہ سے بری کر دیا اور مطالبہ سے براءت سے دین سے براءت حاصل نہیں ہوتی جو اصیل کے ذمے ہے۔ لہٰذا اصیل پر بدستور دین واجب رہے گا۔

(وان قال... الخ) اگر طالب نے کفیل کو کہا برئت الی من المال کہ تم میری طرف مال سے بری ہو گئے ہو تو کفیل اصیل سے دین کا رجوع کر سکتا ہے اس لیے کہ اس نے برئت الی کہا اس میں برئت خطاب کا صیغہ ہے اور مخاطب کفیل ہے اور الی انتہاء کے ساتھ آتا ہے اور الی میں متکلم کی ضمیر طالب کے لیے ہے، پس طالب نے ایسی براءت کا ذکر کیا جس کی ابتداء کفیل سے ہوتی ہے اور اس کی انتہاء طالب تک ہوتی ہے اور اس قسم کی براءت ادائیگی کے ذریعے ہوتی ہے گویا کہ طالب نے کہا برئت بالاداء الی کہ تم مجھے مال ادا کرنے کے سبب سے بری ہو گئے ہو لہٰذا وہ کفیل اصیل سے مال کا رجوع کر سکتا ہے بشرطیکہ کفالہ اصیل کے امر کیساتھ ہو۔

(وکذا... الخ) اگر طالب نے کفیل کو کہا: برئت کہ تم بری ہو گئے ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل اصیل سے مال کا رجوع کر سکے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں کریگا، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ براءت اس وقت متحقق ہوتی ہے جب ادائیگی کر دی جائے یا حقدار اس سے اپنا حق معاف کر دے ان میں ادنی ابراء ہے یعنی حقدار اس کو معاف کر دے لہٰذا یہاں ادنی ثابت ہوگا جو کہ ابراء ہے پس ہم یوں سمجھیں گے کہ طالب نے کفیل کو دین بالکل معاف کر دیا ہے اور جب طالب دین کو بالکل معاف کر دے تو کفیل اصیل سے دین کا رجوع نہیں کیا کرتا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طالب نے جب برئت کہا تو اس نے ایسی براءت کا اقرار کیا جس کی ابتداء کفیل سے ہے (کیونکہ برئت مخاطب کا صیغہ ہے اور یہاں مخاطب کفیل ہے) اور ایسی براءت جس کی ابتداء کفیل سے ہوتی ہے وہ وہ براءت ہوتی ہے جو ادائیگی کے بعد حاصل ہو پس یہاں گویا کفیل نے دین کی ادائیگی کر دی ہے اور کفیل جب دین کی ادائیگی کر دے تو وہ اصیل سے دین کا رجوع کر سکتا ہے۔

(وفی ابرائتک... الخ) اگر طالب نے کفیل کو کہا: ابرائتک کہ میں نے تمہیں بری کر دیا تو اب کفیل اصیل سے رجوع نہ کر سکے گا اس لیے کہ اب طالب نے صراحۃً ابراء کا اقرار کر لیا جس کا معنی ہوتا ہے حق معاف کر دینا اور ابراء کی صورت میں کفیل اصیل سے رجوع نہیں کر سکتا۔

(قیل... الخ) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں اگر طالب حاضر ہو تو اس سے پوچھا جائیگا کہ تمہاری اس قول سے کیا مراد ہے (یعنی تم نے جو کہا برئت الی من المال ، یابرئت، یا ابرائتک اس سے تمہارا کیا مطلب ہے؟) اگر وہ کہے کہ میری مراد یہ ہے کہ کفیل نے میرا مال ادا کر دیا ہے تب کفیل اصیل سے مال کا رجوع کر سکے گا اور اگر کہے کہ میری مراد یہ ہے کہ میں نے معاف کر دیا ہے تو اب کفیل رجوع نہ کر سکے گا۔ اور اگر طالب غائب ہو اور وہ اس قسم کے الفاظ کہہ ڈالے جو اوپر گزرے تو وہی تفصیل ہے جو متن میں بیان ہوئی۔

(ولا یصح... الخ) کفالت سے براءت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں جیسا کہ باقی براءات کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ اس کی مثال جیسے مکفول لہ کفیل کو کہے: اگر فلاں آدمی سفر سے واپس آ گیا تو میں تمہیں دین کے مطالبہ سے بری کر دونگا، شرط سے مراد ایسی شرط ہے جس کے ساتھ کفالہ کی براءت کو معلق کرنا درست نہ ہو۔

لا یصحُّ البراءۃُ ولا الکفالۃُ بماتعذَّر استیفاءُہ من الکفیلِ کالحدودِ والقصاصِ وبالمبیعِ بخلافِ الثمنِ اِعلَم انَّ الکفالۃَ بتسلیمِ المبیعِ تصحُّ لکن لو ھلَکَ علی الکفیلِ لا یجبُ علی الکفیلِ شیٌٔ فمرادُ المصنفِ الکفالۃُ بمالیۃِ المبیعِ وذالکَ لان مالیتَہ غیرُ مضمونۃٍ علی الاصیلِ فانہ لو ھلَکَ ینفسخ البیعُ ویجبُ ردُّا الثمنِ بخلافِ الثمنِ وبالمرھونِ ای بمالیتِہ لکن تصحُّ بتسلیمِ المرھونِ فان ھلَکَ لا یجبُ علیہ شیٌٔ فالحاصلُ ان الکفالۃَ بمالیۃِ الاعیانِ المضمونۃِ بالغیرِ لا تصحُّ فامَّا بالاعیانِ المضمونۃِ بنفسِھا تصحُّ عندنا خلافًا للشافعیؒ وذلکَ مثلُ المبیعِ بیعًا فاسداً والمغصوبِ والمقبوضِ علی سومِ الشراءِ فانہ مضمونٌ بالقیمۃِ .

﴿ترجمہ﴾

صحیح نہیں براءت اور کفالت ایسی چیز کی جس کا وصول کرنا مشکل ہو کفیل سے مثلاً حدود اور قصاص اور (صحیح نہیں کفالت) مبیع کی، بخلاف ثمن کے۔ جان تو کہ مبیع کی سپردگی کی کفالت صحیح ہے لیکن اگر ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کوئی شے واجب نہ ہوگی پس مصنف کی مراد مبیع کی مالیت کا کفالہ ہے اور یہ اس لیے کہ اس کی مالیت اصیل پر مضمون نہیں ہوتی اس لیے کہ مبیع ہلاک ہوگئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور ثمن کی واپسی واجب ہوگی بخلاف ثمن کے اور (کفالہ صحیح نہیں) مرہون کا یعنی اس کی مالیت کا لیکن صحیح ہے کفالہ اس مرہون کی حوالگی کا پس اگر وہ مرہونہ شے ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا، پس خلاصہ یہ ہے کہ ان اعیان کی مالیت کی کفالت جو مضمونہ بالغیر ہوں، صحیح نہیں بہر حال ان اعیان کی جو مضمون بنفسھا ہوں، صحیح ہے ہمارے نزدیک بخلاف امام شافعیؒ کے اور یہ جیسے وہ چیز جس کو بیچا گیا ہو بیع فاسد کے ساتھ اور جس کو غصب کیا گیا ہو اور جس پر قبضہ کیا گیا ہو شراء کے بھاؤ پر اس لیے کہ وہ مضمون ہوتی ہے قیمت کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(لا یصح... الخ) ایسی چیز کا کفالہ درست نہیں ہے جس کو کفیل سے وصول کرنا متعذر ہو جیسے حدود وقصاص، مراد نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ ہے یہاں مراد نفس من علیه الحد اور نفس من علیه القصاص (جس پر حد یا قصاص لازم ہے یعنی حد وقصاص میں جو مدعی علیہ ہے) کا کفالہ نہیں ہے کیونکہ نفس من الحد و القصاص کے کفالہ کا بیان پیچھے ہو چکا ہے۔ تو حاصل یہ ہے کہ کسی کی طرف سے حد یا قصاص کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس چیز کا کفالہ درست ہوتا ہے جس کو کفیل سے وصول کرنا متعذر نہ ہو مثلاً مال، اگر کوئی مال کا کفیل بن جائے تو ٹھیک ہے اس لیے کہ اگر اصیل کسی طرح پر مال دینے کے لیے تیار نہ ہو تو کفیل سے اس کو وصول کیا جا سکتا ہے۔ لیکن حد وقصاص ایسی چیزیں ہیں جو کفیل پر جاری نہیں کی جا سکتیں یعنی ان میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔ لہٰذا ان کی کفالت بھی درست نہ ہوگی۔

(وبالمبیع... الخ) مبیع کا کفیل بننا صحیح نہیں۔ اور ثمن کا کفیل بننا درست ہے۔

(اعلم... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مبیع کا کفالہ درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص کہے تم اس چیز کو خرید لو میں اس بات کا ضامن ہوں کہ بائع سے یہی چیز تمہیں دلواؤں گا تو مبیع کا کفالہ ہے جو کہ جائز ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مبیع کی مالیت کا کفالہ جائز نہیں ہے یعنی کوئی مشتری کو یہ کہے کہ اگر بائع نے مبیع سپرد نہ کی یا اس سے ہلاک ہوگئی تو میں تمہارے لیے مبیع کی مالیت کا ضامن ہوں بایں طور کہ میں بائع سے تمہیں اس مبیع کی مالیت کے برابر پیسے تمہیں دلوادونگا۔ تو یہ ٹھیک نہیں، مصنف کی یہ مراد نہیں ہے کہ مبیع کی سپردگی کا کفالہ درست نہیں ہے۔

(وذالک... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل ہے کہ مبیع کی مالیت کا کفالہ کیوں درست نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز کی مالیت کا کفالہ درست ہوتا ہے کہ جو اصیل کی ضمان میں داخل ہو اور مبیع اصیل کی ضمان میں داخل نہیں ہوتی پس مبیع کی مالیت کا کفالہ بھی ٹھیک نہ ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ مبیع اصیل پر مضمون کیسے نہیں ہوتی؟ تو وہ اس طرح کہ اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اور بائع (اصیل) پر لازم ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو اس کا ثمن واپس کر دے اس سے معلوم ہوا کہ مبیع اصیل پر مضمون نہیں ہوتی اگر یہ اس پر مضمون ہوتی تو بیع فسخ نہ ہوتی اور نہ ہی اس پر یہ لازم ہوتا کہ وہ مشتری کو ثمن واپس کرے۔ بخلاف ثمن کے کہ اس کا کفیل بننا درست ہے اس لیے کہ ثمن اصیل یعنی مشتری پر مضمون ہوتا ہے۔ اور جو چیز اصیل پر مضمون ہو تو اس کی مالیت کی کفالت درست ہے۔

(وبالمرھون... الخ) مرہونہ شے کا کفیل بننا جائز نہیں۔

(ای بمالیته... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مرہون کا کفیل بننا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی کہے تم یہ چیز قرض خواہ کے پاس بطور رہن کے رکھوا دو جب تم اس کو اپنا قرضہ ادا کرو گے تو تمہاری مرہونہ شے

اس قرض خواہ سے واپس دلوانے کا میں ضامن ہوں تو یہ جائز ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مرہون کی مالیت کا کفالہ درست نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ کفیل یہ کہتا ہے اگر قرض خواہ نے تمہاری مرہونہ شے قرضہ کے ادا کرنے کے باوجود واپس نہ کی یا وہ اس سے ہلاک ہوگئی تو اس کی مالیت کا میں ذمہ دار ہوں یعنی اس مرہونہ شے کی مالیت کے بقدر میں اس سے پیسے لیکر تمہیں دلواؤں گا۔ یہ درست نہیں ہے، مصنفؒ کی یہ مراد نہیں ہے کہ مرہون کی تسلیم کا کفالہ ٹھیک نہیں ہے، بلکہ مرہون کی راہن کی طرف واپسی کا اگر کوئی کفیل بنتا ہے تو جائز ہے اور اگر مرہونہ شے ہلاک ہوگئی تو کفیل کے ذمہ کچھ نہ ہوگا۔

(فالحاصل... الخ) یہاں سے ایک ضابطہ بیان کرتے ہیں اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جاننی چاہیے کہ اعیان دو قسم کے ہوتے ہیں، **اعیان مضمونہ بنفسہا** اور **اعیان مضمونہ بالغیر**۔ **اعیان مضمونہ بنفسہا** وہ اعیان ہیں جن کا عین واپس کرنا ضروری ہو اگر وہ ہلاک ہو جائیں تو عین کے قائم مقام یعنی قیمت واپس کرنی ضروری ہو۔ جیسے بیع فاسد میں مبیع اور مغصوب اور **مقبوض علی سوم الشراء**، کہ مثلاً بیع فاسد میں مبیع اگر مشتری کے پاس موجود ہو تو اس پر لازم ہے وہ مبیع بعینہ بائع کو واپس لوٹا دے اور اگر ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت اس پر لازم ہوگی اسی طرح غاصب پر واجب ہے کہ عین مغصوب واپس کرے اور اگر وہ ہلاک ہوگیا تو اس پر لازم ہے کہ اس کی قیمت مالک کو ادا کرے اسی طرح **مقبوض علی سوم الشراء** (اس کی وضاحت پیچھے بیان ہو چکی ہے) یہ اگر قابض کے پاس موجود ہے تو بعینہ اس کو واپس کرے اور اگر یہ ہلاک ہوگیا تو اس کی قیمت اس پر واجب ہوگی۔ اور **اعیان مضمونہ بالغیر** وہ اعیان ہیں کہ ان کا عین یا قائم مقام عین یعنی قیمت واپس کرنا ضروری نہ ہو بلکہ اس عین یا قیمت کے علاوہ کوئی اور چیز واجب ہو جیسے **بیع صحیح** میں مبیع، اگر یہ بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو اب اس پر واجب ہے کہ اس کا ثمن مشتری کو لوٹا دے اس کی قیمت بائع پر واجب نہ ہوگی۔ اب ضابطہ یہ ہے کہ **اعیان مضمونہ بنفسہا** کی کفالت درست ہے اور **اعیان مضمونہ بالغیر** کی کفالت جائز نہیں ہے، مبیع اور مرہون چونکہ **اعیان مضمونہ بالغیر** ہیں اس لیے کہ مبیع اگر ہلاک ہو جائے تو بائع پر ثمن کی واپسی واجب ہوتی ہے نہ کہ قیمت کی، اسی طرح رہن اگر ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت واجب نہیں ہوتی بلکہ اس کی قیمت کے بقدر راہن سے دین ساقط ہو جاتا ہے، چونکہ یہ **اعیان مضمونہ بالغیر** ہیں اس لیے ان کی کفالت ٹھیک نہیں ہے۔

وبالامانةِ كالوديعةِ والمستعارِ والمستاجَرِ ومالِ المضاربةِ والشركةِ قالوا الكفالةُ بماليةِ الوديعةِ والعاريةِ لاتصحُّ اَمَّا بتمكينِ المالكِ من اخذِ الوديعةِ تصحُّ وكذا بتسليمِ العاريةِ وبالحملِ على دابةٍ مستاجَرةٍ معينةٍ اذلا قدرةَ له على تسليمِ دابةِ المكفولِ عنه بخلافِ عينِ المعينةِ فان المستَحَقَّ ههنا الحملُ على ايِّ دابةٍ كانت فالقدرةُ ثابتةٌ ههنا. وبخدمةِ عبدٍ مستاجَرٍ لها معينٍ لِمَا ذُكِر فى الدابةِ وعن ميّتٍ مفلّسٍ هذا عند ابى حنيفةؒ بناءً على ان ذمة الميتِ قد ضَعُفَت فلا يجبُ عليها الا ان يَتقوّى باحدِ الامرينِ اما بان يَبقٰى منه مالٌ اويبقٰى كفيلٌ عنه فى ايامِ حيوتِه فحِ يكونُ الدينُ ديناً صحيحاً

فيصحُّ الكفالةُ وعندهما اذا ثَبَت الدينُ ولم يُوجَد مسقطٌ يكونُ دينًا صحيحًا فيصحُّ الكفالةُ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں کفالت امانت کی جیسے ودیعت اور عاریت پر لی ہوئی چیز کی اور اجرت پر لی ہوئی چیز کی اور مال مضاربت کی اور مال شرکت کی، فقہاء نے کہا کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت صحیح نہیں بہر حال مالک کو ودیعت کے لینے پر قادر بنانے کی کفالت تو یہ صحیح ہے، اور اسی طرح حال ہے عاریت کی حوالگی کی کفالت کا، اور جائز نہیں ایسے جانور پر سوار کرانے کی کفالت جو اجرت پر لیا گیا ہو اور معین ہو اس لیے کہ کوئی قدرت نہیں مکفول عنہ کے جانور کی تسلیم پر بخلاف اس جانور کے جو غیر معین ہو اس لیے کہ یہاں واجب سوار کرانا ہے خواہ کسی جانور پر ہو پس قدرت یہاں ثابت ہے اور جائز نہیں ایسے غلام کی خدمت کا کفیل بنا جسکو خدمت کے لیے اجرت پر لیا گیا ہو اور وہ معین ہو، اس دلیل کی وجہ سے جو ذکر کی گئی جانور میں، اور جائز نہیں کفالہ اس میت سے جس کی حالت افلاس میں موت ہوئی ہو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ میت کا ذمہ تحقیق ضعیف ہو چکا ہے پس اس پر واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ قوت حاصل کرے دو امروں میں ایک امر کے ساتھ یا تو بایں طور کہ اس سے کچھ مال باقی رہے یا کوئی کفیل ایسا باقی ہو جو کفیل بنا ہو اس کی زندگی میں تو اس وقت دین، دین صحیح ہوگا پس کفالہ صحیح ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک جب دین ثابت ہو جائے اور اس کو ساقط کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے تو دین صحیح ہوتا ہے پس کفالہ صحیح ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وبالامانة... الخ) امانت جیسے ودیعت، اور مستعار لی ہوئی چیز اور اجرت پر لی ہوئی چیز اور مال مضاربت اور مال شرکت کی کفالت درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ چیزیں سرے سے مضمون ہی نہیں ہیں اور غیر مضمون کی کفالت درست نہیں ہے۔

(قالوا... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے جس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جاننی چاہیے کہ ودیعت اور عاریت کی کفالت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت ہو مثلاً کفیل مالک کو یہ کہے کہ اگر یہ ودیعت یا امانت اس شخص نے واپس نہ کی یا اس سے ہلاک ہوگئی تو اس کی مالیت کے بقدر پیسوں کا میں ضامن ہوں اور دوسری یہ ہے کہ مالک کو ودیعت اور عاریت کے لینے پر قادر بنانے کی کفالت ہو یعنی کفیل مالک کو یہ کہے کہ میں آپ کے لیے اس بات کا ضامن ہوں کہ ودیعت اور عاریت کے واپس لینے پر آپ کو قدرت دلواؤں گا مطلب یہ ہے کہ میں اس بات کا ضامن ہوں کہ جس کو آپ نے ودیعت اور امانت دی ہے وہ ضرور آپ کو اپنی چیز واپس کریگا۔ اب وہم یہ ہے کہ جب مصنف نے کہا: ودیعت اور امانت کی کفالت درست نہیں ہے، تو شاید اس سے مراد یہ ہے کہ ودیعت اور امانت کی مالیت کی کفالت درست نہیں ہے اور اسی

طرح ودیعت اور امانت کو مالک کی طرف واپس لوٹانے کی کفالت بھی درست نہیں ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ ودیعت اور امانت کی مالیت کی کفالت درست نہیں، جہاں تک ان کا مالک کی طرف واپس لوٹانے کا تعلق ہے تو اس کی کفالت جائز ہے۔

(وبالحمل... الخ) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی جانور اجرت پر لیتا ہے تاکہ اس پر سواری کرے پھر دوسرا آدمی کفیل بن جاتا ہے کہ میں تمہیں جانور پر سوار کرانے کا ضامن ہوں تو دیکھیں گے کہ وہ جانور جس کے بارے میں کفالت ہے معین ہے یا نہیں اگر معین ہے تو یہ کفالہ درست نہیں اور اگر معین نہیں تو درست ہے پہلی صورت میں کفالہ اس لئے درست نہیں کہ جب جانور معین ہوگا تو کفیل اس بات پر قادر نہ ہوگا کہ اس معین جانور کے مالک (مکفول عنہ) سے وہ جانور لیکر مکفول لہ کو دے دے لہٰذا اس کی کفالت درست نہ ہوگی اسلئے کہ کفیل ایسی چیز کی کفالت کرسکتا ہے جس پر اسے یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ مکفول لہ کو وہ چیز حوالے کر سکے، اور دوسری صورت میں کفالت اس لیے درست ہے کہ اگر وہ جانور غیر معین ہو تو کفیل اس بات پر قادر ہے کہ وہ کوئی سا جانور مکفول لہ کے حوالے کر دے تاکہ اس پر سامان لادا جاسکے پس یہاں کفیل کو چونکہ تسلیم پر قدرت حاصل ہے اس لیے یہ کفالت جائز ہے۔

(وبخدمة... الخ) اگر کسی نے کوئی معین غلام اجرت پر لیا اس کے بعد دوسرا آدمی مستاجر کے لیے اس بات کا کفیل بن گیا کہ یہ غلام تمہاری خدمت کریگا یعنی غلام کی خدمت کا ضامن بن گیا تو یہ درست نہیں اس لیے کہ کفیل ایسی چیز کی کفالت کرسکتا ہے جسکی تسلیم پر وہ قادر ہو اور یہاں کفیل اس بات پر قادر نہیں ہے کہ اس معین غلام کو اسکے مالک (مکفول عنہ) سے لیکر مکفول لہ کی خدمت میں پیش کر دے۔

(وعن میت... الخ) ایک آدمی مفلس ہوکر اس حال میں مر گیا کہ اس کے ذمے لوگوں کے دیون ہیں اس مرنے والے کی طرف سے کوئی اس کے دیون کا کفیل بن جاتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ کفالت صحیح ہے۔ انکا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ میت مفلس (افلاس کی حالت میں مرنے والا) کا دین، دین صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک یہ دین غیر صحیح ہوتا ہے اور دین غیر صحیح کی کفالت جائز نہیں ہوتی لہٰذا یہاں اسکے دین کی کفالت بھی صحیح نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک اسکا دین، دین صحیح ہوتا ہے اور دین صحیح کی کفالت جائز ہوتی ہے لہٰذا اس کے دین کی کفالت بھی جائز ہوگی۔ امام صاحب کے نزدیک اس کا دین، دین غیر صحیح اس لیے ہے کہ انسان جب مقروض ہوکر مر جائے تو اس کا ذمہ ضعیف ہو جاتا ہے، لہٰذا اس مرنے والے پر دین اس وقت واجب ہوگا جبکہ اس کے ذمہ کو قوت حاصل ہو جائے اور قوت دو باتوں میں سے ایک بات کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یا تو وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ کر مرے یا اس کی زندگی میں اس کے دیون کا کوئی کفیل بنا ہو، اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو اسکا دین، دین صحیح نہ ہوگا اور یہاں ان دو باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی لہٰذا اسکا دین، دین غیر صحیح

ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اس کا دین، دین صحیح اس لیے ہوگا کہ یہ بات ظاہر ہے کہ وہ اس حال میں مرا ہے کہ اس کے ذمہ دین ثابت ہے اور کوئی ایسی چیز بھی نہیں پائی گئی جو اس کے دین کو ساقط کرنے والی ہو اور جب معاملہ ایسے ہو کہ دین ثابت ہو اور اس دین کو ساقط کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جاتی ہو تو وہ دین، دین صحیح ہوتا ہے لہٰذا میت مفلس کا دین، دین صحیح ہوگا۔

وبلا قبولِ الطالبِ فی المجلسِ وعند ابی یوسفؒ اذا بلَغَه الخبرُ واَجازَ جازَ وھذاالخلافُ فی الکفالۃِ بالنفسِ والمالِ جمیعًا الا اذا کَفَل عن مورثِه فی مرَضِه مع غیبۃِ غرماءِ ہ صورتُه اَن یقولَ المریضُ لوارثِه فی غیبۃِ الغرماءِ: تکفَّل عنّی بما علیَّ من الدینِ. فکفَل وانما یصحُّ لان ذالکَ فی الحقیقۃِ وصیۃٌ ولھذا لا یُشتَرَطُ تسمیۃُ المکفولِ لہ وبما لِ الکتابۃِ حرٌّ کفلَ به اوعبدٌ لانه دینٌ ثبتَ مع المُنافی وانماقال حرٌّ کفلَ به اوعبدٌ لدفعِ توھمِ اَنَّ کفالۃَ العبدِ به یَنبغِی اَن یصحَّ بانه یجوزُ ثبوتُ مثلِ ھذا الدینِ علیه لانّ العبدَ محلُّ الکتابۃِ فخصَّه دفعًا لھذ االوھمِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں کفالہ بغیر طالب کے مجلس میں قبول کرنے کے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اسے خبر پہنچ گئی اور اس نے اجازت دے دی تو جائز ہے اور یہ اختلاف کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے مگر یہ کہ جب کفیل بنے اپنے مورث سے اس مرض میں اس کے قرض خواہوں کی عدم موجودگی کے باوجود، اس کی صورت یوں ہے کہ مریض اپنے وارث کو قرض خواہوں کی عدم موجودگی میں یہ کہے کہ تم میرے کفیل بن جاؤ اس دین کے جو میرے ذمہ ہے۔ پس وہ کفیل بن گیا اور جز ایں نیست کہ صحیح ہے اس لیے کہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اور اسی لیے مکفول لہ کا نام لینا شرط نہیں ہے۔ اور جائز نہیں کفالہ مال کتابت کا خواہ آزاد اس کا کفیل بنے یا غلام اس لیے کہ یہ ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور جز ایں نیست کہ کہا: ''حر کفل به او عبد'' اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام کا اس مال کتابت کا کفیل بننا مناسب ہے کہ صحیح ہو بایں طور کہ جائز ہے اس جیسے دین کا ثبوت اس پر اس لیے کہ غلام محل کتابت ہے پس اس کو خاص کر دیا اس وہم کو دور کرنے کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(وبلا قبول... الخ) عقد کفالہ کی مجلس میں طالب کے قبول کے بغیر کفالہ درست نہیں ہے یعنی کفالہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس مجلس میں عقد کفالہ ہو رہا ہے وہاں طالب (مکفول لہ) اس کو قبول کرے یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکفول لہ کو کفالہ کی خبر بعد میں پہنچی اور اس نے اس کی اجازت دے دی تو کفالہ جائز ہوگا۔

(ھذا... الخ) یعنی یہ امام ابو یوسفؒ اور طرفین کا اختلاف کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے۔

(الا اذا... الخ) یہ وبلا قبول الطالب فی المجلس سے استثنائی صورت کا بیان ہے کہ مدیون مرض

الوفات میں مبتلا تھا اس نے اپنے وارث کو کہا کہ تم میری طرف سے میرے دیون کے کفیل بن جاؤ حالانکہ اس مجلس میں غرماء (دائنین، قرض خواہ) موجود نہیں ہیں اور پھر وارث اس کا کفیل بن جاتا ہے تو یہ کفالہ درست ہے تو یہاں دیکھیں کہ مکفول لہ جو غرماء ہیں مجلس میں موجود نہیں ہیں اس کے باوجود یہ کفالہ جائز ہے۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ کفالہ کے صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ مکفول لہ مجلس عقد میں اس کفالہ کو قبول کرے اور جب یہاں مکفول لہ موجود نہیں ہے تو کفالہ کیسے جائز ہوگا؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقت میں یہ کفالہ ہے ہی نہیں، بلکہ یہ غرماء کے لیے وصیت ہے گویا مریض اپنے وارث کو غرماء کے لیے وصیت کر رہا ہے کہ ان کا قرضہ ادا کر دینا، تو ہر غریم (قرض خواہ) یہاں موصی لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) ہوا اور وصیت کے جائز ہونے کے لیے موصی لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا یہاں بھی غرماء کا مجلس عقد میں قبول کرنا شرط نہ ہوگا۔

(ولهذا... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ یہ درحقیقت وصیت ہے کفالہ نہیں، اس لیے یہاں مکفول لہ کا تسمیہ بھی ضروری نہیں (یہ ضروری نہیں کہ مریض مدیون اپنے ہر ہر قرض خواہ کا نام لے) اگر یہ کفالت ہوتی تو مکفول لہ کا تسمیہ یہاں ضروری ہوتا۔

(وبمال... الخ) اگر کوئی مکاتب کی طرف سے اس کے بدل کتابت کا کفیل بن جاتا ہے تو یہ درست نہیں ہے خواہ کفیل آزاد ہو یا غلام، اس لیے کہ بدل کتابت ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ دین صحیح نہ ہوا جب یہ دین صحیح نہیں تو اس کی کفالت بھی جائز نہ ہوگی اس لیے کہ کفالت صرف دین صحیح کی جائز ہوتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ یہ کیوں کہا کہ بدل کتابت ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہے تو وہ اس طرح کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا مکاتب بھی چونکہ غلام ہوتا ہے لہٰذا وہ بھی کسی چیز کا مالک نہیں بن سکے گا اور جو کسی چیز کا مالک نہ بن سکے اس کے ذمے دین بھی ثابت نہیں ہو سکتا پس مکاتب کے ذمے دین ثابت نہیں ہو سکتا لیکن اس کے باوجود اس کو مکاتب بنا کے اس پر دین یعنی بدل کتابت لازم کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کی خیر خواہی ہو جائے۔

(وانما... الخ) یہاں سے "حر كفل به او عبد" کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا تاکہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے کہ آزاد تو بدل کتابت کا کفیل نہیں بن سکتا شاید غلام بن سکتا ہے اس لیے کہ اس جیسا دین یعنی بدل کتابت اس غلام پر بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ اس کو مکاتب بنا دیا جائے کیونکہ غلام محل کتابت ہوتا ہے جب اس غلام کو مکاتب بنایا جا سکتا ہے تو شاید یہ بدل کتابت کا کفیل بھی بن سکتا ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ بدل کتابت کی کفالت بالکل درست نہیں خواہ کفیل آزاد ہو یا غلام ہو۔

ولا يرجِعُ اصيلٌ بالفِ ادّى الى كفيلِه وإن لَم يُعطِها طالبَه اى اذا عجّل الاصيلُ فادّى المالَ الى الكفيلِ الذى كَفَل بامرِه ليسَ له ان يَستَرِدَّها مع انَّ الكفيلَ لم يُعطِها للطالبِ كما اذا عَجّل اداءً...

الزکوۃِ لانَّ الکفالۃَ بامرِ المکفولِ عنه انعَقدَت سببًا للدینینِ دینِ الطالبِ علی الکفیلِ ودینِ الکفیلِ علی المکفولِ عنه مُوجَّلًا الی وقتِ اداءِ ہ فاذا وُجِد السببُ وعَجَّلَ صحَّ الاداءُ .وملَکه الکفیلُ فلا یَستَردُّہ المکفولُ عنه وھذا بخلافِ ما اذا ادَّاہ علی وجهِ الرّسالۃِ لانه ح تَمَحُّضُ امانۃٍ فی یدِہ وما رَبِحَ فیھا الکفیلُ فھو لَه لا یَتَصَدُّقُ به اذا عَاملَ الکفیلُ فی الالفِ التی ادَّی الاصیلُ الیه ورَبِحَ فیھا فالربحُ له حلالًا طیّبًا لا یجبُ تصدُّقُه لِمَا ذَکَرنَااَنَّه مِلکُه .

﴿ترجمه﴾

اور رجوع نہ کرے اصیل اس ہزار کا جو اس نے ادا کر دیا ہو کفیل کو اگر چہ کفیل نے وہ ہزار اس کے طالب کو نہ دیا ہو یعنی اگر اصیل نے جلدی کی پس مال کفیل کو ادا کر دیا جو کفیل بنا تھا اس کے امر سے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اس سے وہ ہزار واپس لے باوجود اس کے کہ کفیل نے وہ ہزار طالب کو نہ دیا ہو جیسا کہ اگر زکوٰۃ کی ادائیگی جلدی کر دے اس لیے کہ کفالہ مکفول لہ کے امر سے منعقد ہوتا ہے دو دینوں کا سبب ہو کر، طالب کا کفیل کے ذمہ دین، اور کفیل کا مکفول عنہ کے ذمہ دین، درآنحالیکہ وہ موخر ہوت ہے اس ادائیگی کے وقت تک پس جب سبب پایا گیا اور جلدی ادائیگی کر دی تو ادائیگی صحیح ہو جائیگی اور کفیل اسکا مالک ہو جائیگا پس مکفول عنہ اس سے واپس نہیں لے سکتا اور یہ بخلاف اس صورت کے ہے جب وہ اس کو ادا کرے پیغام پہنچانے کے طریقے پر اس لیے کہ اس وقت وہ اس کے قبضے میں محض امانت ہے۔اور جو نفع اس میں کفیل کو حاصل ہو تو اسی کا ہوگا اور اس کا صدقہ نہ کرے، اگر کفیل نے اس ہزار میں معاملہ کیا جو اس کو اصیل نے ادا کیا تھا اور اس کو اس میں نفع ہوا تو نفع اس کے لیے حلال پاک ہوگا اس کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ اس کی ملکیت ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا یرجع ...الخ) کوئی آدمی اصیل کے امر سے ہزار درہم کا کفیل بنا تھا پھر اصیل نے اس کفیل کو ہزار درہم دے دیئے تو اب وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا اگر چہ کفیل نے ابھی تک وہ ہزار درہم مکفول لہ (دائن) کو نہ دیئے ہوں یہ بالکل ایسے ہے جیسے کوئی آدمی سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کر دے تو وہ زکوٰۃ واپس نہیں لے سکتا۔

(لان... الخ) یہ پچھلے مسئلے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ جب کفیل مکفول عنہ (مدیون) کے امر سے کفیل بنے تو اس کی کفالت دو دینوں کا سبب ہوتی ہے ایک دین وہ ہوتا ہے جو طالب کے لیے کفیل کے ذمہ ہوتا ہے اور دوسرا وہ ہوتا ہے جو کفیل کے لیے مکفول عنہ کے ذمہ ہوتا ہے جو اس وقت تک موخر ہوتا ہے جب تک کفیل اس کا دین ادا نہ کر دے، پس جب کفالہ پایا گیا تو کفیل کے لیے مکفول عنہ کے ذمہ دین کا سبب متحقق ہو گیا اور وہ سبب مکفول عنہ پر کفیل کو دین کی ادائیگی کا نفس وجوب ہے، اور پھر مکفول عنہ نے جب کفیل کے ادا کرنے سے پہلے اس کو ہزار درہم دے دیئے تو گویا مکفول عنہ نے اپنا دین اس وقت

ادا کر دیا جب کہ اسوقت صرف نفس وجوب کا سبب پایا جاتا تھا وجوب ادا کا سبب ابھی تک متحقق نہیں ہوا تھا کیونکہ وجوب ادا کا سبب تو اس وقت پایا جاتا جب کفیل طالب کو وہ ہزار دے دیتا حالانکہ ابھی تک کفیل نے ادائیگی نہیں کی ہے، جب مکفول عنہ نے کفیل کو ہزار کی ادائیگی اسوقت کی ہے جب کہ صرف نفس وجوب کا سبب پایا جاتا تھا تو اب وہ مکفول عنہ اس کفیل سے وہ ہزار واپس نہیں لے سکتا اس لئے کہ جب ادائیگی اس وقت ہو جب کہ اس ادائیگی کا صرف نفس وجوب پایا جاتا ہو تو واپسی جائز نہیں ہوتی، بالکل ایسے ہی جیسا کہ زکوٰۃ کا نفس وجوب تو اس وقت ہوتا ہے جب انسان نصاب نامی کا مالک ہو جائے اور وجوب ادا اس وقت ہوتا ہے جب سال گزر جائے لیکن اگر کسی شخص نے نصاب نامی کے پورا ہونے پر زکوٰۃ ادا کر دی حالانکہ ابھی تک سال نہیں گزر رہا تھا تو یہ جائز ہے اور اگر وہ زکوٰۃ واپس لینا چاہے تو ایسا نہیں کرسکتا۔

(وملکه... الخ) کفیل اس ہزار کا مالک ہو جائیگا جو مکفول عنہ اس کو دے چکا ہے لہٰذا مکفول عنہ اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔

(وهذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر اصیل نے کفیل کو ہزار درہم اس مقصد کے لیے دیئے تا کہ وہ کفیل ان ہزار درہموں کو مکفول لہ (طالب) تک پہنچا دے تو اس کے بعد اگر اصیل اس کفیل سے ان ہزار کی واپسی کا مطالبہ کرے تو کرسکتا ہے بشرطیکہ کفیل نے وہ ہزار درہم طالب تک نہ پہنچائے ہوں۔ تو جس طرح یہاں اصیل کفیل سے وہ ہزار درہم واپس لے سکتا ہے، چاہیے کہ پچھلے مسئلے میں بھی اصیل کو یہ حق ہونا چاہیے کہ وہ کفیل سے ان ہزار کی واپسی کا مطالبہ کرے؟ تو اس کا جواب دیا کہ پچھلے مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق ہے، اس مسئلے میں کفیل کے پاس جو ہزار درہم ہیں وہ امانت ہیں اور امانت کی واپسی کا صاحب امانت مطالبہ کرسکتا ہے۔ بخلاف پچھلے مسئلے کے کہ اس کفیل کے پاس جو ہزار درہم ہیں وہ بطور امانت کے نہیں ہیں بلکہ بطور ملک کے ہیں یعنی کفیل ان کا مالک ہو چکا ہے، لہٰذا ان کی واپسی نہیں ہو سکتی۔

(ومار بح... الخ) صورت مذکورہ میں اصیل نے جو ہزار درہم کفیل کو دیئے اور پھر کفیل نے ان میں تجارت کی اور اس کو نفع حاصل ہوا تو وہ نفع اس کے لیے حلال ہوگا اس لیے اس کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل اس ہزار کا مالک بن گیا تھا تو اس نے جو نفع حاصل کیا وہ اپنی ملک سے حاصل کیا لہٰذا حلال ہوگا۔

وربحُ کرٍّ کفَلَ به وقبَضَه له وردُّه الی قاضیه احبُّ قولُه وربحُ کرٍّ مبتدًا وله خبرُه ای ان کانتِ الکفالةُ بکرٍّ حنطةٍ فادّٰاه الاصیلُ الی الکفیلِ فباعَه الکفیلُ فالرِّبحُ له لکن ردُّه الی قاضیه وهو الاصیلُ احبُّ لانّه تَمَکُّنَ فیه خبثٌ بسببِ اَنَّ للاصیلِ حقّ استردادِه علی تقدیرِ اَن یَقضِیَ الاصیلُ الدینَ بنفسِه فیکونُ حقُّ الاصیلِ متعلِّقًا به فهذا الخبثُ یَعمَلُ فیما یَتَعَیَّنُ بالتعیینِ کالکُرِّ بخلافِ ما لا یَتَعَیَّنُ بالتعیینِ کالدراهمِ والدنانیرِ کما فی المسئلةِ السابقةِ وهذا عندابی حنیفةؒ واَمَّا عندَهما لا یکونُ ...

الرَّدُّ الی قاضیهِ احبُّ اذلا خبثَ فیه اصلًا .

﴿ترجمه﴾

اس ایک کر کا نفع جس کا کفیل بنا تھا اور اس پر قبضہ کرلیا، اسی کا ہوگا اور اس کو اس کے ادا کرنے والے کی طرف واپس لوٹا دینا پسندیدہ ہے، مصنف کا قول: ''وربح کر ''مبتدا ہے اور ''وله'' اس کی خبر ہے یعنی اگر کفالت ایک کر گندم کی ہو پس اصیل نے وہ کفیل کو ادا کردی ہو پھر کفیل نے اس کو بیچ دیا ہو اور اس میں نفع ہوا ہو تو نفع اسی کا ہوگا لیکن اس کا واپس لوٹا دینا اس کے ادا کرنے والے کو جو کہ اصیل ہے، پسندیدہ ہے اس لیے کہ راسخ ہو چکا ہے اس میں خبث اس سبب سے کہ اصیل کے لیے حق ہے اس کے واپس لینے کا اس تقدیر پر اصیل خود اپنا دین ادا کردے پس اصیل کا حق متعلق ہوگا اس کے ساتھ، پس یہ خبث عمل کریگا اس چیز میں جو متعین ہو جاتی ہے تعیین کے ساتھ جیسے کر، بخلاف ان چیزوں کے جو متعین نہیں ہوتیں تعیین کے ساتھ جیسے دراہم اور دنانیر جیسا کہ پچھلے مسئلے میں ہے اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، بہرحال صاحبین کے نزدیک پس اس کے ادا کرنے والے کو واپس کرنا احب نہیں ہے اس لیے کہ اس میں کوئی خبث نہیں ہے بالکل۔

﴿توضیح﴾

(وربح... الخ) ایک آدمی اصیل کے امر کے ساتھ ایک کر گندم کا کفیل بن گیا پھر اصیل نے وہ کر گندم کفیل کے حوالے کردی پھر اس کو کفیل نے بیچ ڈالا اور نفع حاصل کیا تو یہ نفع اس کے لیے حلال ہوگا لیکن اچھی بات یہ ہے کہ اس نفع کو کفیل اصیل کی طرف لوٹا دے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ نفع اصیل کو لوٹانا احب نہیں ہے، یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ یہ مال جو کفیل اصیل سے اس صورت میں لے چکا ہے اس میں خبث ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک اس میں خبث ہے لہٰذا نفع کی واپسی احب ہے اور صاحبین کے نزدیک اس میں خبث نہیں ہے لہٰذا نفع کی واپسی احب نہیں۔ باقی امام صاحب کے نزدیک اس میں خبث اس طرح ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اصیل خود اپنا دین دائن (مکفول لہ) کو ادا کردے جب وہ خود ادا کردیگا تو ظاہر ہے وہ مال جو اس نے کفیل کو دیا ہوگا اس سے واپس لینے کا حق دار ہوگا، پس وہ مال جو وہ کفیل کو ادا کر چکا ہے اس کے ساتھ ایک لحاظ سے اصیل کا حق بھی متعلق ہے جب اس مال کے ساتھ اصیل کا حق متعلق ہے تو کفیل کے لیے اس مال میں خبث موجود ہوگا۔

(فهذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح خبث کر حنطه والے مسئلے میں موجود ہے اسی طرح ہزار والے مسئلے میں بھی موجود ہے جس کا ابھی پیچھے بیان ہوا تو وہاں یہ کیوں نہ کہا گیا کہ ہزار سے جو نفع کفیل کو حاصل ہوا ہے اسے اصیل کی طرف لوٹانا احب ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کر حنطه متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے لہٰذا اس میں خبث موثر ہوگا اور دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے لہٰذا ان میں خبث موثر نہ ہوگا، اسی وجہ سے کر حنطه سے حاصل شدہ نفع کی

واپسی احب ہے اور ہزار سے حاصل شدہ نفع کی واپسی احب نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک کر حنطہ میں خبث اس لیے نہیں ہے کہ کفیل اس کا مالک بن چکا ہے لہٰذا اس کا نفع اس کے لیے مطلق حلال ہوگا۔

کفیلٌ امرَه اصیلُه بِاَن یَتعَیَّنَ علیه ثوبًا ففعلَ فهو لَه ای امَرَ الاصیلُ بِاَن یَشتَرِیَ علیه ثوبًا بطریقِ العینةِ وبیعُ العینةِ اَن یَستَقرِضَ رجلٌ من تاجرٍ شَیئًا فلا یُقرِضُه قرضًا حسناً بل یُعطِیهِ عینًا ویَبیعُهَا مِنَ المُستَقرِضِ باکثَرَ مِنَ القیمةِ فالعینةُ مشتقةٌ من العینِ سَمّی بهَا لِانَّه اِعراضٌ عن الدینِ الی العینِ فالاصیلُ امَرَ کفیلَه بِاَن یَشتَرِیَ ثوبًا باکثرَ من القیمةِ لِیقضِیَ به دینه فَفَعَل فالثوبُ للکفیلِ لاَنَّ هذه وکالةٌ فاسدةٌ لعدمِ تعیینِ الثوبِ. والثمنُ وما رَبِحَ بائعُه فعلَیه ای اذا اشتَری الثوبُ بخمسةَ عشرَ وهو یُسَاوِی عشرةً فباعَه بالعشرةِ فالرِّبحُ الذی حَصَلَ للبائعِ وهو الخمسةُ التی صارت خُسرانًا علی الکفیلِ فَعَلی الکفیلِ لاَنَّ الوکالةَ لَمَّا لم تصحَّ صارَ کانَّه قال اِن اشتریت ثوبًا بشيٍ ثم بِعتُه باقلَّ من ذالکَ فاناَ ضامنٌ لذالکَ الخُسرانِ فهذا الضمانُ لیسَ بشیٌ .

﴿ترجمہ﴾

کفیل کو اصیل نے امر کیا اس بات کا کہ وہ اس پر بیع عینہ کرے ایک کپڑے کی پس اس نے ایسا کر دیا تو وہ کپڑا اسی کا ہوگا یعنی اصیل نے امر کیا کفیل کو اس بات کا کہ وہ اس کے لیے کپڑا خریدے عینہ کے طریقے کے ساتھ، اور بیع العینہ یہ ہے کہ ایک آدمی تاجر سے قرض طلب کرے ادھار کے ساتھ پس وہ اس کو قرض حسنہ نہ دے بلکہ اس کو عین دے دے اور وہ یہ عین فروخت کردے اس قرض لینے والے کے ہاتھ قیمت سے زائد کے بدلے میں، پس عینہ مشتق ہے عین سے، اس بیع کا نام اس کیساتھ رکھا گیا اسلئے کہ یہ اعراض ہے دین سے عین کی طرف، پس اصیل نے کفیل کو امر کیا اس بات کا کہ وہ ایک کپڑا خریدے قیمت سے زائد کے ساتھ تا کہ اس کے ذریعے اسکا دین ادا کرے پس اس نے ایسا کرلیا تو کپڑا کفیل کا ہوگا اس لیے کہ یہ وکالت فاسدہ ہے کپڑے کی تعیین کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور ثمن اور وہ نفع جو اس کے بائع نے حاصل کیا تو وہ اسی پر ہوگا یعنی اگر کپڑا خرید لیا پندرہ درہم کے عوض حالانکہ وہ مساوی ہے دس درہم کے، پس اس نے اس کو بیچ دیا دس کے عوض میں تو وہ نفع جو بائع کو حاصل ہوا جو کہ وہ پانچ درہم ہیں جو کفیل پر گھاٹا بن گئے ہیں تو یہ کفیل پر ہونگے اسلئے کہ وکالت جب صحیح نہیں تو یہ ایسا ہوگیا جیسے اس نے کہا ہو اگر میں ایک کپڑا خریدوں ایک شے کے بدلے میں پھر میں اسے بیچوں اس سے اقل کے بدلے میں تو میں اس نقصان کا ضامن ہوں۔ پس یہ ضمان کوئی چیز نہیں۔

﴿توضیح﴾

(کفیل... الخ) بیع العینة کا مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی تاجر سے قرضہ حسنہ کی درخواست کرے اور وہ تاجر

اس کو قرضہ حسنہ نہ دے بلکہ اس کو کوئی چیز زائد قیمت کے ساتھ ادھار پر دے دے تا کہ مستقرض (قرض طلب کرنے والا) اس چیز کو رائج قیمت کے ساتھ بیچ کر اپنی حاجت پوری کر لے اور پھر اس کے بعد تاجر کو اتنے پیسے واپس کرے جتنے پر اس نے اس مستقرض کے ہاتھ وہ چیز بیچی تھی۔ مثلاً کسی نے تاجر کو کہا کہ مجھے دس درہم قرض دے دو تاجر نے قرض دینے سے تو انکار کیا لیکن اس کو کہا کہ میں تمہیں یہ کپڑا پندرہ کے عوض ادھار پر بیچتا ہوں حالانکہ اس کی قیمت دس درہم ہے تم اس کو دس درہم کے عوض بیچ کر اپنا مقصد حاصل کرو پھر بعد میں مجھے پندرہ درہم ادا کر دینا، تو اس کو **بیع العینہ** کہتے ہیں۔

اب متن والے مسئلے کی صورت یوں ہے کہ اصیل نے کفیل کو امر کیا کہ وہ اصیل پر کپڑے کی **بیع العینہ** کرے تا کہ دین ادا کیا جا سکے مثلاً دین دس درہم ہے، اصیل نے کفیل کو کہا کہ تم میرے لیے ایک کپڑا پندرہ درہم کے عوض ادھار پر خرید و اور اس کو دس درہم جو کہ اس کپڑے کی رائج قیمت ہے کے بدلے بیچ دو پھر ان دس درہم سے میرا دین ادا کر دو، تو اگر کفیل نے یہ بیع کر لی تو یہ کپڑا کفیل کا ہوگا نہ کہ اصیل کا اس لیے کہ جب اصیل نے اس کو کپڑے کی **شراء** کا وکیل بنایا تھا تو وہ وکالت فاسد تھی کیونکہ کپڑا متعین نہیں ہے اور جب وکالت **بالشراء** فاسد ہو تو اس میں **شراء** وکیل کے لیے ہوتی ہے لہٰذا صورت مذکورہ میں کپڑا وکیل کا ہوگا نہ کہ اصیل کا۔

(**فالعینۃ... الخ**) یہاں سے لفظ عینہ کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ **عین** سے مشتق ہے، مذکورہ بیع کو **بیع العینہ** اس لیے کہتے ہیں کہ اس جیسی صورتحال میں دین سے عین کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ (جیسا کہ آپ نے پڑھا کہ تاجر نے مستقرض کو قرضہ دینے کے بجائے اس کو عین یعنی کپڑا دے دیا۔)

(**والثمن... الخ**) صورت مذکورہ میں ثمن اور وہ نفع جو بائع نے حاصل کیا وہ کفیل کے ذمے ہوگا یعنی کفیل نے اگر اصیل کے کہنے کے مطابق وہ کپڑا پندرہ کے عوض خرید لیا حالانکہ وہ دس کا ہے اور پھر اس کو دس کے عوض بیچ دیا تو بائع کو پانچ کا نفع ہوا اور کفیل کو پانچ کا نقصان ہوا تو یہ نقصان کفیل کے ذمہ ہوگا اس لیے کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ اس قسم کی وکالت فاسد ہے تو گویا اصیل نے کفیل کو یوں کہا کہ اگر تم نے مہنگے داموں کپڑا خریدا اور پھر اس کو کم ثمن کے ساتھ بیچ دیا تو جو تمہیں نقصان ہوگا اس کا میں ضامن ہوں اور ایسے ضمان کی کوئی حیثیت نہیں لہٰذا ساری ذمہ داری کفیل کی ہوگی۔

> ولو كَفَلَ بماذابَ له اوبماقُضِيَ له عليه وغابَ اصيلُه فاَقَامَ مُدَّعِيه بينةً على كَفِيلِه اَنَّ له على اَصيلِه كذا رُدَّت لاَنَّه اذَا اقامَ البينةَ انَّ له على اصيلِه كذا ولم يَتَعرض لقضاءِ القاضِي به لايجبُ على الكفيلِ لانه كَفَل بما قَضَى له القاضي به ولَم يُوجَد وهذا في الكفالةِ بماقَضَى له عليه ظاهرٌ وكذا بماذابَ له لانَّ معنَاه تَقَرَّرَ وهوبالقضاءِ . واِن اقامَ بينةً انَّ له علٰى زيدٍ كذا وهذا كفيلُه بِامرِه قَضٰى به عليهما هذا ابتداءُ مسئلةٍ لا تَعلُّقَ له بما سبقَ وهو الكفالةُ بماذابَ له وبماقُضِيَ له عليه صورةُ المسئلةِ اَقامَ رجلٌ بينةً اَنَّ له على زيدٍ الفاً وهذا كفيلُه بهذالمالِ بِاَمرِه قَضٰى عليهما ففِي هذهِ الصورةِ قد كَفَلَ بهذالمالِ من غيرِ التعَرُّضِ بقضاءِ القاضي بخلافِ المسئلةِ المتقدمةِ فاذا قَضٰى عَليهِما يكونُ للكفيلِ حقُّ...

الرجوعِ علٰی الاصیلِ وھذا عندنا وعند زفرؒ لا یرجِعُ علیه لَانَّه لما اَنکر کانَ زعمُه انَّ ھذا الحقُّ غیرُ ثابتٍ بلِ المُدَّعِی ظلَمَه فلایکونُ له اَن یَظلِمَ غیرُه قلنا الشرعُ کذَّبَه فارتفعَ انکارُه وفی الکفالةِ بلا امرٍ قَضٰی علی الکفیلِ فقط ای اَقامَ البینةَ علی انه کفیلُه بلاامرِہ یقضِی القاضی بالمالِ علی الکفیلِ فقط.

﴿ترجمہ﴾

اگر کفیل بنا اس چیز کا جو اس کے لیے واجب ہو یا اس چیز کا جس کا اس کے لیے اس کے خلاف فیصلہ ہو اور اصیل غائب ہو گیا پس اس کے مدعی نے بینہ قائم کر دی اس کے کفیل پر کہ اس کے لیے اس کے اصیل کے ذمہ اتنے دراہم ہیں تو یہ بینہ رد کر دی جائیگی اس لیے کہ جب اس نے بینہ قائم کی اس بات پر کہ اس کے لیے اس کے اصیل پر اتنے دراہم ہیں اور ذکر نہیں کیا اس کے بارے میں قاضی کی قضاء کا تو کفیل پر واجب نہیں اس لیے کہ وہ کفیل بنا تھا اس چیز کا جس کا قاضی فیصلہ کرے اور وہ نہیں پایا گیا اور یہ بات اس چیز کی کفالت میں جس کا قاضی اس کے لیے اس کے خلاف فیصلہ کر دے، ظاہر ہے، اور اسی طرح اس چیز کی کفالت کا حال ہے جو اس پر واجب ہو اس لیے کہ اس کا معنی ہے تقرر (پختہ ہونا) اور یہ قضاء کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور اگر بینہ قائم کر دی اس بات پر کہ اس کے لیے زید پر اتنے دراہم ہیں اور یہ اس کا کفیل ہے اس کے امر کے ساتھ تو قاضی اس کا ان دونوں کے خلاف فیصلہ کر دے، یہ نیا مسئلہ ہے اس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ جو کہ کفیل بنا ہے اس چیز کا جو اس کے لیے واجب ہو اور اس چیز کا جس کا قاضی اس کے لیے فیصلہ کر دے، مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے بینہ قائم کی اس بات پر کہ اس کے زید پر ہزار درہم ہیں اور یہ اس کا کفیل ہے اس مال کا اس کے امر کے ساتھ، تو قاضی ان دونوں کے خلاف فیصلہ سنا دے پس اس صورت میں تحقیق وہ کفیل بنا اس مال کا بغیر قضاء قاضی کی طرف تعرض کے، بخلاف پچھلے مسئلے کے، پس جب قاضی ان دونوں کے خلاف فیصلہ کر دیگا تو کفیل کے لیے رجوع کا حق ہوگا اصیل پر اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ رجوع نہیں کریگا اس پر اس لیے کہ جب اس نے انکار کیا تو اس کا گمان یہ تھا کہ یہ حق ثابت نہیں ہے بلکہ مدعی نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے پر ظلم کرے، ہم کہتے ہیں کہ شرع نے اس کی تکذیب کر دی ہے پس اس کا انکار مرتفع ہو گیا۔ اور بغیر امر کے کفالہ میں قاضی فقط کفیل کے خلاف فیصلہ کر دے یعنی بینہ قائم کی اس بات پر کہ یہ اس کا کفیل ہے بغیر اس کے امر کے تو قاضی مال کا فیصلہ فقط کفیل کے خلاف کریگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو کفل... الخ) اگر کسی نے کہا: **کفلت بماذاب لک علیه**، کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جو تیرے لیے اس کے ذمہ واجب ہو یا کہا: **کفلت بما قضی لک علیه**، کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جس کا تیرے لیے اس کے خلاف فیصلہ ہو، اس کے بعد اصیل غائب ہو گیا اور مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ اصیل کے ذمہ میرے اتنے دراہم ہیں تو

یہ بینہ قبول نہ کی جائیگی اس لیے کہ اس کی یہ بینہ کفیل کی کفالت کے مطابق نہیں ہے کیونکہ کفیل نے اس چیز کی کفالت کی ہے جس کا قاضی اصیل کے خلاف فیصلہ کردے جبکہ بینہ سے صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ اصیل کے ذمہ اتنے دراہم ہیں، قاضی کی قضاء کو یہاں اس بینہ میں ثابت نہیں کیا گیا پس بینہ اور وہ چیز کہ جس کی کفیل نے کفالت کی ہے ان میں موافقت نہیں لہٰذا بینہ رد کردی جائیگی۔

(وھذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی کہ کفیل نے اس چیز کی کفالت کی ہے جس کا قاضی فیصلہ کردے تو اس کا جواب دیا کہ اس بات کا معلوم ہونا **کفلت بما قضی لک علیه** میں تو ظاہر ہے اس لیے کہ اس کا معنی ہی یہی ہے کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جس کا قاضی تیرے لیے اس کے خلاف فیصلہ کردے، اور **کفلت بما ذاب لک علیه** سے مذکورہ بات اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ ذاب کا معنی ہے تقرر، اور تقرر (پختہ ہونا) قضاء قاضی کے ساتھ ہوتا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جو تیرے لیے اس کے خلاف ثابت ہو یعنی پختہ ہو اور ابھی گزرا کہ پختہ ہونا قضاء قاضی کے ساتھ ہوتا ہے تو گویا اس قول کا معنی یہ ہوا کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جس کا تیرے لیے قاضی اس کے خلاف فیصلہ کردے۔

(وان اقام... الخ) یہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے بینہ قائم کردی کہ زید نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور یہ شخص (ایک شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے) اس کی طرف سے کفیل ہے اور یہ زید کے امر سے کفیل بنا ہے تو قاضی زید اور اس کے کفیل دونوں کے خلاف فیصلہ کریگا۔

(ففی... الخ) یہاں سے اس مسئلے اور پچھلے مسئلے کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ پچھلے مسئلے میں کفالت اس چیز کی تھی جس کا قاضی اصیل کے خلاف فیصلہ کردے اور اس مسئلے میں کفیل اصیل کے ذمہ صرف مال کا کفیل بنا ہے اور اس میں قضاء قاضی کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

(فاذا... الخ) یہاں سے مکفول عنہ کے امر کے ساتھ کفیل کے کفالہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ چونکہ اس صورت میں کفیل مکفول عنہ کے امر سے کفیل بنا ہے اس لیے وہ اصیل سے رجوع کرسکتا ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ رجوع نہیں کرسکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ مدعی کا اصیل کے ذمے کوئی حق ہے جب ہی تو مدعی نے بینہ قائم کی ہے، جب کفیل مدعی کے لیے حق کے ثبوت کا منکر ہے تو گویا کفیل کا گمان یہ ہے کہ مدعی نے اپنے حق پر جو بینہ قائم کی ہے تو اس نے ظلم کیا ہے جب کفیل مدعی کو اپنے سے مال وصول کرنے میں ظالم سمجھتا ہے تو اب اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ بھی اصیل سے مال کا دعوی کرکے اس پر ظلم کرے۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ اگرچہ کفیل نے مدعی کے لیے کسی قسم کے حق کا انکار کیا ہے لیکن چونکہ مدعی بینہ قائم کرچکا ہے تو گویا شرع نے کفیل کی تکذیب کردی (یعنی شرع نے کفیل کو اپنی اس بات میں جھوٹا قرار دیا کہ مدعی کا اصیل کے ذمہ کوئی حق نہیں ہے) لہٰذا کفیل کا انکار ختم ہوگیا تو گویا کفیل نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ ہاں مدعی کا اصیل کے خلاف حق

بنتا ہےاس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ چونکہ کفیل کی کفالت مکفول عنہ کے امر کیساتھ ہےاس لیے وہ اصیل سے رجوع کرسکتا ہے۔

(وفی الکفالة... الخ) اگرصورت مذکورہ میں مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ یہ بغیر اصیل کے امر کے کفیل بنا ہے تو اب قاضی فقط کفیل کے خلاف فیصلہ کریگا نہ کہ اصیل کے خلاف، یعنی اب صرف کفیل پر اصیل کا دین لازم ہوگا۔

ولو ضَمِنَ الدرکَ بطَلَ دعواہ بعدَہ لانہ ترغیبٌ للمشتری فی الشراءِ فیکونُ بمنزلةِ الاقرارِ بملکِ البائعِ فلا یصحُّ دعوی ملکیتِہ ولو شَہِدَ وخَتَمَ لا وانما قالَ وختَمَ لانَّ المعہودَ فی الزمانِ السابقِ کان الختمُ فی الشہاداتِ صیانةً عن التغییرِ والتبدیلِ قالوا: اِن کتَبَ فی الصکّ باعَ مِلکَہ اوبیعًا باتًّا نافذاً وھو کتَبَ شَہِدَ بذلکَ بطلَت ای بطلت دَعواہُ بعدَ ھذہ الشہادةِ لانَّ الشہادةَ یکونُ اقراراً بانَّ البائعَ قد باعَ مِلکَہ اوباعَ بیعًا باتًّانافذاً فاذا ادَّعی الملکَ لنفسہ یکونُ مُناقِضاً. ولو کتَبَ شہادتَہ علی اقرارِ العاقدینِ لا ای لا یَبطُلُ دعواہ بعدَ ھذہ الکتابةِ لعدمِ التناقضِ ولو ضَمِنَ العہدةَ ای اشترٰی رجلٌ ثوبًا فضَمِنَ احدٌ بالعہدةِ فالضمانُ باطلٌ لان العہدةَ قد جاءَت لمعانٍ للصَّکّ القدیمِ وللعقدِ وحقوقِہ وللدرکِ فلا یثبُتُ احدُ المعانی بالشکّ. اوالخلاصَ ای اذا ضَمِنَ الخلاصَ فلا یصحُّ عند ابی حنیفةؒ وھو اَن یشترِیَ انَّ المبیعَ اِن استُحِقَّ یُخلِصُہ ویُسَلِّمُ الیہ بایِّ طریقٍ کانَ وھذاباطلٌ اذلاقدرةَ لہ علی ھذا وعندَھما یصحُّ وھومحمولٌ علی ضمانِ الدرکِ.

ترجمہ

اور اگر ضامن ہوادرک کا تو اس کا دعوی اس کے بعد باطل ہوگا اس لیے کہ یہ ترغیب ہے مشتری کو شراء میں پس یہ بمنزلہ بائع کی ملک کے اقرار کے ہوگا پس اس کا دعوی اپنی ملکیت کا صحیح نہ ہوگا اور اگر گواہی دی اور مہر لگادی تو نہیں، اور جز ایں نیست کہ مصنف نے کہا: وختم، اس لیے کہ معہود پہلے زمانے میں مہر لگانا تھا گواہیوں میں تغییر وتبدیل سے محفوظ رہنے کے لیے، فقہاء نے کہا کہ اگر گواہ نے چیک میں یہ لکھ دیا کہ اس نے اپنی ملکیت بیچ دی یا بیع کردی ایسی بیع جو پکی ہے نافذ ہے اور اس نے یہ لکھ دیا کہ اس نے اس کی گواہی دی تو باطل ہوگا یعنی اس کا دعوی اس گواہی کے بعد باطل ہوگا اس لیے کہ گواہی اس بات کا اقرار ہے کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا ایسی بیع کی ہے جو پکی ہے نافذ ہے پس جب ملک کا دعوی کریگا اپنے لیے تو یہ مناقض ہوگا۔ اور اگر اپنی گواہی لکھی عاقدین کے اقرار پر تو نہیں یعنی اس کا دعوی باطل نہ ہوگا اس کتابت کے بعد، تناقض کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر عہدے کا ضامن بن گیا یعنی ایک آدمی نے کپڑا خریدا کوئی ایک ضامن بن گیا عہدے کا تو ضمان باطل ہوگا اس لیے کہ عہدہ آتا ہے کئی معانی کے لیے، پرانے چیک کے لیے اور عقد اور اس کے حقوق کے لیے اور درک کے لیے پس کوئی ایک معنی شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔ یا خلاص کا، یعنی اگر ضامن بن گیا خلاص کا تو صحیح نہیں امام صاحب کے نزدیک اور وہ یہ ہے

کہ شرط لگائی جائے اس بات کی کہ اگر مبیع کا استحقاق ہو جائے تو وہ اس کو چھڑوائے گا اور اسے اس کی طرف سپرد کریگا جس طریقے سے بھی ہو اور یہ باطل ہے اس لیے کہ اسے کوئی قدرت نہیں ایسا کرنے پر، اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور یہ محمول ہے ضمان درک پر۔

﴿توضیح﴾

(ولو ضمن... الخ) اگر کوئی درک کا کفیل بنا بایں طور کہ مشتری کو کہا اس چیز کو خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو میں بائع کی طرف سے ثمن کا ضامن ہوں، پھر اس کے بعد اسی کفیل نے یہ دعوی کیا یہ چیز (مبیع) میری ہے تو اس کا دعوی باطل ہے اس لیے کہ اس کے دعوی میں تناقض پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب اس نے مشتری کو کہا تھا کہ تم اس چیز کو خرید لو اگر اس کا استحقاق ہوتا ہے تو میں بائع کی طرف سے ثمن کا ضامن ہوں تو یہ مشتری کو ترغیب دینا ہے لہٰذا یہ گویا کہ کفیل کی طرف اس بات کا اقرار ہے کہ بائع ہی اس چیز کا مالک ہے پس اس کے بعد جب وہی کفیل اس پر اپنی ملک کا دعوی کرتا ہے تو یہ تناقض ہے۔

(ولو شھد... الخ) اگر بیع ہوئی اور ایک شخص نے بیع کی گواہی دی اور بیع نامہ پر مہر بھی لگادی تو وہ شخص اگر بعد میں اس خریدی ہوئی چیز پر اپنی ملک کا دعوی کرے تو یہ دعوی باطل نہ ہوگا کیونکہ یہاں تناقض نہیں پایا جاتا، اس کی بات میں یہاں تناقض اس لیے نہیں ہے کہ اس نے جو بیع کی گواہی دی اور مہر لگائی تو یہ اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ بائع اپنی ملک فروخت کررہا ہے اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ اس شخص نے گواہی اس لیے لکھی ہوتا کہ واقعہ یاد رہے یا اس لیے لکھی ہوتا کہ اس میں تامل کرے اور اگر مصلحت معلوم ہو تو وہ اس بیع کو جائز رکھے۔

(انما قال... الخ) یہاں سے "ختم" کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ "ختم" اس لیے کہا کہ سابقہ زمانے میں یہ بات معہود تھی کہ شہادت پر مہر لگادیا کرتے تھے تاکہ تغیر وتبدل سے حفاظت رہے۔

(قالوا... الخ) اگر بیع نامہ پر گواہ نے یہ بات لکھی کہ بائع نے اپنی ملک فروخت کی ہے یا یہ لکھا کہ بائع نے ایسی بیع کی ہے جو بات اور نافذ (قطعی اور پکی) ہے اور اس گواہ نے پھر بیع نامہ پر یہ کلمہ بھی لکھ دیا **شھد بذلک** اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لکھنے والا اس پر گواہ ہے اور اس کے بعد اس لکھنے والے نے دعوی کیا کہ یہ چیز میری ملک ہے تو اس کا دعوی باطل ہوگا اس لیے کہ اب جو اس نے گواہی دی ہے تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ بائع اپنی ہی ملک فروخت کررہا ہے یا ایسی بیع کررہا ہے جو بات اور نافذ ہے اس کے بعد جب وہ گواہ اپنی ملک کا دعوی کریگا تو ظاہر ہے یہ تناقض ہوگا۔

(ولو کتب... الخ) اگر گواہ نے گواہی متعاقدین کے اقرار پر لکھی مثلاً یہ لکھا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ عاقدین نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ بائع نے اپنی ملک فروخت کی ہے پھر اس کے بعد گواہ نے اس چیز پر اپنی ملک کا دعوی کردیا تو اس کا دعوی باطل نہ ہوگا اس لیے کہ اب اس کے دعوی میں تناقض نہیں ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

(ولو ضمن... الخ) عہدہ کی ضمان درست نہیں ہے مثلاً ایک آدمی نے کپڑا خریدا اور دوسرا آدمی اس کے لیے عہدہ کا ضامن بن گیا تو یہ ٹھیک نہیں ہے یہ ضمان باطل ہوگا اس لیے کہ عہدے کے کئی معانی آتے ہیں مثلاً پرانا چیک، عقد، عقد کے حقوق اور درک، اور یہاں معلوم نہیں کہ کونسا معنی مراد ہے لہٰذا کوئی ایک معنی شک کی وجہ سے مراد نہیں لیا جاسکتا۔

(والخلاص... الخ) خلاص کی ضمان درست نہیں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ صحیح ہے یہ اختلاف خلاص کی تفسیر پر مبنی ہے امام صاحب کے نزدیک خلاص کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی آدمی مشتری کو یہ کہے کہ یہ چیز خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس مستحق سے میں یہ چیز چھڑوا کر تمہیں دلواؤں گا خواہ کسی بھی طریقے سے ہو اور یہ باطل ہے اس لیے امام صاحب کے نزدیک خلاص کی ضمان باطل ہے اور صاحبین کے نزدیک خلاص ضمان درک پر محمول ہے یعنی خلاص کا معنی یہاں ضمان درک ہے اور ضمان درک جائز ہے لہٰذا خلاص کا ضمان بھی جائز ہوگا ضمان درک کی تفسیر پیچھے گزر چکی ہے (یعنی کفیل مشتری کو یہ کہے کہ اس مبیع کا اگر کوئی مستحق نکل آیا تو میں تمہارے لیے بائع سے ثمن کی واپسی کا ضامن ہوں۔)

والمضاربُ الثمنَ لربِّ المالِ ای باعَ المضاربُ وضمِنَ الثمنَ لربِّ المالِ والوكيلُ بالمبيعِ لِموكِّله ای باعَ الوكيلُ وضَمِنَ للموكِّلِ الثمنَ وانما لایجوزُ لانَّ الثمنَ امانةٌ عندالمضاربِ والوكيلِ فالضمانُ تغييرُ حكمِ الشرعِ ولانَّ حقَّ المطالبةِ للمضاربِ والوكيلِ فيصير انِ ضامنينِ لنفسِهما. اواحدُ البائعيينِ حصةَ صاحبِه من ثمنِ عبدٍ باعَاه بصفقةٍ بطَلَ وبصفقتينِ صحَّ ای باعا عبداً صفقةً واحدةً وضَمِنَ احدُهما لصاحبِه حصةً من الثمنِ لا يصحُّ لانه لو صحَّ الضمانُ مع الشركةِ يصيرُ ضامناً لنفسِه ولو صحَّ فی نصيبِ صاحبِه يُودی الی قسمةِ الدينِ قبلَ قبضِه وذالایجوزُ بخلافِ ما لو باعَاه بصفقتينِ فانه يصحُّ الضمانُ لانه لا شركةَ.

﴿ترجمہ﴾

یا (ضامن بن گیا) مضارب ثمن کا رب المال کے لیے یعنی مضارب نے بیع کی اور ضامن بن گیا ثمن کا رب المال کے لیے یا وکیل مبیع کا اپنے موکل کے لیے یعنی وکیل نے بیع کی اور ضامن بن گیا موکل کے لیے ثمن کا اور جز یں نیست کہ جائز نہیں اس لیے کہ ثمن امانت ہوتے ہیں مضارب اور وکیل کے پاس پس ضمان شرع کے حکم کی تبدیلی ہے اور اس لیے کہ مضارب اور وکیل کو مطالبہ کرنے کا حق ہے پس وہ ضامن ہو جائیں گے اپنی ذات کے لیے، یا (ضامن ہوا) دو بائعوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کا ایسے غلام کے ثمن سے جس کو انہوں نے بیچا ہو ایک عقد کے ساتھ، اور دو عقدوں کے ساتھ صحیح ہے یعنی دونوں نے ایک غلام بیچا ایک عقد میں، اور ان میں سے ایک ضامن ہو گیا اپنے ساتھی کے لیے ثمن کے حصے کا تو صحیح نہیں اس لیے کہ اگر ضمان صحیح ہو شرکت کے ساتھ تو وہ ضامن ہوگا اپنی ذات کے لیے اور اگر صحیح ہو اپنے ساتھی کے

حصے میں تو یہ مفضی ہے دین کی تقسیم کی طرف اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اور یہ جائز نہیں بخلاف اس صورت کے کہ اگر انہوں نے بیچا ہوا سے دو عقدوں میں اس لیے کہ ضمان صحیح ہے کیونکہ کوئی شرکت نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(والمضارب... الخ) مضارب اس کو کہتے ہیں کہ جس کو صاحب مال، مال دے دے اور اس کو کہے تم اس مال میں تجارت کرو جو نفع حاصل ہوگا وہ تمہارے اور میرے درمیان مشترک ہوگا۔ مسئلہ یہ ہے کہ مضارب نے کوئی چیز بیچی اور **رب المال** کے لیے مشتری کی طرف سے ثمن کا ضامن بن گیا تو یہ جائز نہیں ہے اسی طرح اگر **وکیل بالبیع** (وہ آدمی جو کسی کو اپنا مال دے اور کہے کہ تم اس کو میری طرف سے بیچ دو) نے مالک کی چیز بیچی اور مشتری کی طرف سے مالک یعنی اپنے موکل کے لیے ثمن کا ضامن بن گیا تو یہ جائز نہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ ہے کہ مضارب اور وکیل کے پاس ثمن امانت ہوا کرتے ہیں پس اگر وہ ثمن کے ضامن بنتے ہیں تو یہ شرع کے حکم میں تبدیلی ہے بایں طور کہ شرع نے تو ان کو امین بنایا ہے اور یہ اپنے آپ کو ضمین بنا رہے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا حق مضارب اور وکیل کو ہے نہ کہ رب المال اور موکل کو، پس اگر یہ مضارب اور وکیل ثمن کے ضامن ہو جائیں تو **ضمان لنفسه** (اپنی ذات کیلئے ضامن بننا) لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں۔

(او احد... الخ) دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ غلام ایک ہی عقد میں بیچ ڈالا پھر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کے ثمن کا مشتری کی طرف سے ضامن بن گیا تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر یہ ضمان صحیح ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو یہ ضمان شرکت کے ساتھ ہوگی (یعنی یہ آدمی جتنی مقدار ثمن کا ضامن بن رہا ہے اس مقدار میں اس غلام کے دونوں مالک شریک ہونگے) یا یہ ضمان خاص کر اپنے ساتھی کے حصے میں ہوگی، اگر یہ ضمان شرکت کے ساتھ ہو تو یہ **ضمان لنفسه** ہوگی اس لیے کہ مشتری جتنی مقدار ثمن ادا کریگا اس میں دونوں کا حصہ ہوگا اور اگر یہ ضمان خاص کر اپنے ساتھی کے حصے میں ہو تو قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں ہے (یہاں قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم اس طرح ہے کہ مشتری کے ذمہ جو غلام کے ان دونوں مالکوں کے لیے ثمن ہے، وہ اس پر دین ہے جس پر ابھی تک مالکوں نے قبضہ نہیں کیا اور قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم درست نہیں ہوتی اب اگر کہیں کہ ضامن صرف اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کا ضامن ہے تو یہ قبضے سے پہلے دین کی تقسیم ہو جائیگی کہ ایک حصہ ضامن کا ہے اور ایک حصہ دوسرے ساتھی کا ہے۔)

(بخلاف... الخ) یہاں سے صفقۃ کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے اپنا غلام دو عقدوں میں بیچا بایں طور کہ ایک نے اپنے حصہ کا غلام پہلے بیچ دیا اس کے بعد دوسرے نے بھی غلام میں اپنا حصہ بیچ دیا پھر ان دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کے ثمن کا مشتری کی طرف سے ضامن ہوا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ اب کوئی شرکت

نہیں ہے لہٰذا اس ضمان سے نہ ضمان لنفسہ لازم آئے گا اور نہ ہی قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئیگی۔

كضمانِ الخراجِ والنوائبِ والقسمةِ اى صحَّ ضمانُ هذهِ الاشياءِ اَمَّا الخراجُ فقد مَرَّ واما النوائبُ فهي اِمَّا بحقٍّ ككريِ النهرِ واجرِ الحارسِ وما يُوظَّفُ لتجهيزِ الجيشِ وغيرِ ذلكَ واِمَّا بغيرِ حقٍّ كالجباياتِ في زمانِنا والكفالةُ بالاولى صحيحةٌ اتفاقًا وفي الثانيةِ خلافٌ والفتوى على الصحةِ فانها صارت كالديونِ الصحيحةِ حتى لو اُخِذَت من الاكّارِ فله الرجوعُ على مالكِ الارضِ واَمَّا القسمةُ فقد قيلَ هي النوائبُ بعينِها اوالحصةُ منها وقيلَ هي النائبةُ الموظفةُ الراتبةُ والنوائبُ هي غيرُ الموظفةِ واَيًّاما كانَ فالكفالةُ بها صحيحةٌ.

﴿ترجمہ﴾

جیسے ضمان خراج، نوائب اور قسمت کی یعنی صحیح ہے ان اشیاء کی ضمان، بہر حال خراج، پس اس کا ذکر گزر چکا اور بہر حال نوائب تو وہ یا تو حق کے ساتھ ہونگے جیسے نہر کی کھدائی، چوکیدار کی اجرت، اور وہ مال جو مقرر کیا جاتا ہے لشکر کو تیار کرنے کے لیے وغیرہ، اور یا بغیر حق کے ہونگے جیسے وہ ٹیکس جو ہمارے زمانے میں لیے جاتے ہیں اور پہلی قسم کا کفالہ صحیح ہے اتفاقاً اور دوسری قسم میں اختلاف ہے اور فتوی صحیح ہونے پر ہے اس لیے کہ یہ ہوگئے ہیں دیون صحیحہ کی طرح حتی کہ اگر وہ کاشتکار سے لیے جائیں تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے زمین کے مالک پر اور بہر حال قسمت، تو بعض نے کہا کہ یہی بعینها نوائب ہیں یا ان کا ایک جزء ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ وہ نائبہ ہے جو مقرر ہو دائمی ہو اور نوائب وہ غیر ہوتے ہیں ان کا جو مقرر کیے گئے ہوں، اور جو بھی ہو پس ان کا کفالہ صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(كضمان... الخ) خراج، نوائب اور قسمت کی ضمان درست ہے، خراج کا بیان تو گزر چکا، نوائب (ٹیکس، محصول) کی دو قسمیں ہیں واجبہ اور غیر واجبہ، واجبہ جیسے مشترکہ نہر کی کھدائی کی اجرت، محلے کے چوکیدار کی اجرت، اور وہ رقم جو لشکر اسلام کو تیار کرنے کے لئے مقرر کی جاتی ہے اور نوائب غیر واجبہ وہ ہیں جو ظلماً مقرر کیے جاتے ہیں جیسے ہمارے زمانے میں ناحق ٹیکس۔ پہلی قسم کے نوائب میں تو کفالہ بالاتفاق جائز ہے او دوسری قسم میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ کفالہ بھی جائز ہے اس لیے کہ یہ دیون صحیحہ کی طرح ہیں جس طرح دیون صحیحہ کا قرض خواہ مطالبہ کرتے ہیں اس طرح ان نوائب کا بھی مطالبہ ہوتا ہے، حتی لو الخ سے شارح نے اس بات کی دلیل بیان کی ہے کہ یہ دیون صحیحہ کی طرح ہیں کہ کوئی آدمی اگر کسی دوسرے آدمی کی زمین کا مزارع (کاشتکار) ہے اور اس سے نوائب غیر واجبہ لے لئے گئے تو وہ زمین کے مالک سے رجوع کرسکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ نوائب غیر واجبہ بھی دیون صحیحہ کی طرح ہیں جس طرح اگر کوئی کسی کا دین صحیح ادا کردے تو وہ مدیون سے رجوع کرسکتا ہے اسی طرح

مزارع نے بھی اگر نوائب غیر واجبہ ادا کر دیئے تو وہ زمین کے مالک سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

(واما القسمة... الخ) قسمت سے کیا مراد ہے اس میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ قسمت سے مراد بعینہا نوائب ہیں یا اس سے مراد بعض نوائب ہیں یعنی نوائب سے مراد تو وہ ہیں جو مقرر ہوں جیسے چوکیدار کی اجرت وغیرہ اور قسمت وہ ہے جو خاص واقعہ کی وجہ سے لازم ہو مثلاً پل ٹوٹ گیا اور اس کا خرچہ سب پر پھیلا دیا گیا، اور قسمت کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ نوائب دو قسم پر ہیں نوائبہ موظفہ راتبہ (یعنی جو مستقل مقرر کیے گئے ہوں) اور دوسری قسم نوائب غیر موظفہ ہے (یعنی جو ہنگامی طور پر مقرر کیے جائیں) تو قسمت سے مراد نائبہ موظفہ راتبہ ہے اور مصنف کے قول النوائب سے مراد نوائب غیر موظفہ ہیں۔

وان قال: ضَمِنتُه الى شهرٍ صُدّقَ هو معَ حلفِه وان ادَّعى الطالبُ انه حالٌ اى قالَ الكفيلُ كفلتُ بهذا المالِ لكن المطالبةَ بعد شهرٍ وقال الطالبُ لا بل على صفة الحلولِ فالقولُ قولُ الكفيلِ معَ الحلفِ وهذا بخلافِ ما اذا اَقرَّ بدينٍ موجَّلٍ وقال المقَرُّ له: لا بل هو حالٌ فالقولُ للمُقَرِّ له والفرقُ انه اذَا اقَرَّ بالدينِ ثم ادَّعى حقاًله وهو تاخيرُ المطالبةِ والمُقَرُّ له منكِرٌ فالقولُ له بخلافِ الكفالةِ فانه لادينَ فيها فالطالبُ يدَّعى اَنَّه مطالَبٌ فى الحالِ والكفيلُ يُنكِرُ ولا يُوخَذُ ضامنُ الدركِ اِن استُحِقَّ المبيعُ مالم يُقضَ بثمنِه على بائعِه اذبمجرد الاستحقاقِ لا يَنتقِضُ البيعُ فى ظاهرِ الروايةِ ما لَم يُقضَ بالثمنِ على البائعِ فلم يَجب على الاصيلِ ردُّ الثمنِ فلا يجبُ على الكفيلِ.

﴿ترجمه﴾

اور اگر کہا میں اس کا ضامن بنا ایک ماہ تک تو تصدیق کی جائیگی اس کی اس کی قسم کے ساتھ اگر چہ طالب نے دعوی کیا ہو اس بات کا کہ وہ فی الحال ہیں یعنی کفیل نے کہا میں اس مال کا کفیل بنا لیکن مطالبہ ایک ماہ کے بعد ہوگا اور طالب نے کہا نہیں بلکہ فی الحال ادائیگی کی صفت پر ہے تو قول کفیل کا قول ہوگا اس کی قسم کے ساتھ اور یہ بخلاف اس صورت کے ہے جب وہ اقرار کرے دین موجل کا اور مقرلہ کہے کہ نہیں بلکہ وہ فی الحال ہے تو قول مقرلہ کا معتبر ہوگا اور فرق یہ ہے کہ جب اس نے دین کا اقرار کیا پھر اپنے حق کا دعوی کیا جو کہ مطالبہ کی تاخیر کا ہے اور مقرلہ اس کا منکر ہے تو قول اسی کا ہوگا بخلاف کفالہ کے کہ اس میں کوئی دین نہیں پس طالب دعوی کرتا ہے اس بات کا کہ وہ مطالبہ کرنے والا ہے فی الحال اور کفیل اس کا انکار کرتا ہے اور نہیں پکڑا جائیگا درک کے ضامن کو اگر مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے جب تک کہ فیصلہ نہ کر دیا جائے اس کے ثمن کے بائع کا خلاف، اس لیے کہ محض استحقاق سے بیع ختم نہیں ہوتی ظاهر الرواية کے مطابق جب تک کہ فیصلہ نہ کر دیا جائے ثمن کا بائع کے خلاف پس واجب نہیں اصیل پر ثمن واپس لوٹانا لہذا واجب نہ ہوگا کفیل پر۔

﴿توضیح﴾

(وان قال... الخ) اگر کفیل اور مکفول عنہ کا آپس میں نزاع ہو گیا بایں طور کہ کفیل کہتا ہے کہ میں

تمہارے لیے دین کا کفیل تو ہوں لیکن یہ کفالت اجل کے ساتھ ہے یعنی یہ طے ہوا تھا کہ تم مجھ سے دین کا مطالبہ ایک ماہ کے بعد کرو گے جبکہ طالب کہتا ہے کہ تمہاری کفالت بغیر اجل کے ہے یعنی مجھے ابھی مطالبہ کا حق حاصل ہے تو اس صورت میں کفیل کی بات معتبر ہوگی اور اگر کسی نے دین کا تاجیل کے ساتھ اقرار کرلیا، یہ کہتا ہے کہ میں نے تمہارا دین ادا تو کرنا ہے لیکن ایک ماہ کے بعد، جبکہ مقرلہ کہتا ہے کہ دین میں تاجیل نہیں تھی تم نے فی الحال دین ادا کرنا ہے تو اس میں مقرلہ (دائن، قرض خواہ) کی بات معتبر ہوگی۔

(والفرق... الخ) یہاں سے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ بات منکر کی مانی جاتی ہے پہلے مسئلے میں کفیل منکر ہے اس لیے اس کی بات مانی گئی اور دوسرے مسئلے میں مقرلہ منکر ہے اس لیے اس کی بات کا اعتبار کیا گیا۔ دوسرے مسئلے میں مقرلہ منکر اس طرح ہے کہ مقر نے پہلے دین کا اقرار کیا پھر اپنے حق کا دعوی کیا اور وہ حق تاخیر مطالبہ ہے (یعنی مقر اقرار کے ساتھ یہ بھی دعوی کر رہا ہے کہ میرا حق یہ ہے کہ تم مجھ سے فی الحال مطالبہ نہیں کر سکتے) تو مقر اپنے حق کا مدعی ہوا اور مقرلہ اس کا انکار کرتا ہے لہٰذا مقرلہ منکر ہوا، اور پہلے مسئلے میں کفیل منکر اس طرح ہے کہ وہاں کفیل پر کوئی دین نہیں ہے، طالب اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ مجھے فی الحال مطالبہ کا حق ہے جبکہ کفیل اس بات سے انکار کرتا ہے کہ طالب کو فی الحال مطالبہ کا حق ہو۔

(ولا یوخذ... الخ) اگر بیع کے وقت ضمان درک ہوئی (یعنی مشتری کو کسی نے کہا کہ تم اس چیز کو خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو میں بائع کی طرف سے تمہیں ثمن واپس لوٹانے کا ضامن ہونگا) اس کے بعد مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو ضامن الدرک (کفیل) کو اس وقت تک نہ پکڑا جائیگا جب تک کہ بائع کے خلاف ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہ ہو اس لیے کہ ضامن الدرک کی ذمہ داری اس وقت ہوتی ہے جب بیع فسخ اور ختم ہو جائے، محض استحقاق کی وجہ سے ضامن ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع اس وقت ختم ہوگی جب قاضی بائع کے خلاف یہ فیصلہ دیدے کہ وہ ثمن مشتری کو واپس لوٹا دے، فیصلہ سے پہلے بائع پر ثمن لوٹانا واجب نہیں تو کفیل پر کیسے واجب ہوگا۔

دینٌ علی اثنینِ کفَلَ کلُّ واحدٍ عن الآخرِ لم یرجع علی شَریکِه الا بِما ادّی زائداً علی النصفِ اشتَرَیَا عبداً بالفٍ و کفَلَ کلٌّ منهُما عن صاحبه بامرِه للبائعِ فکلُّ ماادَّاه احدُهما لا یرجِعُ به علی شریکِه الا اَن یکُونَ زائداً علی النصفِ لا نَّ وقوعَ المُوَدّی عما علیه اصالةً اولی مما وقوعِه عمّاعلیه کفالةً ولو کفَلا بشیٔ عن رجلٍ و کلٌّ کفَل به عن صاحبِه رجَعَ علیه بنصفِ ماادَّی وان قلَّ ای علی رجلٍ الفٌ فکَفَل کلُّ واحدٍ عن شخصینِ آخرینِ عن الاصیلِ بهذاالالفِ ثم کفَلَ کلُّ واحدٍ من الکفیلینِ عن صاحبه بامرِه بهذا الالفِ فکلُّ ما ادَّاه احدُهما وان قلَّ رجَعَ علی الآخَرِ بنصفه بخلافِ الصورةِ الاولی امَّا هٰهنا فالکلُّ

کفالۃٌ فلا رجحانَ وقال فی الھدایۃِ: الصحیحُ انَّ صورۃَ المسئلۃِ علی ھذاالوجہِ احترازًا عما اذا کفلا بالفٍ حتی کان الالفُ منقسمًا علیھما نصفَینِ ثم کفَلَ کلُّ واحدٍ منھما عن صاحبہ بامرِہ ففی ھذہ الصورۃِ لا یرجِعُ علی شریکِہ الا بمازادَ علی النصفِ. اقولُ فی ھذہِ الصورۃِ کلُّ ما اَدَّاہ یَنبَغِی ان یَرجِعَ بنصفِہ علی شریکِہ لَانَّہ لمَّا لم یکُنِ لاحدَی الکفَالتینِ رجحانٌ علی الُاخرٰی فکلُّ ما اَدَّاہ یکونُ منھما فیجبُ اَن یَرجِعَ بنصفِ ما ادَّی فلافرقَ بینَ ھذہِ الصورۃِ والصورۃِ التی خَصَّھا بالصحۃِ.

﴿ترجمہ﴾

دین تھا دوآدمیوں پر، ہرایک دوسرے کی طرف سے کفیل بن گیا تو رجوع نہ کرے اپنے شریک سے مگراس اتنے مال کا جواس نے ادا کیا ہو درآنحالیکہ وہ زائد ہو نصف پر، دوآدمیوں نے ایک غلام خریدا ہزار کے بدلے میں اور ہر ایک ان دونوں میں سے کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے امر کے ساتھ بائع کے لیے تو ہر وہ مقدار جو ان میں سے کوئی ایک ادا کریگا، اس کا رجوع نہیں کریگا اپنے ساتھی پر مگر یہ کہ وہ زائد ہو نصف پر اس لیے کہ ادا کیے ہوئے مال کا واقع ہونا اس چیز سے کہ جواس پر لازم ہے اصالۃً، اولی ہے اس کے واقع ہونے سے اس چیز سے کہ جواس پر لازم ہے کفالۃً، اوراگر دونوں کفیل بن گئے کسی چیز کے ایک آدمی کی طرف سے اور ہر ایک کفیل بن گیا اس کا اپنے ساتھی سے تو اس پر رجوع کرے اس چیز کے نصف کا جواس نے ادا کیا اگرچہ وہ کم ہو یعنی ایک آدمی کے ذمہ ہزار تھا پس دوسرے دوآدمیوں میں سے ہر ایک کفیل بن گیا اصیل کی طرف سے اس ہزار کا پھر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے امر کے ساتھ اس ہزار کا پس ہر وہ مقدار جوانمیں سے کوئی ایک ادا کریگا اگرچہ وہ کم ہو، رجوع کریگا دوسرے پر اس کے نصف کا بخلاف پہلی صورت کے اسلئے کہ اصالت کفالت پر راجح ہوتی ہے، بہرحال یہاں، پس کل مال کفالہ کا ہے لہٰذا کوئی رجحان نہیں اور کہا (صاحب ہدایہ) نے ہدایہ میں کہ صحیح یہ ہے کہ مسئلے کی صورت اس طریقے پر احتراز ہے اس صورت سے جب کہ وہ کفیل بنے ہوں ہزار کے حتی کہ ہزار منقسم ہو ان دونوں پر نصف نصف، پھر انمیں سے ہر ایک کفیل بن جائے اپنے ساتھی کیطرف سے اسکے امر کیساتھ تو اس صورت میں وہ رجوع نہیں کریگا اپنے شریک سے مگر اس مال کا جو زائد ہو نصف پر، میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے، مناسب ہے کہ وہ اسکے نصف کا رجوع کرے اپنے شریک پر اسلئے کہ جب نہیں ہے دو کفالوں میں سے کسی ایک کیلئے رجحان دوسرے پر تو ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے تو یہ ہوگی دونوں کی طرف سے پس واجب ہے کہ رجوع کرے اس مال کے نصف کا جو اس نے ادا کیا پس کوئی فرق نہیں درمیان اس صورت کے اور اس صورت کے جس کو صاحب ہدایہ نے صحت کیساتھ خاص کیا۔

﴿توضیح﴾

(دین ... الخ) دوآدمیوں نے مشترکہ غلام ہزار کے بدلے میں خریدا اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے

دوسرے ساتھی کو امر کیا کہ وہ اس کے حصے کے ثمن کا کفیل بن جائے تو اب ان دونوں میں جو کوئی بھی جتنی رقم ادا کریگا تو وہ اس رقم کا رجوع اپنے دوسرے ساتھی سے نہ کر سکے گا تاوقتیکہ نصف ثمن سے زائد ادا نہ کرے، نصف ثمن سے زائد جب ادا کریگا تو اس زیادتی کا وہ اپنے ساتھی سے رجوع کر سکے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ مال جو کسی ایک ساتھی کی طرف ادا کیا گیا ہو اور وہ نصف ثمن سے کم ہو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس کی ادائیگی اصالۃً ہو (یعنی ہم یوں سمجھیں کہ وہ ساتھی صرف اپنی طرف سے ادائیگی کر رہا ہے) اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ادائیگی کفالۃً ہو (یعنی یوں سمجھیں گے کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے ادائیگی کر رہا ہے) اصالۃً ادائیگی کفالۃً ادائیگی سے اولی ہوتی ہے لہٰذا اس مال کو جو نصف ثمن سے کم ہے اور ایک ساتھی نے ادا کیا ہے، ہم اصالت پر محمول کریں گے۔ جب یہ ادائیگی اصالۃً ہوگی تو ظاہر ہے ادائیگی کرنے والا اپنے دوسرے ساتھی سے اس کا رجوع نہ کر سکے گا۔ ہاں اگر ادائیگی نصف سے زائد ہے تو وہ ادائیگی صرف کفالۃً ہی ہو سکتی ہے لہٰذا اس زیادتی کا رجوع وہ اپنے دوسرے ساتھی سے کر سکتا ہے۔

(ولو کفلا... الخ) ایک آدمی کے کسی نے دو ہزار درہم دینے ہیں، دو آدمی اس کی طرف سے اس ہزار کے کفیل ہو جاتے ہیں پھر ان دو میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے امر کے ساتھ اس ہزار کا ضامن بن جاتا ہے تو اب ان دونوں میں سے جو بھی جتنی مقدار رقم ادا کریگا اس کے نصف کا دوسرے سے رجوع کر سکتا ہے اگرچہ وہ مال جو اس ایک نے ادا کیا ہے وہ نصف دین یعنی پانچ سو سے کم ہو، تو پہلی صورت میں اور اس صورت میں فرق یہ ہوا کہ پہلی صورت میں ادا شدہ مال اگر نصف دین سے زائد ہو تب دوسرے ساتھی سے رجوع جائز ہے اور اس صورت میں مطلقا رجوع جائز ہے اگرچہ ادا شدہ مال نصف دین سے کم ہی کیوں نہ ہو، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں ادا شدہ مال اگر نصف سے کم ہو تو اس کی ادائیگی اصالت پر محمول ہوتی ہے (یعنی یوں سمجھ لیا جاتا ہے کہ ادا کرنے والے نے صرف اپنی طرف سے ادا کیا جو کہ اس کے ذمہ تھا) اور اس دوسری صورت میں اصالت بالکل نہیں ہے کیونکہ ادا کرنے والے دونوں کفیل ہیں اور ایک کی کفالت کو دوسرے کی کفالت پر کوئی ترجیح نہیں لہٰذا مطلقاً ادا شدہ مال میں رجوع جائز ہوگا، خواہ ادا کیا گیا مال نصف کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو۔

(وقال... الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ مسئلہ کی جو پچھلی صورت بیان کی گئی ہے وہ دراصل ایک اور صورت سے احتراز ہے وہ صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے ہزار درہم دینے تھے، اب دو شخص اس کی طرف سے اس ہزار کے کفیل بن گئے اس طرح کہ وہ ہزار ان دونوں نے آپس میں نصفا نصف تقسیم کر لیا بایں طور کہ ایک کے ذمہ بھی پانچ سو ہو گئے اور دوسرے نے بھی اپنے ذمہ پانچ سو کر لیے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے دوسرے ساتھی کے لیے اس کے امر کے ساتھ کفیل بن گیا تو اس صورت میں ان دونوں میں سے جو بھی مال ادا کریگا تو اس کا وہ اپنے دوسرے ساتھی سے رجوع نہیں کر سکتا تاوقتیکہ وہ دین کے نصف یعنی پانچ سو سے زائد ادا نہ کرے جب وہ پانچ سو سے زیادہ کی ادائیگی کریگا تو اس کا وہ دوسرے ساتھی سے رجوع کر سکتا ہے۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح نے اس پر رد کردیا کہ اس صورت میں اداشدہ مال کے نصف کا رجوع ہوسکتا ہے اگر چہ وہ مال جو ادا کیا گیا ہو وہ نصف دین یعنی پانچ سو سے کم ہو اس لیے کہ جس طرح متن والی صورت میں دونوں کفیل ہیں کوئی ان میں اصیل نہیں اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ وہ دونوں ہزار کو آپس میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہر ایک اپنے ذمہ پانچ سو لے لیتا ہے، دونوں کفیل ہیں اور ایک کی کفالت کو دوسرے کی کفالت پر کوئی ترجیح نہیں ہے لہٰذا متن والی صورت اور صاحب ہدایہ نے جو احترازی صورت ذکر کی ہے ان میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں ادائیگی کرنے والا اپنے دوسرے ساتھی سے رجوع کرسکتا ہے اگر چہ وہ مال جو اس نے ادا کیا ہے وہ نصف دین سے کم ہو۔

وان اَبرءَ الطالبُ احدَهمَا اَخذَالآخرَ بكلِّه لانَّ وضعَ المسئلةِ فيما كَفَلَ كلٌ منهما بالفٍ عن الاصيلِ ثم كَفَلَ كلٌ منهما بالفٍ عن صاحبِه فاذااَبرءَ احدُهما بَقِيَ الكفالةُ الاُخرٰى بكلِّ الالفِ وفى الصورةِ التى احترزَ بالصحةِ عنها اذا اَبرءَ احدُهما يَبقٰى الكفالةُ الاُخرٰى بخمسِائةٍ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر بری کردیا طالب نے ان میں سے کسی ایک کو تو پکڑے دوسرے کو اسکے کل کیساتھ اس لیے کہ مسئلے کی وضع اس صورت میں ہے جب کہ انمیں سے ہر ایک کفیل بن جائے ہزار کا اصیل کی طرف سے پھر انمیں سے ہر ایک کفیل بن جائے ہزار کا اپنے ساتھی کیطرف سے، پس جب انمیں سے ایک کو بری کردے گا تو دوسرا کفالہ باقی رہے گا کل ہزار کے ساتھ اور اس صورت میں کہ احتراز کیا صحت کے ساتھ اس سے، جب بری کردے ان میں سے کسی ایک کو تو دوسرا کفالہ باقی رہے گا پانچ سو کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(وان ابرء... الخ) اگر دو کفیلوں میں سے ایک کو مکفول لہ (طالب) نے بری کردیا تو اب طالب سارا مال دوسرے کفیل سے لے سکتا ہے اسلئے کہ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ دونوں اصیل کی طرف سے ہزار کے کفیل بنے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے ہزار کا کفیل بنا لہٰذا جب ایک ساتھی کو طالب نے کفالہ سے بری کردیا تو دوسرے ساتھی پر بدستور ایک ہزار کا کفالہ باقی ہے لہٰذا اس سے کل دین کا مطالبہ ہوسکتا ہے، اور وہ صورت احترازی جو صاحب ہدایہ نے بیان کی کہ دونوں کفیلوں نے ہزار کو آپس میں تقسیم کرلیا یعنی ایک ساتھی بھی پانچ سو کا کفیل ہے اور دوسرا ساتھی بھی پانچ سو کا کفیل ہے اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب اگر طالب نے ایک ساتھی کو بری کردیا تو دوسرے کفیل سے طالب فقط پانچ سو کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

ولوفُسِخَتِ المفاوضةُ اَخذَ ربُّ الدينِ ايًّا شاءَ من شريكَيهما بكلِّ دينِه لِمَا عَرفتَ انَّ شركةَ المفاوضةِ يَتضَمَّنُ الكفالةَ ولم يَرجِع احدُهما على صاحبِه الا بماادَّى زائداً على النصفِ لِمَا عَرفتَ

ا نَّ جهةَ الاصالةِ راجحةٌ علی جهةِ الکفالةِ اقولُ فی هذہِ المسئلةِ اشکالٌ وهو اَن احدَالمفاوضینِ اذا اشتریٰ شیئاً ثُمَّ فَسَخَا المفاوضةَ فالبائعُ اِن طَلَبَ الثمنَ من مشتریهِ فلا تعلُّقَ لهذہ المسئلةِ بمسئلةِ الکفالةِ بلِ المشتری فی النصفِ اصیلٌ وفی النصفِ الآخَرِ وکیلٌ فکُلُّ مااَدّٰی ینبغی اَن یَرجِعَ بنصفهِ علی الشریکِ لانه اشتَرَی العبدَ صفقةً واحدةً فصارَ الثمنُ دینًا علیه ولایُمکِنُ قسمتُه فکلُّ ما یُودِیهِ یُودِّیه منه ومن شریکِه فیرجِعُ علیه بالنصفِ وان طَلَبَ البائعُ الثمنَ من الشریکِ یکونُ ذالکَ بسببِ انَّ المفاوضةَ تضمَّنَتِ الکفالةَ فیکونُ کفیلًا فی الکلِّ لانَّ الکفالةَ فی النصفِ الذی هو مِلکُ العاقدِ تَمَحَّضَت کفالةٌ وفی النصفِ الذی هومِلکُه اصیلٌ من وجهٍ فبالنظرِ الی اَنَّ حقوقَ العقدِ راجعةٌ الی الوکیلِ یکونُ الشریکُ کفیلًا للثمنِ فمطالبةُ الثمنِ یتوجهُ الیهِ بحکمِ الکفالةِ وبالنظرِ الی اَنَّ الملکَ فی هذا النصفِ وقَعَ له فیکونُ فی اداءِ نصفِ الثمنِ اصیلًا فما ادَّاہ یکونُ راجعًا الی هذہِ النصفِ فَلا یَرجِعُ الی العاقدِ وفیما زَادَ علی النصفِ یرجِعُ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر شرکت مفاوضہ فسخ کر دی گئی تو پکڑے رب الدین اس کے دوشریکوں میں سے جس کو چاہے اس کے کل دین کے ساتھ اس دلیل کی وجہ سے جس کو تو جان چکا ہے کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہوتی ہے کفالہ کو، اور رجوع نہیں کریگا ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے ساتھی پر مگر اس مال کا جو اس نے ادا کیا ہو درآنحالیکہ وہ زائد ہو نصف پر، اس دلیل کی وجہ سے جو تو جان چکا ہے کہ جہت اصالۃ راجح ہوتی ہے جہت کفالہ پر، میں کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ یہ ہے کہ مفاوضین میں سے ایک جب کوئی چیز خریدے پھر وہ دونوں مفاوضہ فسخ کر دیں تو بائع اگر مطالبہ کرے ثمن کا اپنے مشتری سے تو کوئی تعلق نہیں اس مسئلے کا کفالہ والے مسئلے کے ساتھ بلکہ مشتری نصف میں اصیل ہوگا اور دوسرے نصف میں وکیل ہوگا پس ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے مناسب ہے کہ رجوع کرے اس کے نصف کا شریک پر اس لیے کہ اس نے غلام کو ایک ہی عقد میں خریدا پس ثمن اس پر دین ہو جائیگا اور ممکن نہیں اس کی تقسیم پس ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے گا وہ ادا کریگا اپنی طرف سے اور اپنے شریک کی طرف سے پس اس پر رجوع کریگا نصف کا، اور اگر بائع مطالبہ کرے ثمن کا شریک سے، تو یہ اس سبب سے ہوگا کہ مفاوضہ متضمن ہوتا ہے کفالہ کو پس مطلوب کفیل ہوگا کل میں، مگر یہ کفالہ اس نصف میں جو عاقد کی ملک ہے، محض کفالہ ہے اور اس نصف میں جو کہ اسی کی ملک ہے۔ (مطلوب) اصیل ہے من وجہ۔ پس اس اعتبار سے کہ عقد کے حقوق راجع ہوتے ہیں وکیل کی طرف، شریک کفیل ہوگا ثمن کا، پس ثمن کا مطالبہ اس کی طرف متوجہ ہوگا کفالہ کے حکم کے ساتھ، اور اس اعتبار سے کہ ملک اس نصف میں اس شریک کے لیے واقع ہے پس وہ نصف کی ادائیگی میں اصیل ہوگا پس ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے وہ اس نصف کی طرف راجع ہوگی پس وہ عاقد سے

رجوع نہیں کر سکے گا اور اس مقدار میں جو زائد ہو نصف پر، رجوع کریگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو فسخت... الخ) شرکت مفاوضہ ایسے دو آمیوں کے درمیان شرکت کو کہتے ہیں جو مال اور تصرف کے لحاظ سے برابر ہوں، اگر شرکت مفاوضہ اس حال میں فسخ ہوگئی کہ عاقدین (دونوں شریکوں) پر دین لازم ہے تو رب الدین (دائن، قرض خواہ) کے لیے جائز ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے اپنا دین وصول کرے اس لیے کہ شرکت مفاوضہ کفالت کو متضمن ہوتی ہے یعنی عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہوتا ہے اور کفیل سے دین کا مطالبہ ہوسکتا ہے، لیکن عاقدین میں سے اگر کوئی ایک دین ادا کردے تو وہ اپنے ساتھی سے رجوع اس وقت کر سکتا ہے جب کہ اس نے نصف دین سے زائد ادا کیا ہو اس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے کہ نصف دین تک ادائیگی اصالۃً ہوتی ہے نہ کہ کفالۃً، اس لیے کہ جہت اصالت جہت کفالۃ سے راجح ہوتی ہے۔ (یعنی نصف تک ادائیگی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ ادائیگی صرف ادا کرنے والے کی طرف سے ہو نہ کہ اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے اس کو اصالۃ ادائیگی کہتے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ ادائیگی اپنے ساتھی کی طرف سے ہو اس کو کفالۃً ادائیگی کہتے ہیں اور جب ادا شدہ مال میں اصالت اور کفالت دونوں کا احتمال ہو تو جہت اصالت کو جہت کفالۃ پر ترجیح ہوتی ہے۔)

(اقول... الخ) یہاں سے ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ یہ کہ مفاوضین (عقد مفاوضہ کے عاقدین) میں سے کوئی ایک جب کوئی غلام خریدے پھر اس کے بعد عقد مفاوضہ ختم ہو جائے حالانکہ ابھی تک اس خریدی ہوئی شے کا ثمن ادا نہیں ہوا تو بائع اب ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کریگا جس نے یہ شراء کی ہے یا دوسرے شریک سے؟ اگر اس عاقد سے مطالبہ کرے جو شراء کرنے والا ہے تو اس مسئلے کا کفالت والے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ مشتری نصف ثمن کی ادائیگی میں اصیل اور باقی نصف کی ادائیگی میں وکیل ہوگا لہذا مشتری جتنی بھی رقم ثمن کے سلسلے میں ادا کرے مناسب ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے اس رقم کی نصف کا رجوع کر سکے اگرچہ ادا کی ہوئی رقم نصف ثمن سے کم ہو۔ اس لیے کہ اس نے غلام کو صفقہ واحدہ سے خریدا لہذا سارا ثمن مشتری کے ذمہ ہوگا کیونکہ وہ عاقد ہے اور یہاں ثمن کو مشتری اور دوسرے شریک پر تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے ورنہ قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں (**تقسیم الدین قبل القبض** کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے) پس مشتری جو کچھ بھی ادا کریگا وہ اپنے اور دوسرے شریک ساتھی کی طرف ادا کریگا لہذا ادا شدہ مال کے نصف کا رجوع وہ اپنے ساتھی سے کرنے کا مجاز ہوگا اگرچہ وہ ادا شدہ رقم نصف سے کم ہو۔

اور اگر بائع ثمن کا مطالبہ دوسرے شریک سے کرتا ہے تو یہ اس سبب سے ہوگا کہ یہاں دونوں شرکت مفاوضہ کے عاقدین ہیں اور شرکت مفاوضہ کفالت کو متضمن ہوتی ہے پس ہر ایک ساتھی اپنے دوسرے ساتھی کا کفیل ہوگا تو یہاں مشتری کے

علاوہ جو دوسرا شریک ہے وہ کل ثمن کا اپنے مشتری ساتھی کی جانب سے کفیل ہوگا فرق یہ ہے کہ وہ نصف جو کہ عاقد یعنی مشتری کی ملک ہے اس میں تو دوسرا شریک کفیل محض ہوگا اور وہ نصف جو شریک کی ملک ہے اس میں وہ شریک شرکت کی وجہ سے اصیل من وجہ ہوگا۔ تو یہاں دو اعتبار ہیں ایک اس بات کا اعتبار کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اور دوسرا اس بات کا اعتبار کہ نصف میں شریک کے لیے ملک موجود ہے، اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں تو اب دوسرے شریک سے ثمن کا مطالبہ **بحکم الکفالہ** ہوگا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ بھی شریک (غیر مشتری) ادا کرے اس کے نصف کا مشتری سے رجوع کر سکے اور اگر اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ نصف میں شریک کے لیے ملکیت ہے تو اس صورت میں وہ شریک (غیر مشتری) نصف ثمن کی ادائیگی میں اصیل ہوگا لہٰذا نصف تک کی ادائیگی میں وہ عاقد (مشتری) سے رجوع نہ کر سکے گا ہاں نصف سے زائد کی ادائیگی میں اس کے لیے رجوع جائز ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر ثمن کا رجوع بائع مشتری سے کرے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کے لیے ادا شدہ مال کے نصف میں رجوع جائز ہو اگرچہ وہ ادا شدہ مال نصف ثمن سے کم ہو اور اگر ثمن کا مطالبہ بائع دوسرے شریک سے کرتا ہے تو اس لحاظ سے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اس کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ شریک جتنی رقم بھی ادا کرے اس کے نصف کا مشتری سے رجوع کر سکے اگرچہ وہ رقم نصف ثمن سے کم ہو اور اس اعتبار سے کہ نصف میں شریک کی ملکیت موجود ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ شریک اس وقت مشتری سے رجوع کر سکے جب وہ نصف ثمن سے زائد کی ادائیگی کر دے تو زائد کا وہ رجوع کر سکتا ہے جب صورتحال یہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ثمن کی ادائیگی کرنے والا خواہ وہ مشتری ہو یا دوسرا شریک ہو، اس کا علی الاطلاق یہ حکم نہیں ہے کہ وہ اپنے دوسرے ساتھی سے اس وقت رجوع کر سکتا ہے جب کہ اس نے ادائیگی نصف ثمن سے زائد کی ہو تو مصنفؒ کا **علی الاطلاق** یہ کہنا کیسے صحیح ہوا **ولم یرجع احدھما علی صاحبہ الا بماادی زائدا علی النصف؟**

شارح نے اس کا جواب نہیں دیا اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ یہ متن والا مسئلہ اس صورت پر محمول ہے کہ دونوں نے غلام کو ایک ہی صفقہ (عقد) میں اکٹھے خریدا ہو تو اب ان دونوں میں سے کوئی ایک جتنی رقم کی بھی ادائیگی کریگا اس کا وہ دوسرے سے رجوع نہیں کر سکتا تاوقتیکہ ادا شدہ مال نصف ثمن سے زائد نہ ہو۔ جب نصف ثمن سے زائد کی ادائیگی ہونے لگے تو اس زیادتی کا وہ دوسرے ساتھی سے رجوع کر سکتا ہے۔

عبدانِ کُوتِبَا بعقدٍ واحدٍ و کفلَ کلٌّ عن صاحبِہ رَجَعَ کلٌّ علی الآخَرِ بنصفِ ما ادَّاہ عبدانِ قال لھما المولٰی کاتبتُکما بالالفِ الی سنۃٍ وقَبِلا و کفَلَ کلٌّ عن صاحبِہ فکلُّ ما ادَّاہ احدُھُما رَجَعَ علی الآخَرِ بنصفِ ما ادّٰی وانما قَیَّد بعقدٍ واحدٍ حتی لو کاتَبھُما بعقدینِ فالکفالۃُ لاتصحُّ اصلًا اَمَّا اذا کاتَبَ بعقدٍ واحدٍ لا تصحُّ قیاسًا لانَّہ کفالۃٌ ببدلِ الکتابۃِ وتصحُّ استحساناً بِاَن یُجعَلَ کلاًمنھما اصیلًا فی حقِّ وجوبِ الالفِ علیہ ویکونُ عتقُھُما مُعَلَّقًا باداءِ ہ ویُجعَلُ کفیلًا بالالفِ فی حقِّ صاحبِہ فما ادَّاہ

احدُهما يَرجِعُ بنصفِه على الآخرِ لا ستوائِهما .فإن اَعتقَ السيدُ احدَهُما قبلَ الاداءِ صحَّ وله اَن يَاخُذَ حصةً مَن لَم يُعتِقهُ منه اصالةً ومنَ الآخرِ كفالةً ورجَعَ المعتَقُ على صاحبِه بما ادَّى عنه لا صاحبُه عليه بماادَّى عن نفسِه لان المالَ في الحقيقةِ مقابِلٌ برقبتِهما وانَّما جَعَلَ على كلٍّ منهما تصحيحًا للكفالةِ.

﴿ترجمہ﴾

دوغلام، جن کومکاتب بنایا گیا عقد واحد کے ساتھ اور ہرایک کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کریگا ہرایک دوسرے پراس چیز کے نصف کا جواس نے ادا کیا، دوغلام تھے ان کوان کے مولی نے کہا میں نے تمہیں مکاتب بنایا ہزار کے بدلے میں ایک سال تک، اوران دونوں نے قبول کرلیا اور ہرایک کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے پس ہروہ مقدار جو ان میں سے ایک ادا کریگا، رجوع کریگا دوسرے پراس مال کے نصف کا جواس نے ادا کیا ہوگا اور جزیں نیست کہ مقید کیا عقد واحد کے ساتھ حتی کہ اگران دونوں کومکاتب بنایا دوعقدوں کے ساتھ تو کفالہ بالکل صحیح نہیں۔ بہرحال جب مکاتب بنایا ایک عقد کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے قیاس کے مطابق، اس لیے کہ یہ کفالہ ہے بدل کتابت کا، اور صحیح ہے استحساناً بایں طور کہ بنایا جائیگا ہرایک کواصیل ہزار کے اس پر وجوب کے حق میں اور ہوگی ان دونوں کی آزادی معلق سے اس کی ادائیگی کے ساتھ اور بنایا جائیگا (ہرایک کو) کفیل ہزار کا اپنے ساتھی کے حق میں پس جو کچھ ان میں کوئی ایک ادا کریگا رجوع کریگا اس کے نصف کا دوسرے پران کے برابر ہونے کی وجہ سے پس اگر آزاد کردیا مولی نے ان میں سے کسی ایک کوادائیگی سے پہلے تو صحیح ہے اوراس کے لیے جائز ہے کہ وہ لے اس غلام کا حصہ جس کوآزادنہیں کیا، اسی سے اصالۃً اوردوسرے سے کفالۃً اور رجوع کریگا آزادکیا ہواغلام اپنے ساتھی پراس مال کا جووہ ادا کرے اس کی طرف سے نہ کہ اس کا ساتھی اس پراس مال کا جووہ ادا کرے اپنی طرف سے اس لیے کہ مال حقیقت میں مقابل ہے ان دونوں کی گردن کے اور جزیں نیست کہ مال ہرایک پر لازم کردیا گیا تھا کفالہ کو صحیح کرنے کی غرض سے۔

﴿توضیح﴾

(عبدان... الخ) دوغلاموں کوان کے مولی نے کہا کاتبتکما بالالف الی سنة مطلب یہ ہے کہ میں تم دونوں کومکاتب بناتا ہوں اس عوض کے ساتھ کہ تم ایک سال تک مجھے ہزار درہم ادا کردو، دونوں غلاموں نے اس کوقبول کرلیا پھران دونوں میں سے ہرایک دوسرے کا کفیل بن گیا تو اس کے بعدان دونوں میں سے جوبھی جتنا کچھ ادا کریگا اس کے نصف کا وہ دوسرے مکاتب ساتھی سے رجوع کرسکے گا۔

(وانما... الخ) یہاں سے عقد واحد کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مولی نے ان دونوں غلاموں کو دوعقدوں میں مکاتب بنایا بایں طور کہ ایک کو پہلے مکاتب بنایا پھراس کے بعد دوسرے کوبھی مکاتب بنایا پھران دونوں میں سے

ہر ایک دوسرے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب یہ کفالہ درست نہیں ہے۔

(اما اذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح عقدین میں اگر مولی ان دونوں کو مکاتب بنائے تو یہ ایک دوسرے کے کفیل نہیں بن سکتے اسی طرح چاہیے کہ جب مولی ان کو عقد واحد میں کفیل بنائے تو بھی یہ ایک دوسرے کے کفیل نہ بن سکیں، اس لیے کہ یہ کفالت بدل کتابت میں ہوگی اور بدل کتابت کی کفالت درست نہیں ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ عقد واحد میں جب مولی ان کو مکاتب بنائے تب یہ دونوں ایک دوسرے کے کفیل نہ بن سکیں لیکن استحساناً ہم نے ان کی کفالت کو جائز رکھا ہے بایں طور کہ ان دونوں کو ہزار کے واجب ہونے کے حق میں اصیل قرار دیں گے اور ان دونوں کی آزادی ہزار کی ادائیگی پر معلق ہوگی اور ان دونوں کو ہزار کے حق میں کفیل بھی قرار دیں گے (مطلب یہ ہے کہ ہر مکاتب پر ایک ایک ہزار کی ادائیگی اصالۃً بھی واجب ہے اور کفالۃً بھی) تو جب ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل بن رہا ہے تو یہ اس چیز کی کفالت ہو جائیگی جو کفیل پر اصالۃً واجب ہے اور ایسی چیز کی کفالت جو کفیل پر اصالۃً واجب ہو جائز ہوتی ہے۔

(فما ادی... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں سے کوئی ایک جب ادائیگی کرے تو وہ اداشدہ مال کے نصف کا دوسرے مکاتب ساتھی سے رجوع کرسکتا ہے اگر چہ اس نے بدل کتابت کے نصف سے کم یعنی پانچ سو سے کم کی ادائیگی کی ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں مکاتب اصالت اور کفالت میں برابر ہیں۔ (لہٰذا مثلاً اگر اس نے دوسو کی ادائیگی کی تو سو کا رجوع اس لیے کرسکتا ہے کہ دوسو کی ادائیگی میں اس نے ایک سو تو اپنی طرف سے اصالۃً ادا کیا اور ایک سو اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے کفالۃً ادا کیا چونکہ سو میں ادائیگی من حیث الکفالۃ ہے اس لیے اس کا رجوع دوسرے مکاتب ساتھی سے جائز ہے۔)

(فان اعتق... الخ) صورت مذکورہ (یعنی مولی نے دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد میں مکاتب بنایا اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل بن گیا) میں اگر مولی نے ایک مکاتب کو آزاد کردیا تو صحیح ہے اس کے بعد مالک کے لیے جائز ہے کہ اس مکاتب کا بدل کتابت جس کو اس نے آزاد نہیں کیا، اسی مکاتب سے وصول کرے یا معتق (اس سے جس کو اس نے آزاد کردیا ہے) سے وصول کرے، معتق سے کفالۃً وصول کرسکتا ہے اور غیر معتق سے اصالۃً وصول کرسکتا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ اگر معتق نے ادائیگی کردی تو وہ غیر معتق سے رجوع کرسکتا ہے اس لیے کہ اس نے ادائیگی کفیل ہونے کی حیثیت سے کی ہے اور اگر غیر معتق نے ادائیگی کی تو وہ معتق سے رجوع نہیں کرسکتا اس لئے کہ اس نے ادائیگی اصیل ہونے کی حیثیت سے کی ہے۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ غیر معتق اگر ادائیگی کرے تو وہ معتق سے رجوع کرسکے اس لیے کہ معتق پر بھی ہزار اصالۃً واجب تھے تو اس لحاظ سے معتق اصیل تھا اور غیر معتق اس کا کفیل تھا، جب غیر معتق ادائیگی کریگا تو یہ ادائیگی من حیث الکفالۃ ہوگی اور ادائیگی من حیث الکفالۃ رجوع کو واجب کرتی ہے، اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو

کہا کہ ہر ایک پر ہزار اصالۃً بھی واجب ہے اور کفالۃً بھی، تو یہ محض عقد کفالہ کو صحیح کرنے کے لیے تھا ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ہزار ان دونوں پر تقسیم تھا، ایک کے ذمے پانچ سو تھا اور دوسرے کے ذمے بھی پانچ سو تھا، پس جب غیر معتق نے پانچ سو کی ادائیگی کر دی تو یہ ادائیگی اصالۃً ہوئی نہ کہ کفالۃً، جب یہ ادائیگی اصیل ہونے کی حیثیت سے ہے تو اب غیر معتق رجوع نہیں کر سکتا۔

وَمالٌ لا يجبُ على عبدٍ حتى يُعتَقُ حالٌ على مَن كَفَلَ به مطلقةً اقرَّ عبدٌ محجورٌ بمالٍ فالمالُ لايجبُ عليه الا بعدَ العتقِ وان كَفَل به حرٌّ كفالةً مطلقةً اى لَم يَتعَرَّض للحلولِ والتاجيلِ يجبُ عنيه حالاً لان المانعَ من الحلولِ فى ذمةِ العبدِ انه مُعسَرٌ لانَّ جميعَ ما فى يدِه لمَولاه ولا مانعَ فى الكفيلِ ولو ادَّى رجَعَ عليه بعد عتقِه اى اِن ادَّى الكفيلُ وكانتِ الكفالةُ بامرِ العبدِ رجعَ عليه بعد عتقِه.

ترجمہ

اور وہ مال جو غلام پر واجب نہ ہو حتی کہ وہ آزاد ہو جائے، فی الحال واجب ہوتا ہے اس شخص پر جو اس کا کفیل بن جائے کفالہ مطلقہ کے ساتھ، وہ غلام جس کو تصرفات سے روک دیا گیا تھا اس نے اقرار کیا مال کا، تو مال اس پر واجب نہ ہوگا مگر آزادی کے بعد اور اس کا کفیل بن گیا کوئی آزاد آدمی کفالہ مطلقہ کے ساتھ یعنی ذکر نہیں کیا فی الحال ادائیگی کا اور مدت کے بعد ادائیگی کا تو اس پر فی الحال واجب ہوگا اس لیے کہ وہ چیز جو فی الحال ادائیگی سے مانع ہے غلام کے ذمہ میں وہ یہ ہے کہ غلام تنگدست ہوتا ہے اس لیے کہ سارا وہ مال جو اس کے قبضے میں ہوتا ہے وہ اس کے مولی کا ہوتا ہے اور کفیل میں کوئی مانع نہیں ہے اور اگر ادا کر دیا تو رجوع کرے اس پر اس کی آزادی کے بعد یعنی اگر کفیل نے ادائیگی کر دی اور کفالت غلام کے امر کے ساتھ تھی تو اس پر رجوع کرے اس کی آزادی کے بعد۔

توضیح

(ومال... الخ) عبد محجور اس غلام کو کہتے ہیں جس کو اس کے مولی نے تصرفات مثلاً بیع و شراء سے منع کر دیا ہو، عبد محجور نے کسی کے لیے مال کا اقرار کر لیا کہ میرے ذمہ فلاں کے ہزار درہم ہیں تو یہ مال اس پر اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہوگا اور اگر اسی عبد محجور نے کسی کو امر کیا کہ وہ اسکے دین کا کفیل ہو جائے تو وہ آدمی کفالہ مطلقہ کے ساتھ کفیل بن گیا یعنی کفیل نے اس بات کا تذکرہ نہیں کیا کہ مجھ سے اس غلام کے دین کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے یا اجل کے بعد، تو کفیل پر یہ مال فی الحال واجب ہوگا۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ غلام سے اس کے دین کا مطالبہ فی الحال نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد کیا جا سکتا ہے لیکن اس کے کفیل سے فی الحال مطالبہ ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام سے تو فی الحال مطالبہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اس میں مانع موجود ہے اور وہ مانع ہے غلام کا تنگ دست ہونا کیونکہ جو کچھ بھی غلام کے قبضہ میں ہوتا ہے وہ سارے کا سارا مولی کا ہوتا ہے لہٰذا اس سے مطالبہ تو اس کی آزادی کے بعد ہوگا اور کفیل کے

حق میں کوئی مانع موجود نہیں ہے اس لیے اس سے مطالبہ فی الحال ہوسکتا ہے۔

(ولو... الخ) اگر صورت مذکورہ میں کفیل نے غلام کی طرف سے دین کی ادائیگی کردی تو اس مال کا رجوع وہ غلام سے اس کی آزادی کے بعد کریگا۔

ولو ماتَ عبدٌ مكفولٌ برقبتِه واُقيمَ بينةٌ انه لمُدَّعيهِ ضَمِنَ كفيلُه قيمتَه رجلٌ ادَّعى رقبةَ عبدٍ فكَفَل آخرُ برقبتِه فماتَ العبدُ فاَقامَ المدَّعِي بينةً انَّه له ضَمِن الكفيلُ قيمتَه لانَّ الواجبَ على المولى رَدُّه على وجهٍ تَخلُّفه قيمتُه فالكفيلُ اذا كَفَل فالواجبُ عليه ذالكَ بخلافِ ما اذا ادَّعى مالًا على العبدِ فكَفَل الآخرُ لرقبةِ العبدِ فماتَ العبدُ فلا شئَ على الكفيلِ فان كفَلَ سيدٌ عن عبدِه اوهو غيرَ مديونٍ عن سيدِه فعَتَقَ فما ادَّى كلُّ واحدٍ لا يرجِعُ على صاحبِه لانَّ الكفالةَ وقَعَت غيرَ موجبةٍ للرجوعِ لانَّ احدَهما لا يَستوجِبُ دينًا على الآخرِ وعند زفرؒ ان كانتِ الكفالةُ بالامرِ يثبُتُ الرجوعُ لان المانعَ قد زالَ وهو الرّقُّ وانما قال غيرَ مديونٍ لِيَصِحَّ الكفالةُ فان المَولٰى اِن اَمَرَ العبدَ المديونَ بالكفالةِ عنه لا تَصِحُّ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر وہ غلام مرگیا جس کی گردن کی کفالت تھی اور بینہ قائم کی گئی کہ وہ غلام اس کے مدعی کا تھا تو کفیل ضامن ہوگا اس کی قیمت کا، ایک آدمی نے دعوی کیا غلام کی گردن کا پھر دوسرا کفیل بن گیا اس کی گردن کا پس غلام مرگیا پھر مدعی نے بینہ قائم کی کہ وہ غلام اس کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ وہ چیز جو مولی پر واجب ہے وہ اس غلام کو لوٹانا ہے اس طور پر کہ اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہوجائے پس کفیل جب کفیل بن جائے تو اس پر واجب یہی چیز ہوگی بخلاف اس صورت کے جب دعوی کرے مال کا غلام پر پس دوسرا کفیل بن جائے اس کی گردن کا پھر غلام مرجائے تو کفیل پر کوئی شے نہ ہوگی پس اگر مولی کفیل بن گیا اپنے غلام کی طرف سے یا وہ غلام (کفیل بن گیا) درآں حالیکہ وہ غیر مدیون تھا، اپنے مولی کی طرف سے پھر وہ آزاد ہوگیا تو جو کچھ ہر ایک ادا کریگا اس کا رجوع نہیں کریگا اپنے ساتھی پر اس لیے کہ کفالہ واقع ہوا ہے درآنحالیکہ وہ رجوع کو واجب کرنے والا نہیں ہے اس لیے کہ ان میں سے کوئی ایک واجب نہیں کرسکتا دین کو دوسرے پر اور امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالہ امر کے ساتھ ہوتو رجوع ثابت ہوگا اس لیے کہ مانع تحقیق زائل ہوگیا ہے جو کہ رقیت ہے۔ اور جز یں نیست کہ مصنف نے غیر مدیون کہا تا کہ کفالہ صحیح ہوجائے اس لیے کہ مولی اگر عبد مدیون کو امر کرے اپنی طرف سے کفیل بننے کا تو کفالہ صحیح نہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولو مات... الخ) ایک غلام کسی کے قبضہ میں تھا، کسی نے غلام پر اپنی ملکیت کا دعوی کیا کہ یہ میرا غلام

ہے اس کے بعد دوسرا آدمی اس غلام کا کفیل بالنفس بن گیا اس کے بعد غلام مر گیا پھر مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ وہ غلام میرا ہے تو اب کفیل غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ کفیل پر وہی چیز واجب ہوتی ہے جو اصیل پر واجب ہوتی ہے اور اس مسئلے میں اصیل جو اس غلام پر قابض ہے اس پر یہ واجب ہے کہ وہ غلام کو اس طور پر مالک کے پاس لوٹائے کہ اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو (یعنی اگر غلام زندہ ہو تو بعینہ وہی لوٹانا واجب ہے اور اگر مر جائے تو اس کی قیمت مالک کو ادا کرے) تو کفیل پر بھی اس طرح کا وجوب ہوگا، چونکہ اب غلام مر گیا ہے اس لیے اب کفیل پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔

(فان کفل... الخ) غلام نے کسی کا دین ادا کرنا تھا اس کا مالک اس کی طرف سے کفیل بن گیا اور مالک نے کسی کا دین ادا کرنا تھا اس کا غلام جو کہ غیر مدیون تھا وہ اپنے مولی کی طرف سے کفیل بن گیا پھر اس کے بعد وہ غلام آزاد ہوگیا اس کے بعد ان میں سے جو بھی جتنی رقم ادا کریگا اس کا وہ دوسرے سے رجوع نہیں کر سکے گا اس لیے کہ یہاں کفالت رجوع کو واجب کرنے والی نہیں ہے لہٰذا رجوع نہیں ہوسکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ کفالت یہاں رجوع کو واجب کرنے والی کیوں نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ کفالت میں کفیل کی طرف سے دین کی ادائیگی کے بعد رجوع اس وقت ہوسکتا ہے جب کفیل اور اصیل ایک دوسرے پر دین کو واجب کر سکیں اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لیے کہ یہاں کفیل اور اصیل مالک اور اس کا غلام ہیں یہ ایک دوسرے پر دین واجب نہیں کر سکتے۔

(وعند زفرؒ... الخ) امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالت بالامر ہو تو رجوع ثابت ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ رجوع سے مانع رقیت تھی، جب غلام آزاد ہوگیا تو یہ مانع زائل ہوگیا لہٰذا رجوع جائز ہوگا لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ کفالت ابتداءً رجوع کو واجب کرنے والی نہیں تھی (یعنی اس وقت یہ کفالت رجوع کو واجب کرنے والی نہیں تھی جب یہ کفالت منعقد ہو رہی تھی اس لیے کہ اس وقت غلام آزاد نہیں ہوا تھا) جب ابتداءً یہ کفالت رجوع کو واجب کرنے والی نہیں تو بقاءً بھی واجب کرنے والی نہ ہوگی (یعنی اس وقت بھی یہ رجوع کو واجب نہیں کریگی جب یہ غلام آزاد کر دیا جائے۔)

(وانما... الخ) یہاں سے غیر مدیون کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے وھو غیر المدیون اس لیے کہا تا کہ کفالت صحیح ہو جائے اس لیے کہ اگر مولی نے اپنے اس غلام کو اپنے کفیل بننے کا امر کیا جس پر دین تھا اور وہ دین اس کی کل قیمت کو محیط تھا تو یہ کفالہ صحیح نہ ہوگا۔

﴿کتاب الحوالہ﴾

هِیَ تَصِحُّ بالدینِ بِرِضَی المحیلِ والمحتالِ والمحتالِ علیه. الحوالةُ: نقلُ الدینِ من ذمةٍ الی ذمةٍ. قولُه بالدینِ ای بدینٍ للمحتالِ علی المحیلِ هذالذی ذَکَرَ روایةُ القدوری وفی روایةِ الزیاداتِ: تصحُّ بلا رِضی المحیلِ وصورتُه اَن یقولَ رجلٌ للطالبِ اَن لکَ علی فلانٍ کذا فَاحتَله علیَّ فَرَضِیَ

بذالک الطالب صحت الحوالۃُ وبَرِیَ الاصیلُ وصورۃٌ اُخریٰ کفَلَ رجلٌ عن الآخرِ بغیرِ اَمرِہ بشرطِ براءَ ۃِ الاصیلِ وقیلَ المکفولُ لہ ذالک صحتِ الکفالۃُ ویکونُ ھذہِ الکفالۃُ حوالۃً کما انَّ الحوالۃَ بشرطِ ان لا یبرَ ءَ الاصیلُ کفالۃٌ .

﴿ترجمہ﴾

حوالہ صحیح ہے دین کا محیل اور محتال اور محتال علیہ کی رضا کے ساتھ حوالہ دین کو نقل کرنا ہے ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف، مصنف کا قول بالدین یعنی اس دین کا حوالہ جو محتال کے لیے ہو محیل کے ذمہ میں، یہ جو کچھ ذکر کیا، روایت ہے قدوری کی، زیادات کی روایت میں یہ ہے کہ حوالہ صحیح ہے بغیر محیل کی رضا کے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی طالب کو کہے کہ تیرے لیے فلاں کے ذمہ اتنے درہم ہیں پس تو ان کا حوالہ کردے مجھ پر، پس اس پر طالب راضی ہو گیا تو حوالہ صحیح ہو جائیگا اور اصیل بری ہو جائیگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے کفیل بن گیا بغیر اس کے امر کے اصیل کی براءت کی شرط کے ساتھ اور مکفول لہ نے اس کو قبول کرلیا تو کفالہ صحیح ہو جائیگا اور یہ کفالہ حوالہ بن جائیگا جیسا کہ حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بری نہ ہوگا، کفالہ ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

حوالہ کا لغوی معنی ''نقل'' ہے اور اصطلاح میں حوالہ کہتے ہیں: **نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ**، کہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کی طرف نقل کرنا (یعنی کسی ایک کے ذمہ دین ہو تو اس دین کو دوسرے آدمی کے ذمہ کر دیا جائے۔ تو حوالہ اور کفالہ میں فرق یہ ہوا کہ کفالہ میں دوسرے آدمی سے فقط مطالبہ ہوسکتا ہے اس پر دین لازم نہیں ہوتا جبکہ حوالہ میں دوسرے آدمی پر دین لازم ہو جاتا ہے) **باب حوالہ** میں مقروض (مدیون) کو محیل کہتے ہیں اور وہ شخص جس کے ذمہ دین لگا دیا جائے اس کو محتال علیہ کہتے ہیں اور دائن، قرض خواہ کو محتال کہتے ہیں۔

(ھی تصح... الخ) حوالہ دین کا صحیح ہوتا ہے عین کا حوالہ درست نہیں ہے اس لیے کہ حوالہ نقل حکمی کا نام ہے (یعنی حوالہ کی تعریف میں جو نقل آیا ہے اس سے مراد نقل حسی نہیں ہے بلکہ نقل حکمی ہے) اور دین وصف حکمی ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، جب حوالہ نقل حکمی کا نام ہے تو اس کا تحقق دین میں ہوگا جو کہ وصف حکمی ہے عین میں نہ ہوگا، اس لیے کہ عین تو ایک حسی چیز ہے جو نقل حسی کی محتاج ہے اس میں نقل حکمی نہیں ہوتا۔

(برضی... الخ) حوالہ کے لیے محیل اور محتال علیہ اور محتال کی رضامندی ضروری ہے۔

(قولہ بالدین... الخ) یہ جو کہا گیا کہ حوالہ کے لیے محیل کی رضا بھی ضروری ہے یہ قدوری کی روایت ہے اور زیادات کی روایت میں یہ ہے کہ حوالہ محیل کی رضا کے بغیر بھی درست ہے اور یہی اصح ہے۔

(وصورتہ... الخ) یہاں سے حوالہ کی ایک اور صورت ذکر کرتے ہیں کہ ایک آدمی طالب (دائن) کو یوں کہے کہ فلاں نے جو تیرے اتنے دراہم دینے ہیں ان کو مجھ پر حوالہ کردو، دائن اس پر راضی ہو جائے تو یہ حوالہ درست ہو جائیگا اور اصیل (مدیون) بری ہو جائیگا۔

(وصورۃ الخ) یہاں سے حوالہ کی ایک اور صورت ذکر کرتے ہیں، جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، وہ صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے کفیل بن گیا حالانکہ اصیل نے اس کو امر نہیں کیا تھا اور اس کفالہ میں یہ شرط لگائی گئی کہ اصیل دین سے بری ہوگا۔ اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو یہ کفالہ صحیح ہے اور یہ کفالہ حوالہ بن جائیگا اس لیے کہ یہاں اصیل کی براءت کی شرط ہے اور جب کفالہ میں اصیل کی براءت کی شرط لگادی جائے تو وہ کفالہ حوالہ بن جاتا ہے جس طرح حوالہ میں اگر یہ شرط لگادی جائے کہ اصیل دین سے بری نہ ہوگا تو یہ حوالہ کفالہ بن جاتا ہے۔

واذا تَمَّت بَرِءَ المحيلُ من الدينِ بالقبولِ ولم يَرجع عليه المحتالُ اى لَم يَرجِعِ المحتالُ بدينِه على المحيلِ الا اذا تَوٰى حقَّه بموتِ المحتالِ عليه مُفَلَّسًا اوحَلِفِه مُنكِرًا حوالةً ولا بينةَ عليها وقالا او بِاَن فَلَّسَه القاضِي فاِنَّ تفليسَ القاضِي معتَبرٌ عندهما وعند الشافعيؒ وعند ابى حنيفةؒ لا. اذلا وقوفَ لا حَدٍ على ذالکَ الا بالشهادةِ فالشهادةُ على ان لامالَ له شهادةٌعلى النفيِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جب حوالہ تام ہو جائے تو محیل بری ہو جائیگا دین سے قبول کرنے کے ساتھ اور رجوع نہیں کریگا اس پر محتال یعنی رجوع نہیں کریگا محتال اپنے دین کا محیل پر مگر یہ کہ اس کا حق ہلاک ہو جائے محتال علیہ کے مرنے کے ساتھ افلاس کی حالت میں یا اس کے قسم کے ساتھ درآں حالیکہ وہ منکر ہو حوالے کا اور اس پر کوئی بینہ نہ ہو اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یا بایں طور کہ قاضی اس کو مفلس قرار دے دے اس لیے کہ قاضی کی تفلیس معتبر ہے صاحبین کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام صاحب کے نزدیک نہیں، اس لیے کہ کسی ایک کو اطلاع نہیں ہو سکتی افلاس پر مگر شہادت کے ساتھ پس شہادت اس بات پر کہ اس کا کوئی مال نہیں ہے، گواہی ہے نفی پر۔

﴿توضیح﴾

(واذا تمت... الخ) جب حوالہ تام ہو جائے اور محتال لہ اس حوالہ کو قبول کرلے تو محیل دین سے بری ہو جائیگا اور محتال لہ محیل سے رجوع نہ کر سکے گا ہاں جب محتال لہ کا حق ہلاک ہو جائے تو اب وہ محیل سے رجوع کر سکتا ہے۔ باقی محتال لہ کا حق کتنی صورتوں میں ہلاک ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک وہ دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ محتال علیہ مفلس ہو کر مرجائے اور دوسری یہ ہے کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کردے اور یہ کہے کہ مجھے کسی نے دین کا حوالہ نہیں کیا تھا اور

حوالہ پر بینہ بھی موجود نہ ہو اور محتال علیہ جو حوالہ کا انکار کر رہا ہے وہ اس انکار پر قسم بھی اٹھا لے۔ اور صاحبین کے نزدیک محتال لہ کے حق کے ہلاک ہونے کی تین صورتیں ہیں دو تو یہی ہیں جو گزر چکی ہیں اور تیسری صورت یہ ہے کہ قاضی محتال علیہ کے افلاس کا حکم لگا دے، امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قاضی کی تفلیس (قاضی کا کسی کے اوپر افلاس کا حکم لگا دینا) معتبر نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ چونکہ امام صاحب کے نزدیک تفلیس قاضی معتبر نہیں ہے اس لیے ان کے ہاں محتال لہ کے حق کے ہلاک ہونے کی فقط دو صورتیں ہیں اور صاحبین کے نزدیک چونکہ تفلیس معتبر ہے اس لیے ان کے نزدیک محتال لہ کے حق کے ہلاک ہونے کی دو صورتوں کے علاوہ تیسری صورت یہ بھی ہے کہ قاضی محتال علیہ کے افلاس کا حکم لگا دے۔

(اذلا... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کی تفلیس معتبر نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ کسی کے افلاس پر اس وقت اطلاع ہو سکتی ہے جب کہ اس کے افلاس پر شہادت قائم ہو جائے اور افلاس پر شہادت کا مطلب یہ ہے کہ اس بات پر شہادت ہو کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور یہ شہادت، نفی پر شہادت ہے اور نفی پر شہادت قبول نہیں ہوتی اس لیے کہ شہادت تو ایسے امر زائد کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے جو خلاف ظاہر ہو۔

وتَصِحُّ بدراهمِ الوديعةِ ويَبرَأُ بهلاكِها اى يبرءُ المودَعُ وهو المحتالُ عليه عنِ الحوالةِ بهلاكِ الوديعةِ في يدِه وبالمغصوبةِ ولم يَبرَء بهلاكِها اى لم يبرءِ الغاصبُ بهلاكِ الدراهمِ المغصوبةِ لانَّ القيمةَ تخلفُها وبالدينِ اى بدينِ المحيلِ على المحتالِ عليه فَلا يُطالِبُ المحيلُ المحتالَ عليه لانه تَعلَّقَ به حقُّ المحتالِ مع انَّ المحتالَ اُسوَةٌ لغرماءِ المحيلِ بعدَ موتِه اِنَّما قَالَ هذا لدفعِ توهمِ ان المحتالَ لمَّا كانَ اُسوَةً لغرماءِ المحيلِ بعدَموتِه يكونُ حقُّ المحيلِ مُتَعلِّقاً بذالكَ الدينِ فينبغِي ان يكونَ للمحيلِ حقُّ الطلبِ من المحتالِ عليه فالحاصلُ اَنَّ الحوالةَ بالدينِ وان كانت مُوجِبَةً لِتعَلُّقِ حقّ المحتالِ بذالكَ الدينِ لكنها اَدوَنُ مرتبةً من الرهنِ حتى لا يكونَ المحتالُ احقَّ به بعد موتِ المحيلِ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے حوالہ دراہم ودیعت کے ساتھ اور بری ہو جائیگا ان کی ہلاکت کے ساتھ یعنی بری ہو جائیگا مودع جو کہ محتال علیہ ہے حوالے سے ودیعت کے ہلاک ہونے کے ساتھ اس کے قبضہ میں اور (صحیح ہے) دراہم مغصوبہ کا اور بری نہ ہو گا ان کے ہلاک ہونے کے ساتھ یعنی غاصب بری نہ ہو گا دراہم مغصوبہ کے ہلاک ہونے سے اس لیے کہ قیمت ان کے قائم مقام ہوتی ہے اور صحیح ہے حوالہ دین کا یعنی محیل کے محتال علیہ کے ذمے دین کا پس مطالبہ نہیں کریگا محیل محتال علیہ سے اس لیے کہ متعلق ہو چکا ہے اس کے ساتھ حق محتال کا حالانکہ محتال برابر ہو گا محیل کے قرض خواہوں کے اس کی موت کے بعد، جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا

اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ محتال جب برابر تھا محیل کے قرض خواہوں کے لیے اس کی موت کے بعد تو محیل کا حق متعلق ہوگا اس دین کے ساتھ پس مناسب ہے کہ محیل کے لیے مطالبے کا حق ہو محتال علیہ سے، پس خلاصہ یہ ہے کہ دین کا حوالہ اگرچہ واجب کرنے والا ہے محتال کے حق کو اس دین کے ساتھ لیکن ادنی درجہ والا ہے رہن سے حتی کہ محتال زیادہ حقدار نہیں ہوگا اس دین کا محیل کی موت کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(وتصح... الخ) محتال علیہ کے پاس محیل کے دراہم بطور ودیعت کے رکھے ہوئے تھے محیل نے کہا تم انہی دراہم سے میرا دین ادا کردو تو یہ صحیح ہے پھر وہ دراہم ودیعت اگر ہلاک ہوگئے تو محتال علیہ بری ہو جائیگا اور اگر کسی نے دراہم غصب کیے اور مالک غاصب کو کہتا ہے کہ انہی دراہم مغصوبہ سے تم میرا دین ادا کردو تو یہ بھی صحیح ہے گویا مالک محیل اور غاصب محتال علیہ بن گیا، اس کے بعد اگر دراہم مغصوبہ ہلاک ہوگئے تو غاصب (محتال علیہ) بری نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دراہم مغصوبہ میں ان کی ہلاکت کے بعد ان دراہم کی قیمت ان کے قائم مقام ہوگی (اس کا مطلب یہ ہے کہ غاصب کے پاس دراہم مغصوبہ اگر ہلاک ہو جائیں تو اس پر واجب ہوتا ہے کہ وہ ان دراہم کی قیمت مالک کو ادا کرے) لہٰذا محتال علیہ بری نہ ہوگا اور دراہم ودیعت کی ہلاکت کے بعد ان کی قیمت ان دراہم کے قائم مقام نہیں ہوگی (یعنی مودع پر ان کی قیمت لوٹانا واجب نہیں ہوتا اگر دراہم ودیعت اس کے پاس ہلاک ہو جاتے ہیں) لہٰذا محتال علیہ ان دراہم کی ہلاکت کے بعد حوالہ سے بری ہو جائیگا۔

(وبالدین... الخ) محتال علیہ محیل کا مدیون ہے، محیل کہتا ہے کہ وہ دین جو تم نے مجھے ادا کرنا ہے اس سے تم میرا وہ دین ادا کردو جو میرے ذمے ہے، تو یہ صحیح ہے لہٰذا اس کے بعد محیل محتال علیہ سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کرسکتا اس لیے کہ اب اس دین کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اور اگر اس صورت میں محیل مرجائے حالانکہ محتال علیہ نے ابھی تک اس کا دین ادا نہیں کیا ہے تو محتال لہ اس محیل کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہوگا بایں طور کہ ہر ایک کو اس کے دین کے تناسب سے حصہ دیا جائیگا محتال لہ اس کے ترکہ سے اپنے دین کا زیادہ حق دار نہ ہوگا۔

(انما قال... الخ) یہاں سے **فلا یطالب المحیل** کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہ بات ایک وہم کو زائل کرنے کے لیے کہی وہ وہم یہ ہے کہ جب محتال لہ محیل کے مرنے کے بعد باقی قرض خواہوں کے برابر ہوگا، زیادہ حق دار نہ ہوگا، تو مناسب ہے کہ محیل کو اپنے مرنے سے پہلے محتال علیہ سے اپنے دین کے مطالبے کا حق حاصل ہونا چاہیے تو اس وہم کو دور کردیا کہ اگرچہ محیل کے مرنے کے بعد محتال لہ دیگر قرض خواہوں کے برابر ہوگا لیکن پھر بھی محیل کے لیے اس کے مرنے سے پہلے محتال علیہ سے اپنے دین کے مطالبے کا حق نہیں ہے اس لیے کہ اس کے دین کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے۔

(فالحاصل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر راہن دین کی ادائیگی سے پہلے مرجائے تو مرتہن

اس رہن کا زیادہ حق دار ہوتا ہے اس کو دوسرے غرماء کے برابر قرار نہیں دیا جاتا اس لیے کہ اس کا حق رہن کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے تو چاہیے کہ اسی طرح اگر محیل مرجائے تو محتال لہ محیل کے اس دین کا زیادہ حق دار ہو جو محتال علیہ نے محیل کو ادا کرنا تھا اس لیے کہ یہاں بھی محتال لہ کا اس دین کے ساتھ حق متعلق ہو چکا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ حوالہ بالدین کا مرتبہ رہن سے کم ہے، اسی لیے مرتہن راہن کی موت کے بعد رہن کا زیادہ حق دار ہوتا ہے لیکن محتال لہ محیل کی موت کے بعد دین کا زیادہ حق دار نہیں ہوتا۔

وفی المطلقةِ له الطلبُ من المحتالِ علیه ای اذا کانتِ الحوالةُ مطلقةً غیرَ مقیدةٍ بالودیعةِ او المغصوبِ اوالدینِ فللمحیلِ طلبُ الودیعةِ والمغصوبِ والدینِ من المحتالِ علیه ولم تَبطُل بأخذِما علیه اوعنده ای لَم تَبطُلِ الحوالةُ بأخذِ المحیلِ ماعلی المحتالِ علیهِ اوعندَه وهوَ الدینُ والمغصوبُ والودیعةُ سواءٌ کانتِ الحوالةُ مطلقةً اومقیدةً ففی المطلقةِ ظاهرٌ وأمّا فی المقیدةِ فلانَّ المحیلَ لیسَ له حقُ الاخذِ من المحتالِ علیه فاذادَفَعَ الیه المحتالُ علیه فقَد وَقَع ماتعلَّقَ به حقُّ المحتالِ فیضمَنُ المحتالُ علیه.

﴿ترجمہ﴾

اور حوالہ مطلقہ میں اس کے لئے جائز ہوگا مطالبہ کرنا محتال علیہ سے یعنی اگر حوالہ مطلقہ ہو مقید نہ ہو ودیعت، مغصوب یا دین کے ساتھ تو محیل کے لیے جائز ہے ودیعت طلب کرنا ودیعت کا اور مغصوب کا اور دین کا محتال علیہ سے۔ اور حوالہ باطل نہ ہوگا اس چیز کے لے لینے کے ساتھ جو اس کے ذمہ ہے اور اس کے پاس ہے یعنی حوالہ باطل نہ ہوگا محیل کے اس چیز کو لینے کے ساتھ جو ذمہ ہے محتال علیہ کے یا اس کے پاس ہے جو کہ دین، مغصوب اور ودیعت ہیں خواہ حوالہ مطلقہ ہو یا مقیدہ ہو پس مطلقہ میں ظاہر ہے اور بہر حال مقیدہ میں پس اس لیے کہ محیل کے لیے کوئی حق نہیں ہے محتال علیہ سے لینے کا پس جب محتال علیہ نے اس کو دے دیا تو تحقیق اس نے دے دی ایسی چیز جس کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے حق محتال کا پس محتال علیہ ضامن ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وفی المطلقة... الخ) حوالہ کی دو قسمیں ہیں مطلقہ اور مقیدہ، حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ محتال علیہ کے پاس محیل کی امانت ہو یا محتال علیہ کے پاس محیل کی مغصوبہ شے ہو یا محتال علیہ کے ذمہ محیل کا دین ہو، پھر محیل اس پر اپنے دین کا حوالہ کرے اور کہے کہ تم میرا دین ادا کر دو اور اس حوالہ کو ودیعت، مغصوب اور دین کے ساتھ مقید نہ کرے (یعنی محیل یہ نہ کہے کہ تم نے جو میری امانت واپس لوٹانی ہے اس سے میرا دین ادا کرو یا تم نے جو میری شے غصب کی ہے اس سے دین ادا کرو یا تمہارے ذمہ جو میرا دین ہے اس سے میرا دین ادا کرو) اور حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ محیل محتال علیہ کو یہ کہے کہ تم نے جو میرا دین ادا کرنا ہے یا غصب شدہ چیز واپس کرنی ہے یا میری امانت واپس لوٹانی ہے اس سے میرا دین ادا کر دو، اگر حوالہ مطلقہ ہو تو محیل محتال علیہ سے اپنے

دین، مغصوب اور ودیعت کو طلب کرسکتا ہے اور اگر حوالہ مقیدہ ہو تو نہیں کرسکتا۔

(ولم تبطل... الخ) حوالہ خواہ مطلقہ ہو یا مقیدہ ہو اگر محیل نے محتال علیہ سے وہ دین، ودیعت یا مغصوبہ شے واپس لے لی تو وہ حوالہ باطل نہ ہوگا، حوالہ اگر مطلقہ ہو تو پھر تو اس کا باطل نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر حوالہ مقیدہ ہو تو اس لیے باطل نہ ہوگا کہ محیل کو حق نہیں تھا کہ وہ محتال علیہ سے یہ چیزیں واپس لیتا اس لیے کہ ان چیزوں کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے، جب محتال علیہ نے وہ چیزیں واپس کر دیں تو گویا اس نے ایسی اشیاء واپس کی ہیں جن کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا تھا لہٰذا محتال علیہ ضامن ہوگا اور محتال علیہ ضامن تب ہوسکتا ہے جب کہ حوالہ باطل نہ ہو۔

ولایُقبَلُ قولُ المحیلِ للمحتالِ علیه عند طلبِه مثلَ مااحالَ انما احلتُ بدینٍ کانَ لی علیکَ ای اَحالَ رجلٌ رجلًا علی آخرَ بمائةٍ فدفعَ المحتالُ علیه الی المحتالِ ثم طلَبَ المحتالُ علیه تلکَ المائةَ من المحیلِ فقالَ المحیلُ: انما احلتُ بمائةٍ لی علیکَ. والمحتالُ علیه ینکِر اَنَّ علیه شیئًا یکونُ القولُ له لا للمحیلِ ولا یکونُ قبولُ الحوالةِ اقرارًا من المحتالِ علیه بمائةٍ لان الحوالةَ تصحُّ من غیرِان یکونُ للمحیلِ علی المحتالِ علیه شیٌٔ. ولا قولُ المحتالِ للمحیلِ عند طلبِه ذالکَ احلتَنی بدینٍ لی علیکَ ای اَحالَ واَخذَ المحتالُ المالَ من المحتالِ علیه فطلبَ المحیلُ ذالک المالَ من المحتالِ فقالَ المحتالُ للمحیلِ قد اَحلتَنِی بالدینِ لی علیکَ والمحیلُ یُنکِر اَنَّ علیه شیًٔا فالقولُ له لا للمحتالِ ولا یکونُ الحوالةُ اقرارًا من المحیلِ بالدینِ للمحتالِ فان الحوالةَ مستعملةٌ فی الوکالةِ.

﴿ترجمہ﴾

اور قبول نہیں کیا جائیگا محیل کا قول محتال علیہ کے سامنے اس کے طلب کرنے کے وقت اس چیز کی مثل کو جس حوالہ کیا تھا کہ جز یں نیست کہ میں نے حوالہ کیا تھا اس دین کا جو میرے لیے تمہارے ذمہ تھا یعنی ایک آدمی نے آدمی کو حوالہ کیا دوسرے پر سو درہم کا پس محتال علیہ نے محتال کو ادائیگی کر دی پھر محتال علیہ نے وہ سو طلب کیے محیل سے تو محیل نے کہا جز یں نیست کہ میں نے اس سو کا حوالہ کیا تھا جو میرے لیے تمہارے ذمہ تھا اور محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے کہ اس کے ذمے کچھ ہے تو قول اسی کا معتبر ہوگا نہ کہ محیل کا اور حوالہ کو قبول کرنا نہیں ہوگا محتال علیہ کی جانب سے سو کا اقرار، اس لیے کہ حوالہ صحیح ہوتا ہے بغیر اس بات کے کہ محیل کے لیے محتال علیہ کے ذمے کوئی چیز ہو اور معتبر نہیں ہوگا محتال کا قول محیل کے سامنے اس کے اس کو طلب کرنے کے وقت کہ تم نے مجھے حوالہ کیا تھا اس دین کا جو میرے لیے تمہارے ذمے تھا یعنی حوالہ کیا اور محتال نے مال لے لیا محتال علیہ سے پھر محیل نے وہ مال محتال سے طلب کیا پس محتال نے کہا محیل کو کہ تو نے مجھے اس دین کا حوالہ کیا تھا جو میرے لیے تیرے ذمے تھا اور محیل انکار کرتا ہے کہ اس کے ذمے کوئی چیز ہو تو قول اسی کا ہوگا نہ کہ محتال کا اور نہیں ہوگا حوالہ محیل کی جانب سے اقرار محتال کے لیے محیل کے ذمے

دین کا، اس لیے کہ حوالہ استعمال ہوتا ہے وکالۃ میں۔

﴿توضیح﴾

(ولایقبل... الخ) ایک آدمی نے سو درہم کا دوسرے پر حوالہ کیا محتال علیہ نے وہ سو درہم محتال لہ کو دے دیئے اس کے بعد محتال علیہ نے وہ سو درہم محیل سے طلب کیے (یعنی محیل کو یہ کہا کہ میں نے چونکہ تمہارا دین ادا کیا ہے لہٰذا مجھے وہ رقم ادا کرو جس سے میں نے تمہارا دین ادا کیا ہے) تو محیل نے کہا میں نے ان سو درہموں کا حوالہ کیا تھا جو تم نے مجھے دینے تھے یعنی تم نے میرا سو درہم دین ادا کرنا تھا تو میں نے انہی سو درہموں کا حوالہ کیا تھا، جبکہ محتال علیہ اپنے اوپر دین کے لازم ہونے کا انکار کرتا ہے تو اس میں محتال علیہ کی بات معتبر ہوگی نہ کہ محیل کی۔

(ولا یکون... الخ) یہ ایک شبہ کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ یہاں محیل کی بات معتبر ہو اس لیے کہ جب محیل نے حوالہ کیا تھا تو محتال علیہ نے حوالہ کو قبول کیا تھا اور جب محتال علیہ نے حوالہ کو قبول کرلیا تو گویا اس بات کا اقرار کرلیا کہ میرے ذمے تمہارا (محیل کا) دین ہے لہٰذا محیل کی بات معتبر ہونی چاہیے؟ تو اس کا جواب دیا کہ محتال علیہ کا حوالہ کو قبول کرنا اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ اس کے ذمے محیل کا دین ہے اس لیے کہ حوالہ تو اس وقت بھی صحیح ہوسکتا ہے جب کہ محتال علیہ کے ذمے محیل کے لیے کچھ بھی لازم نہ ہو۔

(ولا قول... الخ) ایک آدمی نے حوالہ کیا اور محتال علیہ سے محتال لہ نے مال لے لیا اس کے بعد محیل نے محتال لہ کو کہا کہ وہ مال جو تم محتال علیہ سے لے چکے ہو وہ مجھے واپس کردو اس لیے کہ اصل میں محتال علیہ نے میرا دین ادا کرنا تھا، مگر وہ مجھے ادا نہیں کررہا تھا، میں نے چاہا کہ تم اس سے وہ دین وصول کر کے مجھے دیدو، تو محتال لہ نے کہا ایسی بات نہیں، بلکہ تمہارے ذمے میرا دین تھا تو تم نے اس دین کا حوالہ کیا تھا جو تم نے مجھے ادا کرنا تھا جبکہ محیل دین کا انکار کرتا ہے (یعنی محیل نہیں مانتا کہ اس کے ذمے محتال لہ کے لیے کچھ واجب ہے) تو اب محیل کی بات مانی جائیگی۔

(ولا یکون... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہاں محتال لہ کی بات مانی چاہیے اس لیے کہ جب محیل نے حوالہ کیا تو گویا اس بات کا اقرار کیا کہ میرے ذمے محتال لہ کا دین ہے لہٰذا محتال لہ اپنی بات میں سچا ہوگا؟ تو اسکا جواب دیا کہ حوالہ کرنا اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ محیل کے ذمے محتال لہ کا دین ہے اس لیے کہ حوالہ وکالت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے تو ہوسکتا ہے کہ یہاں محیل نے محتال لہ کو اس بات کا وکیل بنایا ہو کہ وہ محتال علیہ سے وہ دین وصول کرے جو محیل کے لیے محتال علیہ پر واجب ہے لیکن محیل نے لفظ حوالہ استعمال نہ کیا ہو۔

وَيُكرَه السُّفتَجَةُ وهى اقراضُ سقوطِ خطرِ الطريقِ. فى المُغرِب: السُّفتَجَة، بضمّ السينِ وفتحِ التاءِ، ان يَدفَعَ الى تاجرٍ مالاً بطريقِ الافتراضِ ليَدفَعَه الى صديقِه فى بلدٍ آخَرَ وانما يُقرِضُه لسقوطِ خطرِ الطريقِ وهى تعريبُ سُفتَةٍ وانما سُمّىَ الاقراضُ المذكورُ بهذاالاسمِ تشبيهًا له بوضعِ الدراهمِ ....

والدنانیرِ فی السفاتجِ ای فی الاشیاءِ المُجوَّفةِ کما یُجعَلُ العَصا مُجوَّفًا ویُخبَأفیه المالُ وانما شُبّهَ به لانَّ کلاًمنهما احتیالٌ لسقوطِ خطرِ الطریقِ اولانَّ اصلَها اَنَّ الانسانَ اذا اَرادَ السفرَ وله نقدٌ اواراد رسالةً الی صدیقِه فوضَعَه فی سُفتَجٍ ثم معَ ذالکَ خافَ الطریقَ فاَقرَضَ مافی السُفتَجةِ انسانًا آخرَ فاَطلَقَ السفتجةَ علی اِقراضِ مافی السُفتَجةِ ثُمَّ شاعَ فی الِاقراضِ لسقوطِ خطرِ الطریقِ .

﴿ترجمه﴾

اور مکروہ ہے سفتجہ اور وہ قرض دینا ہے راستے کے خطرے کو ختم کرنے کے لیے، مغرب میں سفتجہ سین کے ضمہ کے ساتھ اور تاء کے فتح کے ساتھ، یہ ہے کہ تاجر کو مال دے دے قرض کے طور پر تا کہ وہ اس مال کو اس کے دوست تک پہنچا دے دوسرے شہر میں، اور جزیں نیست کہ وہ اس کو بطور قرض کے دیتا ہے رستے کے خطرے کو ختم کرنے کے لیے اور یہ معرب ہے سفته کا، اور جزیں نیست کہ اس اقراض مذکور کا نام اس اسم کے ساتھ رکھا گیا تشبیہ دیتے ہوئے اس کو دراہم اور دنانیر کے رکھنے کے ساتھ سفاتج میں، یعنی ایسی چیزوں میں جو کھوکھلی ہوں جیسے لاٹھی کو کھوکھلا کر دیا جائے اور اس میں مال چھپا دیا جائے اور جزیں نیست کہ اس کو اس کے ساتھ تشبیہ دی اس لیے کہ ان میں ہر ایک حیلہ ہے راستے کے خطرے کو ختم کرنے کا اور یا اسلئے کہ اسکی اصل یہ ہے کہ انسان جب ارادہ کرے سفر کا حالانکہ اس کے پاس نقدی ہو یا ارادہ کرے اس نقدی کو اپنے کسی دوست کے پاس بھیجنے کا پس وہ اس کو رکھے سفتج میں، پھر اس کے باوجود وہ ڈرے راستے سے پس قرض کے طور پر دے دے وہ چیز جو اس سفتج (کھوکھلی شے) میں ہے کسی دوسرے انسان کو پس سفتجه کا اطلاق کیا گیا اس چیز کو بطور قرض دینے پر جو سفتجه میں ہو پھر شائع ہوا قرض دینے میں جو راستے کے خطرے کو ختم کرنے کے لیے ہو۔

﴿توضیح﴾

(ویکره... الخ) سفتجه سفته کا معرب ہے جس کا معنی ہے شے محکم (مضبوط چیز) سفتجه کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی تاجر کو بطور قرض کے مال دے دے تا کہ وہ تاجر دوسرے شہر میں اس کے دوست تک یہ مال پہنچا دے۔

(وانما... الخ) یہاں سے اس اقراض (اس قسم کے قرض دینے کے) فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ وہ آدمی تاجر کو مال بطور قرض دیتا ہے، ایسا نہیں کرتا کہ اس کو وہ مال امانت کے طور پر دے دے تا کہ وہ اس کے دوست تک وہ مال پہنچا دے، ایسا وہ اس لیے کرتا ہے تا کہ راستے کے امن کو حاصل کرے اس لیے کہ بالفرض اگر اس تاجر کو لوٹ لیا جاتا ہے تو وہ ضامن ہوگا لیکن اگر اس کے پاس یہ مال امانت کے طور پر ہو اور وہ لوٹ لیا جائے یا مال ویسے ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، چونکہ اقراض میں اس تاجر کو فائدہ ہے اس لیے وہ یہ مال بطور قرض کے دیتا ہے بطور امانت کے نہیں دیتا۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ سفتجه (یہ اقراض) مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا قرض ہے جس سے نفع حاصل کرنا مقصود ہے اور اس قسم کے معاملے

سے حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

(وانما... الخ) یہاں سے اقراض مذکور کا نام سفتجہ رکھنے کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا نام سفتجہ اس لئے رکھا گیا کہ سفاتج کھوکھلی چیزوں کو کہتے ہیں جیسے لاٹھی کو اندر سے کھوکھلا کر دیا جائے اور اس میں مال چھپا دیا جائے، تو اقراض مذکور کو دراہم و دنانیر سفاتج میں رکھنے کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس لیے اس کا نام سفتجہ رکھا گیا۔

(وانما... الخ) یہاں سے اقراض مذکور کو اسکے ساتھ تشبیہ دینے کیوجہ کا بیان ہے کہ اس اقراض کو اسکے ساتھ تشبیہ دی گئی دو وجہوں سے: ایک وجہ یہ ہے کہ ان دونوں سے مقصود ایک ہے، دراہم و دنانیر کو سفاتج میں رکھنے سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ راستے کا امن حاصل کر لیا جائے اس قرض سے مقصود بھی یہی حیلہ ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سفتجہ یعنی اس قسم کے اقراض کی اصل یہ ہے کہ انسان جب سفر کا ارادہ کرے اور اسکے پاس نقدی ہو، یا کوئی آدمی نقدی دوسرے کے پاس بھیجنے کا ارادہ کرے، تو اس نقدی کو سفتج میں رکھتا ہے، پھر اس کے بعد بھی وہ ڈرتا ہے کہ کہیں راستے میں لوٹ نہ لیا جاؤں تو وہ نقدی جو سفتجہ میں ہوتی ہے وہ بطور قرض کے کسی اور انسان کو دے دیتا ہے تو اس طرح سفتجہ کا اطلاق اس چیز پر ہوا جو بطور قرض کے سفتجہ (کھوکھلی چیز) میں دی جائے، اسکے بعد اس کا اطلاق مطلقا ایسے اقراض پر ہونے لگا جو راستے کے خطرے کو ختم کرنے کیلئے دیا جائے، تو اولاً سفتجہ کا اطلاق کھوکھلی چیزوں پر ہوا پھر اس کا اطلاق اقراض مافی السفتجہ پر ہونے لگا اور پھر اس کا اطلاق مطلقاً اس اقراض پر ہونے لگا جو راستے کے خطرے کو ختم کرنے اور راستے کا امن حاصل کرنے کے لیے دیا جائے۔

﴿کتاب القضاء﴾

الاهلُ للشهادةِ اهلٌ للقضاءِ و شرطُ اهليتِهاشرطُ اهليتِه و الفاسقُ اهلٌ له فيصحُّ تقليدُه و لا يُقَلَّدُ اى يجبُ ان لا يُقَلَّدَ حتى لو قَلَّدَ يَاثِمُ كما صحَّ قبولُ شهادتِه و لاتُقبَلُ بالمعنى المذكُورِ ولوفَسَقَ العدلُ استَحَقَّ العزلَ فى ظاهرِ المذهبِ وعليه مشائخُنا وعندَ بعضِ المشائخِ يَنعزِلُ و الاجتهادُ شرطُ للاولويةِ فلو قُلِّدَ جاهلٌ صحَّ ويختارُ الاَقدَرَ والاولٰى وعندَ الشافعيؒ لا يصحُّ تقليدُ الفاسقِ و الجاهلِ واعلَم انَّه قد كانَ الاحتياطُ فيما قالَ الشافعيُّ لكن بحسبِ الزما نِ لو شُرِطَ العلمُ و العدالةُ لارتفعَ القضاءُ بالكليةِ ودفعُ الشرِّ و الفسا دِ اعظمُ ممَّا احترزَ عنه و لايَطلُبُ القضاءَ وصحَّ الدخولُ فيه لِمن يَثِقُ عدلَه و كُرِه لمن خافَ عجزَه و حِيفَه .

﴿ترجمہ﴾

شہادت کا اہل قضاء کا اہل ہے اور شہادت کی اہلیت کی شرط قضاء کی اہلیت کی شرط ہے اور فاسق اس قضاء کا اہل ہے پس صحیح ہے اس کو قاضی بنانا اور اس کو قاضی نہ بنایا جائے یعنی واجب ہے کہ اس کو قاضی نہ بنایا جائے حتی کہ اگر اس کو قاضی بنا لیا گیا

تو بنانے والا گنہ گار ہوگا جیسا کہ صحیح ہے اس کی گواہی کو قبول کرنا اور اس کو قبول نہ کیا جائے معنی مذکور کے ساتھ اور اگر عادل فاسق ہو گیا تو مستحق ہوگا معزول ہونے کا ظاہر مذہب میں اور اسی پر ہمارے مشائخ ہیں اور بعض کے نزدیک معزول ہو جائیگا اور اجتہاد شرط ہے اولویت کی پس اگر قاضی بنایا گیا جاہل کو تو صحیح ہے اور اختیار کرے زیادہ معزز اور زیادہ بہتر کو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے فاسق اور جاہل کو قاضی بنانا اور جان تو کہ تحقیق احتیاط اسی میں ہے جو امام شافعی نے فرمایا ہے لیکن زمانے کے مطابق اگر علم اور عدالت کی شرط لگادی جائے تو قضاء کا معاملہ بالکلیہ ختم ہو جائیگا اور شر وفساد کا دفعیہ زیادہ اہم ہے اس چیز سے جس سے امام شافعیؒ نے احتراز کیا ہے اور قضاء کو طلب نہ کرے اور صحیح داخل ہونا اس میں اس شخص کے لیے جسے اپنے عدل پر بھروسہ ہو اور مکروہ ہے اس کے لیے جو ڈرے اپنے عاجز ہونے اور اپنے ظلم سے۔

﴿توضیح﴾

(الاھل... الخ) جس میں گواہ بننے کی اہلیت موجود ہو وہ قاضی بھی بن سکتا ہے اور جو شہادت کے اہل ہونے کی شرط ہے وہ قضاء کے اہل ہونے کی شرط ہے۔ سوال ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں تکرار ہے اس لیے کہ الاھل للشھادة اھل للقضاء اور شرط اھلیتھا شرط اھلیته کا مطلب ایک ہی ہے؟ جواب یہ ہے کہ الاھل للشھادة یہ مشروط کا بیان ہے یعنی قاضی کا، اور شرط ... الخ یہ شرط کا بیان ہے لہٰذا کوئی تکرار نہیں ہے۔

(والفاسق... الخ) فاسق قضاء کا اہل ہے لہٰذا اس کا قاضی بننا درست ہے لیکن سلطان پر واجب ہے کہ اس کو قاضی نہ بنائے ، لہٰذا اگر سلطان نے اس کو قاضی بنالیا تو وہ سلطان گنہ گار ہوگا ، جیسے فاسق کی گواہی قبول کرنا صحیح تو ہے لیکن اس کی گواہی قبول نہیں کرنی چاہیے معنی مذکور یعنی فسق کی وجہ سے۔

(ولو فسق... الخ) اگر قاضی پہلے عادل تھا پھر فاسق ہوا تو بعض کہتے ہیں کہ وہ خود بخود معزول ہو جائیگا لیکن اکثر مشائخ کہتے ہیں کہ وہ مستحق عزل ہوگا (یعنی واجب ہے کہ اس کو معزول کردیا جائے۔)

(والاجتھاد... الخ) اجتہاد قضاء کی اولویت کی شرط ہے نفس قضاء کی شرط نہیں ہے، یعنی اولی یہ ہے کہ قاضی مجتہد ہو لہٰذا جاہل یعنی غیر مجتہد کو اگر قاضی بنالیا گیا تو صحیح ہے، لیکن سلطان پر واجب ہے کہ اس شخص کو قاضی بنائے جو زیادہ معزز اور زیادہ بہتر ہو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فاسق اور جاہل کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے، شارح کہتے ہیں کہ احتیاط تو اسی میں ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں لیکن آجکل کے زمانے میں اگر قضاء کے لیے علم وعدالت کی شرط لگادی جائے تو قضاء کا معاملہ بالکلیہ ختم ہو جائیگا (کیونکہ اجتہاد وعدالت تو آجکل ناپید ہیں) حالانکہ شر وفساد کو ختم کرنا بھی ضروری ہے جو کسی کے قاضی بننے سے ختم ہو سکتے ہیں لہٰذا شر وفساد کو ختم کرنا بہتر ہے اس بات سے کہ کسی کو قاضی ہی نہ بنایا جائے۔

(ولا یطلب... الخ) انسان خود عہدہ قضاء کو طلب نہ کرے حدیث میں آتا ہے کہ جو عہدہ قضاء کو طلب

کرے تو اس کا معاملہ خود اسی کی طرف سپرد کر دیا جاتا ہے (یعنی قضاء کے معاملات میں وہ خود ہی ذمہ دار ہوتا ہے من جانب اللہ اسی کی اعانت نہیں کی جاتی۔)

(وصح... الخ) جس آدمی کو اپنی عدالت پر بھروسہ ہو اس کے لیے قاضی بننا صحیح ہے اور جسے اس بات کا خوف ہو کہ وہ قضاء کے معاملات کو بخوبی نبھانے سے عاجز ہوگا یا اسے خوف ہو کہ قاضی بننے کے بعد وہ لوگوں پر ظلم کریگا تو ایسے شخص کے لیے عہدۂ قضاء میں داخل ہونا مکروہ ہے۔

ومَن قُلّدَ سَالَ ديوانَ قاضٍ قبلَه وهي الخرائطُ التي فيها الصُّكوكُ والسّجِلّاتُ والزَمَ محبوسًا اَقَرَّ بحقٍّ لا من انكرَ الاببينةٍ وان اَخبرَ به المعزولُ لانه بالعزلِ التَحق بواحدٍ من الرعايا وشهادةُ الواحدِ لا تُقبلُ والا يُنادىٰ عليه ثم يُخلّيهِ اى اِن لم تُقِم البينةُ على المحبوسِ المُنكِرِ يُنادىٰ اَنَّ كلَّ من له حقٌّ على فلانِ بن فلانٍ المحبوسِ فَليَحضُر مجلسَ القاضى فان لم يحضُر احدٌ يُخلّيه وعَمِلَ فى الودائعِ وغلةِ الوقفِ بالبينةِ اوباقرارِ ذى اليدِ لا بقولِ المعزولِ اى لا يُقبَلُ قولُ المعزولِ ان قال هذا وديعةُ فلانٍ دفعتُها الى هذالرجلِ وهومنكِرٌ الا اذا اَقرَّ ذواليدُ بالتسليمِ منه اى مِنَ القاضى المعزولِ ويَجلِسُ للحكمِ ظاهر اًفى ا لمسجدِ والجامعُ اولى اى جلوساً ظاهراً وهو الجلوسُ المشهور الذى ياتى الناسُ لقطعِ الخصوماتِ من غيرِ اختصاصِ بعضِ الناسِ بذالكَ المجلسِ وعندَ الشافعىؒ يُكرَهُ الجلوسُ فى المسجدِ لانه قد يَحضُرُ المشركُ والحائضُ ولنا جلوسُ النبىِّ عليه السلام وايضًا القضاءُ عبادةٌ ونجاسةُ المشركِ من حيثُ الاعتقادِ والحائضُ لا تدخلُ بل تُفصَلُ خصومتُها على بابِ المسجدِ وجلَسَ فى دارِه واَذِنَ بالدخولِ جازَ ولايَقبلُ هديةً الا مِن ذى رحمٍ محرمٍ اومِمَّن اعتَادَ مُهَاداتُه قدرَعهدٍ اذا لم يكُن بينهما خصومةٌ ولا يحضُر دعوةً الا عامةً العامةُ هى التى يَتخِذُ ها وان لم يحضُرِ القاضى وعند محمدٍؒ الخاصةُ ان كانت من قريبِه يُجيبُه كالهديةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس کو قاضی بنایا جائے وہ طلب کرے اس قاضی کا دیوان جو اس سے پہلے تھا اور دیوان وہ تھیلے ہیں جن میں چیک اور فائلیں ہیں اور لازم کردے اس قیدی پر جو حق کا اقرار کرے نہ کہ اس پر جو انکار کرے مگر بینہ کے ساتھ اگر چہ اس کے متعلق معزول قاضی خبر دے دے اس لیے کہ عزل کی وجہ سے وہ لاحق ہوگیا رعایا میں سے کسی ایک کے ساتھ اور ایک کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ورنہ اس کے متعلق ندا کی جائے پھر اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے یعنی اگر بینہ قائم نہ ہو اس قیدی پر جو منکر ہو تو ندا کی جائے کہ ہر وہ شخص جس کا فلاں بن فلاں قیدی پر حق ہے پس چاہیے کہ وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو جائے پس اگر کوئی ایک حاضر نہ ہو

تواس کا راستہ چھوڑ دیا جائے اور عمل کرے ودائع اور وقوف کے منافع میں بینہ کے ساتھ یا قابض کے اقرار کے ساتھ نہ کہ معزول کے قول کے ساتھ یعنی قبول نہیں کیا جائیگا معزول کا قول اگر کہے یہ فلان کی ودیعت ہے جو میں نے دی تھی اس آدمی کو حالانکہ وہ منکر ہے مگر جب اقرار کرلے قابض تسلیم کا اس کی طرف سے یعنی معزول قاضی کی طرف سے اور قاضی بیٹھے فیصلے کے لیے ظاہری طور پر مسجد میں اور جامع مسجد اولی ہے یعنی ایسا بیٹھنا جو ظاہر ہو اور وہ ایسا بیٹھنا ہے جو مشہور ہو جہاں لوگ آتے ہوں اپنے تنازعات ختم کرنے کے لیے بغیر بعض لوگوں کے اس مجلس کے ساتھ مختص ہونے کے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکروہ ہے مسجد میں بیٹھنا اس لیے کہ کبھی آجاتا ہے مشرک اور حائضہ عورت، اور ہماری دلیل حضورﷺ کا بیٹھنا ہے اور نیز قضاء عبادت ہے اور مشرک کی نجاست اعتقاد کی حیثیت سے ہوتی ہے اور حائضہ عورت داخل نہیں ہوگی بلکہ اس کی خصومت کا فیصلہ کردیا جائیگا مسجد کے دروازے پر، اور اگر وہ اپنے گھر میں بیٹھ گیا اور اجازت دے دی داخل ہونے کی تو جائز ہے اور قبول نہ کرے ہدیہ مگر ذی رحم محرم سے یا اس شخص سے جس کی عادت ہو ہدیہ دینے کی معہود مقدار کے برابر جبکہ ان دونوں کے درمیان خصومت نہ ہو اور حاضر نہ ہو کسی دعوت میں مگر عام دعوت، عام دعوت وہ ہوتی ہے جو تیار کی جائے اگرچہ اس میں قاضی حاضر نہ ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک دعوت خاص اگر اپنے قریبی کی جانب سے ہو تو قبول کرسکتا ہے جیسے ہدیہ۔

﴿توضیح﴾

(ومن قلد... الخ) دیوان ان تھیلوں کو کہتے ہیں جن میں چیک اور فائلیں وغیرہ رکھی ہوئی ہوتی ہیں، جس کو قاضی بنایا جائے اسے چاہیے کہ سابقہ قاضی کے دیوان کو طلب کرے اور جو قیدی ہیں ان میں جو قیدی حق کا اقرار کرے اس پر حق لازم کردے اور جو انکار کرے تو دیکھیں گے اگر اس کے خلاف بینہ ثابت ہوجاتی ہے تو اس پر وہ حق لازم کردیا جائے، اور اگر معزول قاضی نے اس قیدی کے بارے میں خبر دی کہ اس قیدی نے فلاں کا حق دینا ہے حالانکہ اس قیدی کے خلاف کوئی بینہ نہیں ہے تو اس معزول قاضی کی بات نہیں مانی جائیگی اور اس قیدی پر اس معزول کی بات کی وجہ سے حق لازم نہ کیا جائیگا اس لیے کہ سابقہ قاضی معزول ہونے کی وجہ سے ایک فرد بن گیا اور فرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔

(والا... الخ) اگر قیدی جو اپنے اوپر کسی کے حق کے لازم ہونے کا منکر ہے اور اس کے خلاف بینہ بھی قائم نہ ہوسکے تو قاضی پھر منادی کرائے کہ فلاں بن فلاں قیدی سے جس نے اپنا حق لینا ہو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہوجائے پس اگر کوئی بھی حاضر نہ ہو تو اس قیدی کو رہا کردے۔

(وعمل... الخ) ودائع (امانتوں کے مال) اور وقف سے حاصل شدہ آمدنی میں قاضی کو چاہیے کہ بینہ کے مطابق عمل کرے، اور ذوالید (قابض) کے اقرار کے مطابق عمل کرے اور اگر معزول قاضی نے یہ کہا کہ یہ فلاں کی امانت ہے جو میں نے اس آدمی کے پاس رکھوائی تھی حالانکہ وہ آدمی منکر ہے (وہ کہتا ہے کہ میرے پاس کسی کی امانت نہیں ہے) تو معزول

قاضی کے فیصلہ کے مطابق عمل نہ کرے، ہاں اگر قابض خود اقرار کرتا ہے کہ معزول قاضی نے یہ امانت میرے پاس رکھوائی تھی جب اس کی بات پر عمل کرے۔

(ویجلس... الخ) قاضی کو چاہیے کہ فیصلوں کے لیے مسجد میں ظاہراً بیٹھے، اور جامع مسجد قاضی کے بیٹھنے کے لیے زیادہ بہتر ہے۔

(ای جلوسا... الخ) اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ظاھراً یجلس محذوف کا مفعول مطلق ہے اور اس کا موصوف محذوف ہے جو کہ جلوساً ہے، اصل میں عبارت یہ ہے، ویجلس جلوساً ظاھراً۔

(وھو... الخ) یہاں سے جلوس ظاھر کی تفسیر کرتے ہیں کہ جلوس ظاھر یہ ہے کہ ایسے مکان میں جلوس ہو جو مشہور ہو اور لوگ وہاں فیصلوں کے لیے بغیر اختصاص کے آسکتے ہوں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قضاء کے لیے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ فیصلہ کے لیے کبھی مشرک اور حائضہ عورت بھی آجاتی ہے اور ان کے لیے مسجد میں داخلہ ممنوع ہے تو اب اگر قاضی مسجد میں ہو تو حرج ہوگا اور ہماری دو دلیلیں ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ قضاء کے لیے مسجد میں بیٹھتے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قضاء عبادت ہے لہٰذا اس کے لیے مسجد بہتر ہے۔

(ونجاسة... الخ) یہاں سے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ مشرک کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع نہیں ہے اس لیے کہ "انما المشرکون نجس" سے جو مشرک کی نجاست مستفاد ہے وہ نجاست اعتقادیہ ہے معنی یہ کہ مشرکین اعتقاد کے لحاظ سے نجس ہیں، اور نجاست اعتقادیہ دخول فی المسجد سے مانع نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ آیت میں نجاست سے مراد نجاست اعتقادیہ ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ اگر نجاست اعتقادیہ مراد نہ ہو تو یا تو نجاست حقیقیہ مراد ہوگی یا نجاست حکمیہ، (نجاست حقیقیہ ظاہری نجاست کو کہتے ہیں جیسے کپڑوں پر گندگی کا لگ جانا وغیرہ اور نجاست حکمیہ اس نجاست کو کہتے ہیں جو ظاہراً نظر نہ آتی ہو مثلاً بے وضو ہونا جنبی ہونا) اور یہ دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں، نجاست حقیقہ تو اس لیے مراد نہیں ہو سکتی کہ اگر مراد نجاست حقیقہ ہوتی تو یہ کلمہ لا الہ الا اللّٰہ کہنے سے زائل نہ ہوتی، اس لیے کہ یہ کلمہ نجاست حقیقہ کو زائل کرنے کے لیے موضوع نہیں ہے حالانکہ مشرک کی نجاست اس کلمہ سے زائل ہو جاتی ہے اور نجاست حکمیہ اس لیے مراد نہیں ہے کہ اس آیت کی رو سے تمام مشرکین میں نجاست پائی جاتی ہے اور اگر مراد نجاست حکمیہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام مشرکین میں نجاست حکمیہ پائی جاتی ہے حالانکہ تمام مشرکین میں نجاست حکمیہ نہیں پائی جاتی اس لیے کہ مشرکین غسل بھی کرتے ہیں، جب اس آیت میں نجاست حقیقہ مراد لینا بھی ٹھیک نہیں اور نجاست حکمیہ بھی مراد نہیں لی جا سکتی تو ثابت ہوا کہ یہاں مراد نجاست اعتقادیہ ہے۔

(والحائض... الخ) امام شافعیؒ نے فرمایا تھا کہ قاضی کے پاس فیصلہ کرانے کے لیے کبھی حائضہ عورت بھی آجاتی ہے لہٰذا قاضی کا مسجد میں بیٹھنا ٹھیک نہیں، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ حائضہ عورت مسجد میں داخل نہ ہوگی اس

لیے کہ اس کا فیصلہ مسجد کے دروازے پر بھی کیا جا سکتا ہے لہذا حائضہ عورت بھی قاضی کے مسجد میں بیٹھنے سے مانع نہ ہوگی۔

(ولوجلس... الخ) اگر قاضی فیصلوں کے لیے اپنے گھر بیٹھ جائے اور لوگوں کو اپنے گھر میں داخل ہونے کی عام اجازت دے تو یہ جائز ہے۔

(ولا یقبل... الخ) قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے ہاں ذی رحم محرم اور اس شخص کا ہدیہ قبول کر سکتا ہے جو پہلے بھی قاضی کو ہدایا بھیجتا رہتا ہے بشرطیکہ دو باتیں پائی جائیں، ایک یہ کہ وہ ہدیہ اس مقدار سے زائد نہ ہو جو پہلے دیا کرتا تھا اور دوسری یہ کہ ان دونوں کا مقدمہ قاضی کے پاس دائر نہ ہو۔

قاضی کسی کی دعوت میں نہ جائے، ہاں دعوت عامہ میں جا سکتا ہے، دعوت عامہ وہ ہے جو قاضی کے آنے پر موقوف نہ ہو یعنی قاضی اگر اس دعوت میں نہ بھی جائے تو اس کی وجہ سے وہ دعوت منسوخ نہ ہو۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر دعوت قریبی محرم کی طرف سے ہو تو قاضی اس دعوت خاصہ میں بھی جا سکتا ہے۔

ویشهَدُ الجنازةَ ویعودُ المریضَ ویُسَوّی بینَ الخصمینِ جلوسًا واقبالًا ولا یُسارُّ احدَهما ولا یُضیفُه ولا یَضحَکُ ولا یَمزَحُ معَه ولا یُشیرُ الیه ولا یُلَقِّنُه حجةً وکُرِهَ تلقینُ الشاهدِ بقوله اتشهَدُ بکذا وکذا واستَحسَنَه ابویوسفؒ فیما لا تهمةَ فیه وذالکَ فیما لایَستَفِیدُ بتلقینِه زیادةَ علمٍ ویَحبِسُ الخصمَ مدةً راها مصلحةً فی الصحیحِ وانما قال هذه لاختلافِ الروایاتِ فی تعیینِ مدّةِ الحبسِ والاصحُّ ان التقدیرَ مُفَوَّضٌ الی رایِ القاضی لتفاوتِ احوالِ الاشخاصِ فی ذالکَ بطلبِ ولیِّ الحقِّ ذالکَ اِن اَمَرَ القاضی المُقِرُّ بالایفاءِ فامتنعَ اواَثبَتَ الحقَّ بالبینةِ ای اِن ثَبَتَ الحقُّ بالبینةِ فطَلَب ولیُّ الحقِّ الحبسَ یحبسُه القاضی من غیرِ احتیاجٍ الی ان یَامُرَ القاضی بایفاءِ الحقّ فیَمتَنِعُ وان ثبَتَ بالاقرارِ لا بُد ان یامُرَه فیمتنعُ اذفی صورةِ البینةِ ظَهَرَ مطلُه بانکارِه وفی الاقرارِ انما یظهَرُ المطلُ بانَ یَمتَنِعَ من الایفاءِ بعدَ الامرِ فان الحبسَ جزاءُ المماطلةِ فیمالَزِمَه بعقدٍ کمهرٍ وکفالةٍ المرادُ المُعجَّلُ وبدلًا عن مالٍ حصَلَ له کثمنِ مبیعٍ وفی نفقةِ عِرسه وولدِه لافی دینِه ای لا یَحبُسُ فی دینِ الولدِ وفی غیرِها لا نحوُ الدیاتِ واَرشِ الجنایاتِ ادَّعی فَقرَه الا اذا قامت بینتُه بضدّهِ ثم شرَعَ بعد ذالک فیما فَعَلَه القاضی اذا کان الخصمُ حاضراً اولم یکُن فقال فان شَهِدوا علی خصمٍ حاضرٍ حکَمَ بها وکَتَب به هو السّجِلُّ ای حکَمَ بالشهادةِ وکَتَبَ بالحکمِ وهذا المکتوبُ هو السّجِلُّ فیَکتُبُ حکمتُ بذالکَ اوثبَتَ عندی فانَّ هذا حکمٌ وان شَهِدوا علی غائبٍ لم یَحکُم وکَتَب بالشهادةِ لِیَحکُمَ المکتوبُ الیه بها وهو الکتابُ الحکمیُّ وکتابُ القاضی الی القاضی وهو نقلُ الشهادةِ حقیقةً.

﴿ترجمہ﴾

اور جنازہ میں حاضر ہو اور مریض کے عیادت کرے اور برابری کرے خصمین کے درمیان بیٹھنے اور متوجہ ہونے کے لحاظ سے اور سرگوشی نہ کرے کسی ایک کے ساتھ اور نہ ہی اس کی مہمان نوازی کرے اور نہ ہنسی مذاق کرے اس کے ساتھ اور نہ اس کی طرف اشارہ کرے اور نہ ہی اسے تلقین کرے دلیل کی۔ اور مکروہ ہے تلقین کرنا گواہ کو اپنے اس قول کے ساتھ کہ کیا تو اس طرح اور اس طرح کی گواہی دیتا ہے اور اس کو مستحسن قرار دیا امام ابو یوسفؒ نے اس معاملہ میں جس میں تہمت نہ ہو اور یہ اس معاملے میں ہوگا جس میں گواہ حاصل نہ کرے اس کی تلقین کی وجہ سے مزید علم، اور قید کرے خصم کو اتنی مدت جتنی کہ مصلحت سمجھتا ہو صحیح قول کے مطابق اور جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا روایات کے مختلف ہونے کی وجہ سے قید کی مدت میں تعیین میں اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ مدت جس کو مقرر کرنا قاضی کی رائے کے سپرد ہے اس سلسلے میں اشخاص کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے (قید کریگا) ولی حق کے قید کو طلب کرنے کے ساتھ۔ اگر قاضی نے اس شخص کو امر کیا ادائیگی کا جس نے اقرار کیا پس اس نے ادائیگی نہ کی یا حق ثابت ہو گیا بینہ کی وجہ سے یعنی اگر حق ثابت ہو گیا بینہ کی وجہ سے پس مطالبہ کیا ولی حق نے قید کرنے کا تو قاضی اس کو محبوس کریگا بغیر اس بات کی طرف احتیاج کے کہ قاضی امر کرے حق کی ادائیگی کا پس وہ ادا نہ کرے اور اگر ثابت ہو اقرار کے ساتھ تو ضروری ہے کہ اس کو امر کرے پس وہ ادا نہ کرے اس لیے کہ بینہ کی صورت میں ظاہر ہو جائیگا اس کا ٹال مٹول کرنا اپنے انکار کی وجہ سے اور اقرار میں جزیں نیست کہ ظاہر ہوگا ٹال مٹول کرنا بایں طور کہ ادائیگی نہ کرے امر کے بعد، اس لیے کہ قید کرنا بدلہ ہے ٹال مٹول کرنے کا۔ (قید کریگا) اس حق میں جو اس کو لازم ہو عقد کی وجہ سے جیسے مہر اور کفالہ، مراد معجّل ہے اور (لازم ہو اس کو) ایسے مال کا بدل بنکر جو اس کو حاصل ہو چکا ہو جیسے مبیع کا ثمن اور اپنی بیوی اور اپنے بچے کا نفقہ نہ کہ اس کے دین میں یعنی اس کو قید نہیں کیا جائیگا ولد کے دین میں، اور ان کے علاوہ میں نہیں (قید کیا جائیگا) جیسے دیات اور جنایات کا تاوان اگر دعوی کرے اپنے فقیر ہونے کا مگر جب کہ بینہ قائم ہو جائے اس کی ضد کے ساتھ پھر شروع ہوئے اس کے بعد ان کاموں میں جو قاضی کریگا جبکہ خصم حاضر ہو یا نہ ہو پس کہا، پس اگر انہوں نے گواہی دی حاضر خصم پر تو اس کے مطابق فیصلہ کر دے اور اس کو لکھ لے اور یہ سجل ہے یعنی فیصلہ کر دے گواہی کے مطابق اور فیصلہ لکھ لے اور یہ مکتوب سجل ہے پس اس میں لکھے میں نے اس کا فیصلہ کیا یا میرے نزدیک یہ ثابت ہے پس یہ تحقیق فیصلہ ہے۔ اور اگر گواہوں نے گواہی دی غائب پر تو فیصلہ نہ کرے اور گواہی کو لکھ لے تا کہ وہ قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے جس کو خط لکھا جائیگا اور یہ کتاب حکمی ہے اور کتاب القاضی الی القاضی ہے، اور وہ گواہی کو نقل کرنا ہے حقیقت میں۔

﴿توضیح﴾

(ویشھد... الخ) قاضی جنازہ میں شریک ہوسکتا ہے، بیمار کی بیمار پرسی کرسکتا ہے، قاضی کو چاہیے کہ

خصمین کے درمیان بیٹھنے میں اور متوجہ ہونے میں برابری کا معاملہ کرے، قاضی خصمین میں سے کسی کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اس کی طرف اشارہ نہ کرے اور اس کو حجت کی تلقین نہ کرے، مثلاً ایک نے دعوی کیا کہ اس نے میری امانت ہلاک کر دی ہے تو قاضی مدعی علیہ کو یہ نہ کہے کہ شاید یہ امانت تم سے خود بخود ہلاک ہوگئی ہوگی، قاضی کے لیے یہ مکروہ ہے کہ گواہ کو یوں تلقین کرے کہ کیا تم اس چیز کی گواہی دیتے ہو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ محل تہمت کے ماسوا میں گواہ کو ایسی تلقین مستحسن ہے، محل تہمت یہ ہے کہ قاضی کی تلقین کی وجہ سے گواہ کو زیادتی علم حاصل ہو جائے مثلاً مدعی نے پندرہ سو کا دعوی کیا جبکہ مدعی علیہ کہتا ہے کہ میں نے اس کا ہزار دینا ہے اور گواہ نے بھی ہزار کی گواہی دے دی تو قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو معاف کر دیے ہوں اور گواہ کو اس سے علم حاصل ہو جائے تو یہ ٹھیک نہیں ہے۔

(ویحبس... الخ) ولی حق (مدعی) کے مطالبے کی وجہ سے مدعی علیہ کو محبوس کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ مدعی کا حق ثابت ہو جائے باقی مدعی علیہ کو کتنی مدت تک قید کیا جائیگا کہ تو اس میں قاضی اپنی صوابدید پر عمل کرے۔

(وانما... الخ) یہ **مدة راها مصلحة** کے فائدے کا بیان ہے کہ یہ اس لیے کہا کہ مدت حبس کی تعیین میں روایات مختلف ہیں بعض کہتے ہیں چھ ماہ، اور بعض کے ہاں دو ماہ اور بعض تین ماہ کے قائل ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ مدت حبس میں قاضی اپنی رائے پر عمل کرے اس لیے کہ گواہوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں بعض لوگ شریر ہوتے ہیں ان کے لیے زجر اس وقت ہوتا ہے جبکہ ان کی مدت حبس لمبی ہو اور بعض لوگوں کے لیے تھوڑی سی حبس بھی کافی ہو جاتی ہے۔

(بطلب... الخ) ولی حق کے مطالبہ کی وجہ سے قاضی مدعی علیہ کو قید تو کریگا لیکن دیکھیں گے کہ مدعی کا حق مدعی علیہ کے اقرار کے ساتھ ثابت ہے یا مدعی کی بینہ کی وجہ سے ثابت ہے اگر مدعی کا حق مدعی علیہ کے اقرار کے ساتھ ثابت ہو تو پھر مدعی کو اس وقت محبوس کیا جائیگا جب کہ قاضی اس کو امر کرے کہ تم اس مدعی کا حق ادا کر دو اور مدعی علیہ اس کا حق ادا نہ کرے۔ اس سے پہلے اس کو قید نہ کیا جائیگا اور اگر مدعی کا حق بینہ کے ساتھ ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ کو فوراً محبوس کیا جا سکتا ہے، اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ پہلے قاضی اس کو امر کرے کہ وہ مدعی کا حق ادا کرے اور وہ ادائیگی نہ کرے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ کو اس وقت قید کیا جاتا ہے جب وہ حق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے اور یہ ٹال مٹول اقرار کی صورت میں اس وقت متحقق ہوگا جب کہ مدعی علیہ کو ادائیگی حق کا امر کیا جائے اور وہ ادائیگی نہ کرے لہٰذا اقرار کی صورت میں اس وقت اس کو قید کریں گے جب کہ قاضی اس کو ادائیگی کا امر کرے اور وہ ادا نہ کرے اور بینہ والی صورت میں اس کا ٹال مٹول پہلے سے متحقق ہے اس لیے کہ جب اس مدعی علیہ نے حق کا انکار کیا اور مدعی نے بینہ قائم کر دی تو اس کا **مماطله** (ٹال مٹول) تو انکار سے ہی ظاہر ہو گیا تھا لہٰذا بینہ کے قائم ہونے کے فوراً بعد اس کو قید کیا جا سکتا ہے۔

(فیما لزمه... الخ) یہاں سے ان چیزوں کا بیان ہے جن کی وجہ سے مدعی علیہ کو محبوس کیا جا سکتا ہے کہ مدعی علیہ کو اس مال کی وجہ سے محبوس کیا جا سکتا ہے جو اس پر عقد کی وجہ سے لازم ہو جیسے مہر معجّل اور کفالہ، یا اس مدعی علیہ نے کوئی

مال حاصل کیا تو اس حاصل شدہ مال کے بدل کی وجہ بھی اس کو قید کیا جاسکتا ہے مثلا اس نے مبیع حاصل کی تو اس کے ثمن کی وجہ سے اس کو قید کیا جاسکتا ہے، اوراسی طرح آدمی کو اس کی بیوی اوراس کے بچے کے نان نفقہ میں بھی قید کیا جاسکتا ہے، ان چیزوں میں مدعی علیہ کو محبوس کیا جائیگا اگر چہ وہ مدعی علیہ اپنے مفلس ہونے کا دعوی کرے اوران چیزوں کے ماسوا باقی معاملات میں (مثلا دیات اور جنایات کا تاوان) اگر مدعی علیہ اپنی مفلسی کا دعوی کرتا ہے تو اس کو قید نہیں کیا جائیگا ہاں اگر بینہ سے اس کا مالدار ہونا ثابت ہوجائے تو اس کو محبوس کریں گے۔

(ثم شرع... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ مصنفؒ اب یہ بیان کرتے ہیں کہ خصم کے غائب ہونے اور حاضر ہونے کی صورت میں قاضی کیا کام سرانجام دے گا تو کہتے ہیں کہ اگر خصم حاضر ہو تو اب گواہی کے مطابق فیصلہ کردے اوراس کو لکھ لے، وہ کتاب جس میں یہ فیصلہ لکھا ہوا ہوگا اس کو سجل کہتے ہیں اس کتاب میں یوں لکھے گا **حکمت بذلک یا ثبت عندی فان هذا حکم** (میں نے اس کا فیصلہ کیا یا یہ میرے نزدیک ثابت ہے پس بے شک یہ فیصلہ ہے) اوراگر خصم غائب ہو تو اب قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے اس لیے کہ غائب کے خلاف فیصلہ درست نہیں ہوتا بلکہ اب گواہوں کی گواہی لکھ لے اوراس کو اس قاضی کے پاس بھیج دے جس کی ولایت میں وہ خصم موجود ہے تا کہ **مکتوب الیہ** قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے، وہ کتاب جس میں اس قسم کی گواہی لکھ کر دوسرے قاضی کو بھیجی جاتی ہے اس کا نام کتاب حکمی رکھتے ہیں اسی طرح اس کو **کتاب القاضی الی القاضی** بھی کہا جاتا ہے اور یہ درحقیقت گواہی کو نقل کرنا ہے۔

ویَقبَلُ فیما لا یَسقُطُ بشبهةٍ ای ماسِوی الحدو دِ والقصاصِ اذا شهِدَ به عنده کالدینِ والعقارِ والنکاح والنسبِ والمغصوبِ والامانةِ والمضاربةِ المَجحُودتَینِ فانَّ الامانةَ ومالَ المضاربةِ اذا لم یُجحَد الا یحتاجُ الی کتابِ القاضی الی القاضی واذا جُحِد اصارا مغصوبینِ وفی المغصوبِ تجبُ القیمةُ وهی دینٌ فیَجرِی فیه الکتابُ الحکمیُّ اذلا احتیاجَ الی الاشارةِ بل یُعرَفُ بالصفةِ بخلافِ العینِ المنقولةِ فانَّه یحتاجُ فیها الی الاشارةِ هذا عند ابی حنیفةؒ وکذاعند ابی یوسفؒ الا فی العبدِ الآبقِ فیُقبَلُ فیه وقد ذُکِرَ فی کیفیتِه هکذا یکتُبُ قاضی بخارا الی قاضی سمرقندَ انَّ فلانًا وفلانًا شهِدا عندی اَنَّ عبدَ فلانٍ المُسمّٰی بالمبارَکِ الذی حلیتُه کذا وکذا اَبِقَ من مالکِه ووقَع بسمرقندَ فی ید فلانٍ الی آخر الکتاب وبختمه فاذا وصَلَ الی قاضی سمرقندَ یحضُرَ الخصمُ مع العبدِ ویَفتَحُه بشرائطِه فان لم یکن حلیتُه کما کتَبَ یَترُکُه وان کان فالخصمُ ان ذهبَ الی بخارا فبها والا یُسَلّم العبدَ ویَجعل فی عنقِه شیئًا ویختِمُه صیانةً عن التبدیلِ عند شهادةِ الشهودِ ویکتُبُ الی قاضی بخارا جوابَ کتابِه وانه اَرسَل الیه العبدَ فاذا وصَلَ الیه الکتابُ یحضُرُ الشهودُ الذین شهِدوا فی غیبةِ العبدِ لِیَشهَدُوا فی حضورِه ویُشیرُوا الیه انه مِلکُ المدعِی لکن لا یَحکُمُ لان الخصمَ غائبٌ ثم یَکتُبُ الی قاضی سمرقندَ انَّ الشهودَ شهِدُوا...

بحضورِہ لِیحکُمَ قاضی سمرقندَ علی الخصمِ ویبرءُ الکفیلُ عن کفالتِہ .

﴿ترجمہ﴾

اور یہ قبول کی جاتی ہے ان معاملات میں جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود وقصاص کے ماسوا میں جبکہ گواہی دی گئی ہواس کی قاضی کے پاس جیسے دین، زمین، نکاح، نسب، مغصوب، اور وہ امانت اور مضاربت جس کا انکار کیا گیا ہواس لیے کہ امانت اور مال مضاربت اگران کا انکار نہ کیا جائے تو ضرورت نہیں ہے کتاب القاضی الی القاضی کی طرف اور جب ان کا انکار کردیا جائے تو یہ دونوں مغصوب بن جاتے ہیں اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور قیمت وہ دین ہوتا ہے پس جاری ہوگی اس میں کتاب حکمی اس لیے کہ کوئی احتیاج نہیں ہے اس میں اشارے کی طرف بلکہ وہ معلوم ہوجاتی ہے صفت کے ساتھ بخلاف اس عین کے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جاسکتا ہواس لیے کہ اس میں احتیاج ہوتی ہے اشارے کی طرف، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، مگر بھگوڑے غلام میں پس اس میں قبول کی جائیگی۔ اور تحقیق ذکر کیا گیا اس کی کیفیت کے متعلق اس طرح، کہ قاضی بخارا لکھے قاضی سمرقند کی طرف کہ فلاں اور فلاں نے میرے پاس گواہی دی کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے جس کا حلیہ ایسا اور ایسا ہے، اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور واقع ہے سمرقند میں فلاں کے قبضہ میں، اسی طرح خط کے آخر تک، اور اس پر مہر لگادے پس جب وہ قاضی سمرقند تک پہنچ جائے تو خصم حاضر ہوگا غلام کے ساتھ اور قاضی اس کو کھولے گا اس کی شرائط کے مطابق پس اگر اس کا حلیہ ایسا نہ ہو جیسا کہ اس نے لکھا تھا تو اس کو چھوڑ دے اور اگر اس کا حلیہ ایسا ہو تو خصم اگر بخارا تک جائے تو ٹھیک ورنہ غلام مدعی کے حوالے کردے قضاء کے طور پر نہیں، اور اس سے کفیل لے لے نفس عبد کا اور اس کی گردن میں کوئی چیز ڈال دے اور اس پر مہر لگادے تبدیلی سے حفاظت کی غرض سے گواہوں کی گواہی کے وقت اور لکھے قاضی بخارا کی طرف اس کے خط کا جواب اور یہ کہ اس نے اس کی طرف غلام بھیج دیا ہے پس جب اس کی طرف خط پہنچے تو وہ گواہ حاضر ہوں جنہوں نے گواہی دی تھی غلام کی عدم موجودگی میں تاکہ وہ گواہی دیں اس کی موجودگی میں اور اس کی طرف اشارہ کریں کہ یہ مدعی کی ملک ہے لیکن فیصلہ نہ کرے اس لیے کہ خصم غائب ہے پھر لکھے قاضی سمرقند کی طرف کہ گواہوں نے گواہی دی اس کی موجودگی میں تاکہ قاضی سمرقند خصم کے خلاف فیصلہ کردے اور کفیل اپنی کفالت سے بری ہوجائے۔

﴿توضیح﴾

(ویقبل... الخ) کتاب حکمی ان معاملات میں قبول کی جاتی ہے جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہ ہوں لہٰذا حد وقصاص میں کتاب القاضی الی القاضی جاری نہ ہوگی اس لیے کہ حدود وقصاص شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں اور اسی طرح یہ کتاب القاضی اس وقت قبول ہوگی جب گواہوں نے قاضی کاتب کے پاس گواہی دی ہو۔ جن میں کتاب القاضی الی

القاضی قبول ہوتی ہے ان میں دین، عقار (زمین) نکاح، نسب، مغصوب اور وہ امانت اور مال مضاربت شامل ہیں جن کا خصم انکار کرتا ہے۔ (مثلاً مدعی نے دعوی کیا کہ فلاں کے پاس میری امانت ہے یا میں نے اس کو مضاربت کے لیے مال دیا تھا جبکہ فلاں مدعی علیہ اس کا انکار کرتا ہے)

(فان... الخ) یہاں سے المجحودتین کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ قید اس لیے لگائی کہ اگر امانت اور مال مضاربت کا مدعی علیہ انکار نہ کرے تو اب کتاب القاضی کی حاجت ہی نہیں ہے لیکن جب امانت اور مال مضاربت کا انکار ہو جائے تو یہ مغصوب بن جاتے ہیں اور مغصوب اگر ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوتی ہے اور قیمت دین ہوتی ہے اور دین میں کتاب القاضی الی القاضی جاری ہوتی ہے اس لیے امانت اور مال مضاربت کا اگر مدعی علیہ انکار کرے تب کتاب حکمی جاری ہوگی۔

(اذلا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ امانت اور مال مضاربت میں کتاب حکمی جاری نہ ہونی چاہیے اس لیے کہ کتاب حکمی ان چیزوں میں جاری ہوتی ہے جن میں اشارے کی حاجت نہیں ہوتی اور اشارے کی حاجت دین میں نہیں ہوتی عین میں ہوتی ہے اور امانت اور مال مضاربت تو عین ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ اگرچہ مال مضاربت اور امانت عین ہوتے ہیں لیکن جب ان کا مدعی علیہ نے انکار کر دیا تو انکار کی وجہ سے یہ دین بن گئے ہیں۔

(هذا... الخ) اعیان میں کتاب حکمی کا جاری نہ ہونا اور دین میں اس کا جاری ہونا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کا بھی یہی مذہب ہے لیکن بھگوڑے غلام میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کتاب حکمی جاری ہوگی اگرچہ یہ عین ہے۔

(وقد... الخ) یہاں سے عبد آبق (بھگوڑے غلام) میں کتاب حکمی کی ایک صورت ذکر کرتے ہیں کہ مثلاً کسی نے دعوی کیا کہ میرا غلام یہاں بخارا سے سمرقند بھاگ گیا ہے اور فلاں آدمی زید کے قبضے میں ہے اور قاضی بخارا کے پاس دو گواہوں نے مدعی کے حق میں گواہی بھی دے دی تو اب قاضی بخارا قاضی سمرقند کی طرف اس قسم کا خط لکھے گا، کہ فلاں اور فلاں دو گواہوں نے میرے پاس گواہی دی کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے اور اس کا حلیہ ایسا ایسا ہے وہ اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور سمرقند میں فلاں آدمی زید کے قبضے میں ہے، اس کے بعد قاضی بخارا اس خط پر مہر لگائیگا، جب یہ خط قاضی سمرقند کے پاس پہنچے گا تو وہ مدعی علیہ یعنی زید کو غلام کے ساتھ حاضر کریگا اور اس خط کو ان شرائط کے ساتھ کھولے گا جو آگے بیان ہونگی، اب اس غلام کے حلیہ کو خط میں بیان کردہ حلیہ کے ساتھ ملائے گا اس غلام کا حلیہ اگر ایسا نہ ہو جیسا کہ خط میں بیان کیا گیا ہے تو اس غلام کو چھوڑ دیگا اور اگر اس کا حلیہ خط میں بیان کردہ حلیہ سے ملتا ہو تو مدعی علیہ یعنی زید کو کہیں گے کہ تم اس غلام سمیت بخارا کے قاضی کے پاس چلے جاؤ اگر وہ جانے پر راضی ہو جاتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ یہ غلام مدعی کے حوالے کر دیں گے لیکن یہ حوالے کرنا علی وجه القضاء نہ ہوگا (یعنی یوں نہ سمجھا جائے کہ مدعی کے حق میں فیصلہ ہو چکا ہے اور غلام کو مکمل طور پر اس کے قبضہ میں دے دیا گیا ہے) اور مدعی سے اس غلام کے لیے کفیل بالنفس لے لیں گے، اور اس غلام کے گلے میں کوئی چیز نشانی کے طور پر ڈال

دی جائیگی اوراس پر مہر لگادی جائیگی تا کہ جب بخارا میں گواہ گواہی دیں تو مدعی اس غلام کوتبدیل نہ کردے اس کے بعد قاضی سمرقند قاضی بخارا کے نام خط کا جواب لکھے گا اور ساتھ یہ بھی لکھے گا کہ میں اس غلام کوروانہ کر رہا ہوں، جب قاضی بخار کے پاس خط پہنچ جائے تو وہ ان گواہوں کو بلائے جنہوں نے غلام کی عدم موجودگی میں مدعی کے حق میں گواہی دی تھی تا کہ اب غلام کی موجودگی میں گواہی دیں اوراس کی طرف اشارہ کریں کہ یہی وہ غلام ہے جس کا مدعی مالک ہے، جب گواہ غلام کی موجودگی میں مدعی کے حق میں گواہی دے دیں گے تو اب قاضی بخارا قاضی سمرقند کے نام خط لکھے گا کہ گواہوں نے غلام کی موجودگی میں گواہی دے دی ہے یہ خط اس لیے لکھے گا تا کہ قاضی سمرقند اب مدعی علیہ یعنی زید کے خلاف فیصلہ کر سکے اس کے بعد قاضی سمرقند مدعی کے حق میں فیصلہ سنائیگا اور وہ کفیل جو مدعی کا کفیل بالنفس بنا تھا اپنی کفالت سے بری ہو جائیگا۔

وعن محمدٍؒ قبولُه فیمایُنقَلُ وعلیه المتاخرون لا فی حدٍ وقودٍ ویجبُ ان یَقرَءَ علی من یُشهِدهُم ویَختِمُ عندهم ویُسلِّمُ الیهم وابویوسفؒ لم یَشترِط شیئًا من ذلکَ واختارَ الامامُ السَّرَخسِیؒ قولَه فعند ابی یوسفؒ یُشهِدُهم انَّ هذا کتابُه وخَتَمَه وعن ابی یوسفؒ الختمُ لیس بشرطٍ اقول اذاکان الکتابُ فی یدِ المدَّعِی یُفتیٰ بانَّ الختمَ شرطٌ وان کان فی یدِ الشُهُودِ یُفتیٰ بانّه لیس بشرطٍ. واذا سَلَّمَ الی المکتوبِ الیه لم یَقبَلهُ الا بحضرةِ خصمِه وبشهادةِ رجلینِ اورجلٍ وامراتینِ فاذا شَهِدوا انه کتابُ قاضی فلانٍ قرأهُ علینا فی مَحکَمَتِه وخَتَمَه وسَلَّمَه الینا فَتَحَ القاضی وقَرَاَه علی الخصمِ واَلزَمَه بمافیه اِن بَقِیَ کاتبُه قاضیاً فیَبطُلُ بموتِه وعزلِه قبلَ وصولِه وکذا بموتِ المکتوبِ الیه الا اذا کَتَبَ بعد اسمِه والی کلِّ من یَصِلُ الیه من قضاةِ المسلمینَ وعند ابی یوسفؒ لا یُشترَطُ ان یَکتُبَ الی قاضٍ معیَّنٍ بل یَکفِی اَن یَکتُبَ ابتداءً الی کلِّ من یصِلُ الیه من قضاةِ المسلمین لان تعیینَ المکتوبِ الیه تضییقٌ لا فائدةَ فیه واِن ماتَ الخصمُ یَنفُذُعلی وارثِه.

﴿ترجمه﴾

اورامام محمد سے منقول ہے اس کا قبول کرنا ان چیزوں میں جو منقولی ہیں اور اسی پر متاخرین ہیں مگر حد وقصاص میں اور واجب ہے کہ پڑھ کر سنادے ان کو جن کو گواہ بنا رہا ہے اور مہر لگادے ان کے سامنے اوران کو حوالے کردے، اورامام ابو یوسفؒ نے اس میں کسی چیز کو شرط قرار نہیں دیا اور اختیار کیا امام سرخسیؒ کے قول کو پس امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو گواہ بنائے کہ یہ اس کا خط ہے اوراس پر مہر لگادے، اورامام ابی یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ مہر لگانا شرط نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ اگر خط مدعی کے قبضے میں ہوتو فتوی اس بات پر ہے کہ مہر لگانا شرط ہے اور اگر گواہوں کے قبضے میں ہوتو فتوی اس بات پر ہے کہ وہ شرط نہیں ہے۔ اور جب خط سپرد کردیا جائے اس قاضی کو جس کی طرف خط لکھا گیا تو وہ اس کو قبول نہ کرے مگر اس کے خصم کے حاضر ہونے کے وقت اور دو

آدمیوں کی گواہی کے وقت یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے وقت پس جب وہ گواہی دے دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے جو اس نے ہم پر پڑھا تھا اپنی عدالت میں اور اس پر مہر لگائی تھی اور اسے ہمارے حوالے کر دیا تھا تو قاضی اس کو کھولے اور وہ پڑھ کر سنا دے خصم کو اور لازم کر دے اس پر وہ چیز جو اس میں ہے اگر باقی ہو اس کا کاتب درآں حالیکہ وہ قاضی ہو پس خط باطل ہو جائیگا اس کی موت کیساتھ اور اس کے معزول ہونے کیساتھ اس کے پہنچنے سے پہلے اور اسی طرح مکتوب الیہ قاضی کے موت کیساتھ مگر جبکہ اس نے لکھا ہو نام کے بعد "اور ہر اس شخص کی طرف جس تک یہ خط پہنچے مسلمانوں کے قاضیوں میں سے" اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں یہ بات کہ معین قاضی کی طرف لکھے بلکہ کافی ہے یہ کہ "ابتداً" لکھ لے "ہر اس شخص کی طرف جس تک یہ خط پہنچے مسلمانوں کے قاضیوں میں سے" اس لیے کہ مکتوب الیہ کی تعیین تنگی ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر خصم مرجائے تو فیصلہ نافذ کر دے اس کے وارث پر۔

﴿توضیح﴾

(وعن محمدؒ... الخ) امام محمدؒ سے منقول ہے کہ کتاب حکمی سب منقولی چیزوں میں جاری ہو سکتی ہے متاخرین کا بھی یہی مذہب ہے۔

(ویجب... الخ) قاضی کاتب پر واجب ہے کہ اس خط کا مضمون پڑھ کر گواہوں کو سنا دے اور ان کے سامنے مہر لگا دے اور انہیں یہ خط سپرد کر دے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان باتوں میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے قاضی صرف یہ کرے کہ ان گواہوں کو صرف اس بات کا گواہ بنا لے کہ یہ میرا خط ہے اور یہ میری مہر ہے۔ امام سرخسیؒ نے بھی امام ابو یوسفؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ مہر بھی شرط نہیں ہے شارح امام ابو یوسفؒ کے ان دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ کرتے ہیں کہ اگر خط مدعی کے قبضہ میں دیا جا رہا ہے تو فتوی اس پر ہے کہ قاضی کی مہر شرط ہے اور اگر خط گواہوں کے قبضے میں دیا جا رہا ہے تو فتوی اس پر ہے کہ قاضی کی مہر شرط نہیں ہے۔

(واذا... الخ) جب مکتوب الیہ قاضی کے پاس یہ خط پہنچ جائے تو وہ اس خط کو اس وقت تک نہ کھولے جب تک خصم حاضر نہ ہو اور جب تک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں کہ یہ قاضی کا خط ہے جب دو گواہ گواہی دے دیں کہ یہ قاضی کا خط ہے جس نے ہم پر اپنے محکمہ میں پڑھا تھا اور مہر لگائی تھی اور پھر ہمیں دے دیا تھا تو اب قاضی اس خط کو کھولے اور خصم کو سنا دے اور خط کے مطابق اس پر حکم لازم کر دے بشرطیکہ قاضی کاتب اپنے عہدہ قضاء پر فائز ہو لہذا اگر قاضی کاتب خط کے پہنچنے سے پہلے معزول ہو گیا یا مر گیا تو یہ خط باطل ہو جائیگا۔

(وکذا... الخ) مکتوب الیہ قاضی اگر مر گیا تب بھی یہ خط باطل ہو جائیگا ہاں اگر قاضی کاتب نے مکتوب الیہ کا نام لکھنے کے بعد یہ لکھا و الی کل من یصل الیہ من قضاۃ المسلمین (یعنی یہ خط ہے فلاں قاضی مثلاً نم وکی

طرف اور ہر اس آدمی کی طرف جس کی طرف یہ خط پہنچے مسلمانوں کے قاضیوں میں سے) تو اب مکتوب الیہ قاضی کے مرنے سے یہ خط باطل نہ ہوگا امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مکتوب الیہ کا نام لکھنا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتداً اتنا لکھ دینا کافی ہے الی کل من یصل الیہ من قضاۃ المسلمین ۔ اس لیے کہ مکتوب الیہ کی اگر تعیین کر دی جائے تو اس میں تنگی ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

(وان... الخ) اگر خصم (مدعی علیہ) مرجائے تو قاضی اس کے وارث پر حکم نافذ کر دے۔

وصحَّ قضاءُ المراۃِ الافی حدٍ وقودٍ لانَّ شهادتَها لاتُقبَل فيهما ولا يَستَخلِف قاضٍ ولا يُوَكّلُ وكيلٌ الا مَن فُوِّضَ اليه ذلكَ ففي المُفوَّضِ نائبُه لايَنعزِلُ بعزلِه وبموتِه مُوَكِّلًا بل هو نائبُ الاصيلِ انَّماقالَ مُوَكّلًا لانَّ في الوكالةِ يَنعزِلُ الوكيلُ بموتِ مُوَكِّلِه فارادَ ان يُصرِحَ انَّ الوكيلَ ههُنا لا يَنعزِلُ بموتِ موكّلِه لانَّه في الحقيقةِ ليس نائبُه بل هو نائبُ الاصيلِ وامَّا في القضاءِ فانَّ النائبَ لا يَنعزِلُ بموتِ المنوبِ عنه فخَصَّ المُوَكّلَ بالذكرِ لان الاشتباهَ فيه ولا شبهةَ في بابِ القضاءِ فلم يذكر ثم قالَ بل هو نائبُ الاصيلِ ففي التوكيلِ ينعزلُ بموتِ الاصيلِ وفي القضاءِ لاينعزلُ وفي غيرِ هااِن فَعَل نائبُه عندَه اواجازَ هو اوكانِ قدَّرَ الثمنَ في الوكالةِ صحَّ اى في غيرِ المفوَّضِ يعني اذا لم يُفوَّض الى القاضي والوكيلِ ان يَستَخلِفَ الغيرَ فاستخلفا ففعَل النائبُ بحضورِ المنوبِ صحَّ لانه اذا فَعَل بحضورِه ففِعلُه يَنتقِلُ اليه وكذا اِن فَعَل بغيبتِه فوصَلَ الخبرُ الى المنوبِ فاجازَ لانه اذا انضمَّ رايُه الى ذلكَ الفعلِ صارَ كانَّه فعَلَ وكذا اِن قَدَّر الوكيلُ الاولُ الثمنَ فباشَرَ وكيلُه اذ بتقديرِ الثمنِ حَصَل رايُه وباعمَل برايكَ يُوَكِّلُ اى اذا قالَ المُوَكّلُ لِلوكيلِ اِعمَل برائِكَ كان للوكيلِ ان يُوَكّلَ غيرَه .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے عورت کا قاضی بننا مگر حد وقصاص میں اسلیئے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ان دونوں میں اور قاضی خلیفہ نہ بنائے اور وکیل وکیل نہ بنائے مگر وہ شخص جس کی طرف یہ کام سپرد کیا گیا ہو پس تفویض کیے گئے شخص میں اس کا نائب معزول نہ ہوگا اسکے معزول ہونے کیساتھ اور اسکی موت کے ساتھ درآں حالیکہ وہ موکل ہو بلکہ وہ اصیل کا نائب ہوگا، جزیں نیست کہ مصنف نے کہا موکلا اسلیئے کہ وکالت میں وکیل معزول ہو جاتا ہے اپنے موکل کی موت کے ساتھ اس لیے کہ وہ حقیقت میں اس کا نائب نہیں ہوتا بلکہ اصیل کا نائب ہوتا ہے اور بہر حال قضاء میں پس تحقیق نائب معزول نہیں ہوتا اس شخص کی موت کے ساتھ جس کا یہ نائب ہے پس خاص طور پر موکل کو ذکر کیا اس لیے کہ اشتباہ اسی میں ہے اور کوئی شبہ نہیں باب قضاء میں پس اس کو ذکر نہیں کیا پھر کہا بلکہ وہ اصیل کا نائب ہے پس توکیل میں معزول ہو جائیگا اصیل کی موت کے ساتھ اور قضاء میں معزول نہ ہوگا اور اس کے غیر میں

اگر کیا اس کے نائب نے اصیل کی موجودگی میں یا اس نے اجازت دے دی یا جیسے اس نے ثمن مقرر کر دیا ہو وکالت میں تو صحیح ہے یعنی غیر مفوض میں یعنی جب تفویض نہ کی جائے قاضی اور وکیل کو اس بات کی وہ غیر کو اپنا خلیفہ بنائے پھر ان دونوں نے اپنا خلیفہ بنالیا پس نائب نے فعل کرلیا اصیل کی موجودگی میں تو صحیح ہے اس لیے کہ جب اس نے فعل کیا اس کی موجودگی میں تو اس کا فعل منتقل ہو جائیگا اسی کی طرف اور اسی طرح اگر اس نے فعل کیا اس کی عدم موجودگی میں پس خبر پہنچ گئی اصیل کی طرف پس اس نے اجازت دے دی اس لیے کہ جب اس کی رائے شامل ہوگئی اس فعل کے ساتھ تو یہ ایسے ہوگیا جیسے اس نے خود کیا ہو اور اسی طرح اگر وکیل اول نے ثمن مقرر کر دیا پس اس کے وکیل نے عقد کرلیا اس لیے کہ ثمن کے مقرر کرنے کی وجہ سے اسکی رائے حاصل ہوگئی **اور اعمل برائیک** کے ساتھ وکیل بنا سکتا ہے یعنی اگر موکل نے وکیل کو کہا اپنی رائے پر عمل کرو تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے غیر کو وکیل بنائے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) عورت کا قاضی بننا صحیح ہے لیکن حد و قصاص میں اس کی قضاء درست نہیں ہے اس لیے کہ قاضی وہ بن سکتا ہے جو گواہ بن سکتا ہو اور عورت کی گواہی حد و قصاص میں جائز نہیں ہے لہٰذا اس کی قضاء بھی ان میں جائز نہ ہوگی۔

(ولا یستحلف... الخ) قاضی اپنا خلیفہ نہیں بنا سکتا اس طرح وکیل اپنا وکیل نہیں بنا سکتا ہاں وہ قاضی اور وکیل جس کو اپنا نائب بنانے کا اختیار دیا گیا ہو اس کے لیے اپنا نائب بنانا جائز ہے۔

(ففی... الخ) جس قاضی اور وکیل کو اپنا نائب بنانے کا اختیار دیا گیا ہو اور اس نے اپنا نائب بنایا پھر اول (قاضی یا وکیل) معزول کر دیا گیا تو ثانی (قاضی یا وکیل کا نائب) معزول نہ ہوگا اسی طرح اول اگر مر گیا تو بھی ثانی معزول نہ ہوگا۔ بلکہ وہ ثانی (یعنی جس کو اول نے اپنا کام سپرد کیا ہے) وہ دراصل اصیل (خلیفہ، موکل اول) کا نائب ہے قاضی اول یا وکیل اول کا نائب نہیں ہے۔

(انما قال... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح وکیل اول کے مر جانے سے وکیل ثانی معزول نہیں ہوتا اسی طرح قاضی اول کے مر جانے سے بھی قاضی ثانی معزول نہیں ہوتا تو پھر کیا وجہ کہ مصنفؒ نے صرف وکالت والے مسئلے کو ذکر کیا قضاء والے مسئلے کو ذکر نہیں کیا؟ (یعنی یہ بھی مصنف کو کہنا چاہیے تھا کہ قاضی اول کے مر جانے سے قاضی ثانی معزول نہ ہوگا) تو اس کا جواب دیا کہ قضاء والے مسئلے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے اور وکالت والے مسئلے میں اشتباہ تھا اس لیے یہ بیان کر دیا کہ وکیل اول کے مرنے سے ثانی معزول نہ ہوگا اور یہ نہیں کہا کہ قاضی اول کے مرنے سے قاضی ثانی معزول نہ ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ وکالت والے مسئلے میں اشتباہ کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ عام طور پر جب موکل مر جائے تو وکیل معزول ہو جاتا ہے تو وہم ہوا کہ شاید وکیل اول جو وکیل ثانی کے لیے موکل ہے اس کے مر جانے سے ثانی معزول ہو جائیگا تو اس وہم کو مصنف

نے دور کر دیا کہ وکیل اول کے مرجانے سے ثانی معزول نہ ہوگا، کیونکہ درحقیقت وہ ثانی اصیل یعنی موکل اول کا نائب ہے وہ وکیل اول کا نائب نہیں ہے، بخلاف قضاء والے مسئلے کے کہ اس میں کوئی اشتباہ نہیں ہے اس لیے کہ قضاء میں منوب عنہ (وہ آدمی جس کا کوئی نائب ہو) اگر مرجائے تو اس کا نائب معزول نہیں ہوا کرتا لہٰذا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

(ثم قال... الخ) یہاں سے بل ھو نائب للاصیل کی وضاحت کرتے ہیں کہ وکالت اور قضاء دونوں میں نائب (یعنی ثانی) دراصل اصیل کا نائب ہے نہ کہ قاضی اول یا وکیل اول کا، لیکن فرق یہ ہے کہ وکالت میں اگر اصیل مرجائے تو وکیل ثانی معزول ہوجائیگا اور قضاء میں اگر اصیل (خلیفہ) مرجائے تو قاضی ثانی معزول نہ ہوگا۔

(وفی غیرہ... الخ) اگر قاضی اور وکیل کو اپنا نائب بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا لیکن انہوں نے اپنا نائب بنالیا اور نائب نے اپنے منوب عنہ (قاضی اول اور وکیل اول) کی موجودگی میں وہ کام کیا جو اس کے ذمہ لگایا گیا تو صحیح ہے اس لیے کہ جب اس نے اپنے منوب عنہ کی موجودگی میں فعل کیا تو اس کا فعل منوب یعنی قاضی اول اور وکیل اول کی طرف منسوب ہو جائیگا (گویا اول نے ہی وہ فعل کیا ہے) اسی طرح اگر نائب نے اول کی عدم موجودگی میں فعل کیا پھر اول کو اس کی خبر پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو اب بھی صحیح ہے اس لیے کہ اصیل کا مقصود یہ تھا کہ اول کی رائے فعل میں شامل ہوجائے اور یہاں اول کی رائے شامل ہوگئی ہے گویا اول نے وہ کام کیا ہے۔

(وکذا... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بالشراء بنایا اور اس وکیل نے اپنا دوسرا وکیل بنالیا پھر وکیل اول نے ثمن طے کیا اور ثمن کی ادائیگی اور مبیع کی وصولی وکیل ثانی نے کی تو اب بھی صحیح ہے اس لیے کہ جب وکیل اول نے ثمن طے کیا تو اس کی رائے شامل ہوگئی ہے لہٰذا وکالت کا مقصد پورا ہوگیا ہے۔

(وباعمل... الخ) اگر اصیل نے وکیل کو کہا اعمل برائیک کہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرو پھر اس وکیل نے اپنا نائب بنالیا تو یہ صحیح ہے اسلئے کہ وکیل بنانا بھی اس کی رائے کے مطابق ہے اور اسے اپنی رائے پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ویمضِی حکمَ قاضٍ آخرَ فی مختلَفٍ فیه فی الصدرِ الاولِ الا ماخالفَ الکتاب او السنة المشهورة او الاجماع ای اذاقضی القاضی ورفع حکمُه الی قاضٍ آخرَ یجبُ علیه امضاءُه الا ان یکون مخالفًا للکتابِ کمتروکِ التسمیةِ عامداً فانه مخالفٌ لقولِه تعالی: ولا تاکُلُوا ممَّا لم یُذکرِ اسمُ اللّٰه علیه. او السنةِ المشهورةِ کالقضاءِ بحلِّ المطلَّقةِ الثلاثةِ بنکاحِ الزوجِ الثانی بلا وطیٍ علی مذهب سعید ابنِ المُسیَّبِ فانه مخالفٌ للسنةِ المشهورةِ وهی قولُه علیه السلام: لا حتی تذوقی من عُسیلته. (الحدیث) اولاجماع کالقضاء بحلِّ متعة النساء لان الصحابة قد اجمعوا علی فساده فحاصلُ هذا ان القاضی اذا قضی فی المجتهد فیه یصیرُ مُجمعًا علیه ویجب علی قاضٍ آخر تنفیذه وهذا اذا حکم علی وفقِ مذهبه امّا اذا حکم علی خلاف مذهبه فسیاتی ویجب ان یعلم القاضی ان

المسئلةَ مختلفٌ فيها وايضاً اذا كان محلُّ القضاءِ مختلفاً فيه اما اذا كان نفسُ القضاءِ مختلَفًا فيه كالقضاءِ على الغائبِ فإنه لا يصيرُ مُجمَعًا عليه الا اَن يُرفَعَ قضاءُ ه الى قاضٍ آخرَ فيُمضيه فحِ يصيرُ مُجمَعًا عليه فبعدَ الامضاءِ ان رُفِعَ الى قاضٍ آخرَ يجبُ عليه تنفيذُه .

﴿ترجمہ﴾

اور جاری رکھے دوسرے قاضی کے فیصلے کو اس صورت میں جس میں اختلاف کیا گیا ہو پہلے زمانے میں مگر یہ کہ وہ مخالف ہو کتاب، یا سنت مشہورہ یا اجماع کے، یعنی جب قاضی فیصلہ کردے اور اس کے فیصلے کو لے جایا جائے دوسرے قاضی کے پاس تو اس پر اس کو نافذ رکھنا واجب ہوگا مگر یہ کہ وہ مخالف ہو کتاب کے جیسے وہ ذبح شدہ جانور جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دی گئی ہو اسلئے کہ یہ مخالف ہے اللہ تعالی کے اس قول و لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ کے یا مخالف ہو سنت مشہورہ کے جیسے فیصلہ کرنا اس عورت کی حلت کا جس کو تین طلاقیں دی گئیں ہوں زوج ثانی کے نکاح کے ساتھ بغیر وطی کے سعید بن المسیب کے مذہب کے مطابق، اس لیے کہ یہ مخالف ہے سنت مشہورہ کے جو کہ نبی ﷺ کا قول ہے کہ نہیں حتی کہ تم چکھو اس کا کچھ مزہ آخر حدیث تک، یا مخالف ہو اجماع کے جیسے عورتوں کے ساتھ متعہ کی حلت کا فیصلہ کرنا اس لیے کہ صحابہؓ نے اجماع کیا اس کے فاسد ہونے پر، پس اس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی جب مختلف فیہ مسئلے میں فیصلہ کردے تو وہ اتفاقی بن جاتا ہے اور واجب ہے دوسرے قاضی پر اس کو نافذ رکھنا اور یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے فیصلہ کیا اس کے مذہب کے مطابق لیکن اگر اس نے فیصلہ کیا ہو اس کے مذہب کے خلاف تو اس کا بیان آگے آئیگا اور واجب ہے کہ قاضی کو پتہ ہو کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور نیز یہ اس وقت ہے جب محل قضاء اختلافی ہو لیکن اگر نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے غائب کے خلاف فیصلہ کرنا تو یہ اتفاقی نہیں بنے گا مگر یہ کہ اس کے فیصلے کو لے جایا جائے دوسرے قاضی کے پاس پس وہ اس کو نافذ رکھے تو اس وقت وہ اتفاقی بن جائیگا پس نافذ رکھنے کے بعد اگر اس کو لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس تو اس پر اس کو نافذ رکھنا واجب ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ویمضی... الخ) صدر اول یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں جو مسئلہ اختلافی ہو اس کے بارے میں اگر قاضی نے اپنا فیصلہ سنایا پھر اس فیصلے کو دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو دوسرے قاضی پر واجب ہے کہ وہ سابقہ فیصلے کو برقرار رکھے۔ ہاں تین صورتیں ایسی ہیں جن میں وہ دوسرا قاضی پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ نہیں رکھے گا، پہلی صورت یہ ہے کہ قاضی اول کا فیصلہ کتاب اللہ کے خلاف ہو جیسے اس نے متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہو کہ وہ حلال ہے تو قاضی ثانی اس کو نافذ نہ رکھے اس لیے کہ یہ فیصلہ کتاب اللہ کے خلاف ہے، اللہ تعالی نے فرمایا: و لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اول کا فیصلہ سنت مشہورہ کے خلاف ہو مثلاً قاضی اول نے یہ فیصلہ

دیا ہو کہ وہ عورت جس کو اس خاوند نے تین طلاقیں دی ہوں تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائیگی جبکہ زوج ثانی سے اس سے صرف نکاح کیا ہو اور اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو اور پھر طلاق دے دی ہو تو قاضی ثانی اس فیصلہ کو نافذ نہیں رکھے گا اس لیے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور وہ سنت مشہورہ یہ ہے کہ رفاعہ قرظی نے ایک عورت سے نکاح کرلیا پھر اس کو تین طلاقیں دے دیں پھر اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا اور ابھی تک اس نے وطی نہ کی تھی کہ اس عورت نے حضور ﷺ سے اس دوسرے شوہر کی شکایت کی اور پہلے خاوند کے پاس واپس جانے کا ارادہ ظاہر کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: **لا حتی تذوقی من عسیلته ویذوق من عسیلتک** (نہیں، حتی کہ تم اس کا مزہ چکھو اور وہ تمہارا مزہ چکھے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زوج اول کے لیے اس کی سابقہ بیوی تب حلال ہوگی جب شوہر ثانی اس عورت کے ساتھ وطی بھی کرے اور پھر طلاق دیدے۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ قاضی اول کا فیصلہ اجماع کے خلاف ہو جیسے اول نے یہ فیصلہ دیا ہو کہ متعہ حلال ہے تو قاضی ثانی اس کو نافذ نہ رکھے اس لیے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے، صحابہؓ کا اس بات پر اجماع کہ نکاح متعہ فاسد ہے۔

(فحاصل... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ قاضی ثانی کے لیے قاضی اول کے فیصلے کو نافذ رکھنا کیوں واجب ہے حاصل یہ ہے کہ جب قاضی اول نے مسئلہ اختلافی میں کوئی فیصلہ کردیا تو وہ اتفاقی بن گیا لہٰذا قاضی ثانی پر اس کی تنفیذ واجب ہے۔

(وهذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب قاضی اول نے قاضی ثانی کے مذہب کے مطابق فیصلہ کیا ہو اور اگر اس نے فیصلہ ثانی کے مذہب کے خلاف کیا ہو تو اس کا بیان آگے آئیگا اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ قاضی کو پتہ ہو کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

(وایضا... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ قاضی ثانی پر قاضی اول کے فیصلہ کو نافذ رکھنا مطلقاً واجب ہے خواہ محل قضاء میں اختلاف ہو (یعنی فیصلہ کرنے میں تو اختلاف نہ ہو لیکن قاضی اول جو فیصلہ کر رہا ہے اس کے صحیح یا غلط ہونے میں اختلاف ہو) یا نفس قضاء میں اختلاف ہو (یعنی فیصلہ کرنے میں اختلاف ہو، بعض کہتے ہوں کہ اس مقدمہ کا فیصلہ کرنا ہی جائز نہیں اور بعض کہتے ہوں کہ جائز ہے) اس وہم کو دور کردیا کہ قاضی ثانی پر اول کے فیصلے کو نافذ رکھنا اس وقت واجب ہے جبکہ محل قضا مختلف فیہ ہو اور اگر نفس قضاء میں اختلاف ہو تو اس میں ثانی پر اول کے فیصلے کو نافذ رکھنا واجب نہیں ہے، جیسے **قضاء علی الغائب** (غائب کے خلاف فیصلہ کرنا) کہ اس میں اختلاف ہے کہ **قضاء علی الغائب** کا عدم جواز اختلافی ہے یا متفق علیہ ہے، لہٰذا قاضی اول نے اگر **قضاء علی الغائب** کردی اور پھر فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو ثانی پر اس کو نافذ رکھنا واجب نہیں ہے اس لیے کہ یہ فیصلہ قاضی اول کے فیصلہ کی وجہ سے **مجمع علیہ** (اتفاقی) نہیں ہوا ہاں اگر قاضی ثانی نے اس جیسی صورتحال میں اول کے مطابق فیصلہ کیا پھر اس کو ایک تیسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس ثالث پر اس کی تنفیذ واجب ہے اس لیے کہ جب ثانی نے اول کے مطابق فیصلہ کیا تو وہ اتفاقی بن گیا۔

وفی ما اجتمَعَ علیه الجمهورُ لایُعتَبَرُ خلافُ البعضِ ذُکِرَ فی اصولِ الفقهِ ان العلماءَ اختلفُوا فی انَّ الاجماعَ هل ینعقِدُ باتفاقِ اکثرِ المجتهدینَ او لا بُدَّ من اتفاقِ الکلِ ففی الهدایةِ اختارَ انَّ اتفاقَ الاکثرِ کافٍ ففی مقابلةِ اتفاقِ الاکثرِ لایُعتَبَرُ خلافُ الاقلِ وفی کتبِ اصولِ الفقهِ رَجَّحُوا ذالکَ المذهبَ وهو انَّ اختلافَ الاقلِّ فی مقابلةِ الاکثرِ معتبرٌ فان واحداً من الصحابةِ ربما خالفَ الجمعَ الکثیرَ ولَم یقولوا نحنُ اکثرُ مِنکَ بل اعتبروا مخالفته وایضًا قالَ فی الهدایةِ ان المعتبرَ الاختلافُ فی الصدرِ الاولِ ای الصحابةِ رضی اللہ عنہم لکن الاصحَّ انَّه لایُشتَرَطُ ذلکَ حتی یکونَ اختلافُ الشافعیؒ مُعتَبَرٌ .

﴿ترجمه﴾

اوراس مسئلے میں جس میں جمہور کا اتفاق ہو جائے ،اعتبارنہیں کیا جائیگا بعض کے اختلاف کا اصول فقہ میں ذکر کی گئی ہے یہ بات کہ علماء کا اختلاف ہے اس بات میں کہ اجماع کیا منعقد ہو جاتا ہے اکثر مجتہدین کے اتفاق کے ساتھ یا ضروری ہے کل کا اتفاق، پس ہدایہ میں (صاحب ہدایہ نے)اختیار کیا اس بات کو کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے پس اکثر کے اتفاق کے مقابلے میں اعتبارنہیں کیا جائیگا اقل کے اختلاف کا اور اصول فقہ کی کتابوں میں فقہاء نے راجح قرار دیا ہے اس مذہب کو اور وہ یہ ہے کہ اقل کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر ہے اس لیے کہ ایک صحابیؓ نے بسا اوقات اختلاف کیا ایک بڑی جماعت کے ساتھ اور انہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم تم سے تعداد میں زیادہ ہیں بلکہ انہوں نے اس کی مخالفت کا اعتبار کیا اور نیز صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں کہا کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو پہلے زمانے میں ہو یعنی صحابہؓ کے زمانے میں لیکن اصح یہ ہے کہ یہ بات مشروط نہیں ہے حتی کہ امام شافعیؒ کا اختلاف معتبر ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی ما... الخ) اس میں اختلاف ہے کہ اجماع کب منعقد ہوگا تو اس میں دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ اجماع کے انعقاد کے لیے تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے اکثر مجتہدین کا اتفاق کافی نہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ اکثر مجتہدین کا اتفاق کافی ہے، پہلے قول کے مطابق اگر بعض مجتہدین اختلاف کرتے ہیں تو ان کے اختلاف کا اعتبار ہوگا اور دوسرے قول کے مطابق بعض مجتہدین کا اختلاف معتبر نہ ہوگا۔اب دیکھنا یہ ہے کہ بات کس کی راجح ہے چنانچہ شارح کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس بات کو راجح قرار دیا گیا ہے کہ بعض کا اکثر کے مقابلے میں اختلاف معتبر ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایک صحابیؓ صحابہؓ کی ایک بڑی جماعت سے کسی مسئلے میں اختلاف کرتا ہے تو باقی صحابہؓ یہ نہیں کہتے کہ ہم تم سے تعداد میں زیادہ ہیں بلکہ وہ اس صحابیؓ کے اختلاف کا اعتبار کرتے ہیں۔

(وایضا... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں صاحب ہدایہ نے کہا

کہ معتبر وہ اختلاف ہے جوصدر اول میں ہو یعنی صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ہو، اس پر رد کردیا کہ اصح یہ ہے کہ یہ بات مشروط نہیں کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ہو اس لیے کہ امام شافعیؒ کا اختلاف بھی معتبر ہے حالانکہ وہ صحابہ میں سے ہیں اور نہ تابعین میں سے ہیں۔

والقضاءُ بحرمةٍ اوحلٍ ينفذُ ظاهراً وباطناً ولو بشهادةِ زورٍ اذا ادَّعاه بسببٍ معيَّنٍ حتى لو ادَّعى جاريةً ملكاً مطلقًا واقام على ذلك بينةَ زورٍ وقضى القاضي به لايحلُّ له وطيُّها بالاجماعِ لان الملكَ لا بُدَّله من سببٍ وليس البعضُ اولى من البعضِ فلا يُمكِنُ اثباتُ سببٍ معيَّنٍ يثبُتُ به الحلُّ فان اقامت به الحلُّ فان اقامت بينةَ زورٍ انه تزوَّجها وحكَمَ به حلَّ لها تمكينُه هذاعند ابى حنيفةؒ وعندهما ينفذُ ظاهرًا اى يُسَلِّمُ القاضي الزوجةَ الى الزوجِ ويامرُ ها بالتمكينِ لا باطنًا اى لا يثبُتُ الحلُّ فيما بينَه وبينَ اللّٰه تعالى و مذهبُهما ظاهرٌ وامَّا مذهبُ ابى حنيفةؒ فمشكلٌ جداً فان الحرامَ المحضَ كيفَ يكونُ سببًا للحلِّ يما بينَه وبينَ اللّٰه تعالى وجوابُه انَّا لم نجعلِ الحرامَ المحضَ وهى الشهادةُ الكاذبةُ من حيثُ انه اِخبارٌ كاذبٌ سببًا للحلِّ بل حكمُ القاضي صار كاِنشاءِ عقدٍ جديدٍ وهو ليس حرامًا بل هوواجبٌ لان القاضي غيرُ عالمٍ بكذب الشُهودِ.

﴿ترجمہ﴾

حرمت یا حلت کا فیصلہ نافذ ہوگا ظاہراً بھی اور باطناً بھی اگرچہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو جبکہ اس کا دعوی کیا ہو سبب معین کے ساتھ حتیٰ کہ اگر دعوی کیا باندی کا ملک مطلق کے ساتھ اور اس پر قائم کردی جھوٹی بینہ اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کردیا تو اس کے لیے وطی حلال نہ ہوگی بالاجماع اس لیے کہ ملک کے لیے ضروری ہے سبب کا ہونا اور بعض اسباب اولی نہیں ہیں دوسرے بعض سے پس ممکن نہیں ایک معین سبب کو ثابت کرنا جس کی وجہ سے حلت ثابت کی جائے پس اگر عورت نے جھوٹی بینہ قائم کردی اس بات پر کہ اس نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے اور قاضی نے اس کا فیصلہ کردیا تو اس کے لیے حلال ہوگا اس مرد کو قدرت دے دینا، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہوجائیگا ظاہراً یعنی قاضی بیوی کو زوج کے حوالے کردیگا اور اس عورت کو امر کریگا قدرت دے دینے کا، نہ کہ باطناً یعنی ثابت نہ ہوگی حلت اس کے اور اللہ تعالی کے درمیان، اور صاحبین کا مذہب ظاہر ہے لیکن امام صاحب کا مذہب پس انتہائی اشکال میں ہے اس لیے کہ حرام محض کیسے سبب بن سکتا ہے حلت کا اس کے اور اللہ تعالی کے درمیان، اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض کو جو کہ جھوٹی گواہی ہے اس حیثیت سے کہ وہ جھوٹی خبر ہے سبب قرار نہیں دیا حلت کا بلکہ قاضی کا فیصلہ نیا عقد کرنے کی طرح ہوگیا اور یہ حرام نہیں بلکہ واجب ہے اس لیے کہ قاضی گواہوں کے جھوٹ کو جاننے والا نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(والقضاء... الخ) قاضی نے جھوٹی گواہی کیوجہ سے کسی شے کی حلت یا حرمت کا فیصلہ کردیا جبکہ مدعی نے سبب معین کے ساتھ دعوی کیا تھا تو یہ فیصلہ امام صاحب کے نزدیک ظاہراً بھی نافذ ہوگا یعنی دنیا کے احکام کے لحاظ سے، اور باطناً بھی نافذ ہوگا یعنی فیما بینه و بین اللّٰہ بھی نافذ ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا۔

(حتی لو... الخ) یہ اذا ادعاہ بسبب معین کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مدعی نے سبب معین کے ساتھ دعوی نہ کیا مثلاً دعوی کیا کہ یہ باندی میری ہے اور سبب بیان نہ کیا کہ یہ اس لیے میری ہے کہ میں نے اسکو خریدا ہے مثلاً، اور اپنی ملک کے دعوی پر جھوٹی بینہ بھی قائم کردی اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کردیا تو بالاجماع اس باندی کے ساتھ وطی حلال نہ ہوگی اس لیے کہ ملک کے لیے سبب ضروری ہے اور اسباب مختلف ہوسکتے ہیں مثلاً ارث، شراء، ہبہ وغیرہ اور کوئی سبب دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے لہٰذا کسی ایک سبب کو متعین نہیں کرسکتے جس کی وجہ سے حلت وطی ثابت ہو ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگا، جب باندی میں ملک کا کوئی سبب ثابت نہیں ہے تو ملک بھی ثابت نہ ہوگی لہٰذا وطی حرام ہوگی۔

(فان اقامت... الخ) یہاں سے متن والے مسئلے پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے دعوی کیا کہ فلاں میرا شوہر ہے اور اس پر جھوٹی بینہ بھی قائم کردی اور قاضی نے عورت کے حق میں فیصلہ کردیا تو اب یہ فیصلہ امام صاحب کے نزدیک ظاہر بھی نافذ ہوگا یعنی قاضی زوجہ کو زوج کے سپرد کریگا اور عورت کو امر کریگا کہ وہ اپنے آپ پر شوہر کو قدرت دے دے اور باطناً بھی نافذ ہوگا یعنی اس آدمی کے لیے اس عورت کے ساتھ وطی کی حلت فیما بینه و بین اللّٰہ بھی ثابت ہوجائیگی جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا صاحبین کا مذہب تو ظاہر ہے البتہ امام صاحب کا مذہب انتہائی اشکال میں ہے، وہ اشکال یہ ہے کہ گواہی یہاں جھوٹی ہے حرام محض ہے تو یہ حرام محض کیسے حلت فیما بینه و بین اللّٰہ کا سبب بنے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے شہادت زور (جھوٹی گواہی) کو حلت وطی کا سبب نہیں بنایا بلکہ قاضی کا یہ فیصلہ جو مدعیہ عورت کے حق میں واقع ہوا یہ انشاء عقد جدید کی طرح ہے گویا قاضی نے ابھی ان دونوں کا نکاح کردیا ہے تو یہاں انشاء عقد جدید (نئے سرے سے ان دونوں کا عقد نکاح کرانا) یہ حلت وطی کا سبب بنا ہے اور یہ حرام نہیں بلکہ واجب ہے اس لیے کہ قاضی کو گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم نہیں ہے۔

والقضاءُ فی مجتهَدٍ فیه بخلافِ رایه ناسیًا مذهبَه اوعامدًا لاینفُذُ عندهما وبه یُفتی واَمّا عند ابی حنیفةَ اِن کانَ ناسیًا مذهبَه ینفُذُ وان کان عامدًا ففیه روایتا نِ وعندهما لا ینفُذُ فی الوجهینِ لانه قضاءٌ بما هو خطاءٌ عندَه والفتوی علی قولِهما.

﴿ترجمه﴾

اور اختلافی مسئلے میں فیصلہ کرنا اپنی رائے کے خلاف اپنے مذہب کو بھول کر یا جان بوجھ کر نافذ نہ ہوگا صاحبین کے

نزدیک اور اسی پر فتوی ہے اور بہرحال امام صاحب کے نزدیک اگر وہ اپنے مذہب کو بھولنے والا ہو تو نافذ ہو جائیگا اور اگر جان بوجھ کر کرنے والا ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ نہ ہوگا دونوں صورتوں میں اس لیے کہ یہ فیصلہ ہے اس چیز کا جو اس کے نزدیک خطاء ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

﴿توضیح﴾

(والقضاء... الخ) اگر قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف ایک مسئلہ اختلافی میں کوئی فیصلہ دے دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہو جائیگا خواہ اس نے یہ فیصلہ بھول کر دیا ہو یا جان بوجھ کر دیا ہو اور امام صاحب کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ اگر بھول کر دیا ہو تو نافذ ہے اور اگر عمداً دیا ہو تو دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق یہ فیصلہ نافذ ہوگا اور ایک روایت کے مطابق نافذ نہ ہوگا، فتوی صاحبین کے قول پر ہے اس لیے کہ اب قاضی نے ایسا فیصلہ کیا ہے جو کہ اس کے نزدیک خطا ہے اور جب قاضی ایسا فیصلہ کرے جو اس کے نزدیک غلط ہو تو وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوا کرتا۔

ولا يَقضِي على الغائبِ الا بحضرةِ نائبِه حقيقةً كالوكيلِ اوشرعاً كوصيِّ القاضي اوحُكماً بأن كانَ ما يدَّعِي على الغائبِ سببًا لمايدَّعِي على الحاضرِ كما اذاادَّعى داراً على رجلٍ انه اشتراهَا من فلانِ الغائبِ واقامَ بينةً على ذى اليدِ فان القاضي يَقضِي بهذه البينةِ على الحاضرِ والغائبِ حتى لو حضَرَ الغائبُ وانكرَ لا يُلتفَتُ الى انكارِه فان كان شرطًا لا يصحُّ اى ان كان مايدَّعِي على الغائبِ سببًا لمايدَّعِي على الحاضرِ كما اذا ادَّعى عبدٌ على مولاه انَّه علَّقَ عتقَه بتطليقِ زيدٍ زوجتَه واقامَ بينةً على التطليقِ بغيبةِ زيدٍ اختلفَ فيه المشائخ والصحيحُ انَّه لايُقبَلُ وانما يُقبَلُ فى السببِ دونَ الشرطِ لان السببَ اصلٌ بالنسبةِ الى المُسبَّبِ فيكون الحاضرُ نائبًا عن صاحبِ السببِ وهو الغائبُ كالوكيلِ ولاكذالكَ اذا كان شرطاً وانَّما لا يُقضٰى على الغائبِ فى صورةِ الشرطِ اذا كان فيه ابطالُ حقِّ الغائبِ اَمَّا اذا لم يكُن كمَا اذا عَلَّقَ طلاقَ امراتِه بدخولِ زيدٍ فى الدارِ تُقبَلُ .

﴿ترجمہ﴾

اور فیصلہ نہ کرے غائب کے خلاف مگر اسکے نائب کی موجودگی میں خواہ وہ نائب حقیقۃً ہو جیسے وکیل یا شرعاً ہو جیسے قاضی کا وصی یا حکماً ہو بایں طور کہ وہ چیز جس کا غائب پر دعوی کرتا ہے وہ سبب ہو اس چیز کا جسکا حاضر پر دعوی کرتا ہے جیسا کہ جب دعوی کرے دار کا کسی آدمی پر کہ اس نے یہ دار فلاں غائب سے خریدا ہے اور بینہ قائم کردے قابض کے خلاف پس تحقیق قاضی اس بینہ کی وجہ سے فیصلہ کریگا حاضر اور غائب پر حتی کہ اگر غائب حاضر ہو جائے اور انکار کرے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا پس اگر شرط ہو تو صحیح نہیں یعنی اگر وہ چیز جس کا غائب پر دعوی کر رہا ہے شرط ہو اس چیز کی جسکا حاضر پر دعوی کر رہا ہے جیسے

غلام نے دعویٰ کیا اپنے مولیٰ کے خلاف کہ اس نے اس کی آزادی کو معلق کیا تھا زید کے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے ساتھ اور بینہ قائم کردیا طلاق دینے پر زید کی عدم موجودگی میں تو اسمیں مشائخ نے اختلاف کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ قبول نہیں کی جائیگی اور جزیں نیست کہ قبول کی جاتی ہے سبب میں نہ کہ شرط میں اسلئے کہ سبب اصل ہوتا ہے مسبب کے اعتبار سے پس حاضر نائب ہوگا صاحب سبب کا، جو کہ غائب ہے مثلاً وکیل اور اسی طرح نہیں ہے جبکہ وہ شرط ہو، اور جزیں نیست کہ فیصلہ نہیں کیا جائیگا غائب کے خلاف شرط کی صورت میں جبکہ اس میں غائب کے حق کو باطل کرنا ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو جیسے اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کیا زید کے دار میں داخل ہونے کے ساتھ تو بینہ قبول کرلی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ولا یقضی... الخ) غائب کے خلاف قاضی فیصلہ نہ کرے ہاں اگر اس غائب کا نائب موجود ہو تو اس کے خلاف فیصلہ کرسکتا ہے، نائب کی تین قسمیں ہیں: نائب حقیقی جیسے وکیل، اور نائب شرعی جیسے قاضی کا وصی مثلاً کوئی غائب ہوگیا اور قاضی نے کسی کو اس کے لیے وصی مقرر کردیا، اور نائب حکمی، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز جس کا مدعی غائب کے خلاف دعویٰ کررہا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا یہ حاضر پر دعویٰ کرتا ہے تو حاضر غائب کے لیے نائب حکمی ہوگا، جیسے کسی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ تم نے یہ دار فلاں سے خریدا ہے جو غائب ہے اور میں اس دار کا شفیع ہوں اور پھر مدعی نے ذی الید (جو دار پر قابض ہے) اسکے خلاف اس بات پر بینہ بھی قائم کردیا کہ اس نے یہ دار اس غائب سے خریدا ہے تو قاضی اس بینہ کی وجہ سے غائب اور اس حاضر (ذی الید) دونوں کے خلاف فیصلہ کریگا، لہٰذا اگر غائب حاضر ہوگیا اور اس نے کہا میں نے تو کوئی دار اس حاضر کو نہیں بیچا تو اسکے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائیگا، اب یہاں حاضر جو کہ مشتری ہے وہ غائب کیلئے نائب حکمی ہے اس لیے کہ مدعی نے غائب پر دعویٰ کیا کہ اس نے یہ گھر حاضر کو بیچا ہے اور حاضر پر مدعی نے شفعہ کا دعویٰ کیا اور شراء شفعہ کا سبب ہے پس وہ چیز جس کا مدعی غائب پر دعویٰ کررہا ہے وہ اس چیز کا سبب ہے جس کا حاضر پر دعویٰ کررہا ہے، تو حاضر غائب کے لیے نائب حکمی ہوگا۔

(فان کان... الخ) اگر ''مایدعی علی الغائب'' شرط ہو ''مایدعی علی الحاضر'' کی (یعنی وہ چیز جس کا مدعی غائب پر دعویٰ کررہا ہے وہ اس شے کی شرط ہو جس کا وہ حاضر پر دعویٰ کررہا ہے) تو اب غائب کے خلاف فیصلہ درست نہ ہوگا جیسے کسی غلام نے اپنے مولیٰ کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس نے میری آزادی کو زید کی طلاق کے ساتھ معلق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو تم آزاد ہو حالانکہ زید غائب ہے اور پھر غلام نے اس بات پر بینہ قائم کردی کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے تو اب قاضی صحیح قول کے مطابق زید کے خلاف فیصلہ نہیں کریگا اس لیے کہ غائب پر جس چیز کا دعویٰ ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور حاضر یعنی مولی پر اس بات کا دعویٰ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو چکا ہے اور زید کا اپنی بیوی کو طلاق دینا یہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط ہے اس کا سبب نہیں ہے چونکہ شرط ہونے کی صورت میں

غائب کے خلاف فیصلہ نہیں ہوتا اس لیے قاضی زید کی بیوی کو مطلقہ قرار نہیں دیگا۔

(وانما... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مایدعی علی الغائب اگر مایدعی علی الحاضر کا سبب ہو تو غائب کے خلاف فیصلہ درست ہے اور اگر شرط ہو تو غائب کے خلاف فیصلہ درست نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ سبب اصل ہے اور مسبب اس کی فرع ہے لہٰذا سبب والی صورت میں غائب جو کہ صاحب سبب ہے وہ اصل ہوا جب غائب صاحب سبب اصل ہوا تو حاضر اس کا نائب ہوگا جیسے وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے لہٰذا غائب کے خلاف فیصلہ درست ہوگا اور شرط مشروط کے لیے اصل نہیں ہوتی لہٰذا غائب اصل نہ ہوگا جب غائب اصل نہ ہوگا تو حاضر اس کا نائب نہ ہوگا لہٰذا غائب کے خلاف فیصلہ درست نہ ہوگا۔

(وانما... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شرط کی صورت میں غائب کے خلاف فیصلہ مطلقاً درست نہیں ہے خواہ اس فیصلہ میں غائب کے حق کا ابطال ہو یا نہ ہو تو اس وہم کو دور کر دیا کہ شرط کی صورت میں غائب کے خلاف فیصلہ اس وقت درست نہیں جبکہ اس میں غائب کے حق کا ابطال ہو جیسے پیچھے گزرا کہ اگر ہم غائب یعنی زید کے خلاف فیصلہ کریں تو اس میں اس کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے یعنی اس کی بیوی مطلقہ ہو جائیگی، اور اگر غائب کے خلاف فیصلہ کرنے میں اس کا حق باطل نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اسکے خلاف فیصلہ کر دیا جائیگا، جیسے غلام نے مولیٰ پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے میری آزادی کو زید کے دخول دار کے ساتھ معلق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر زید گھر میں داخل ہوا تو تم آزاد ہو اور پھر اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ زید دار میں داخل ہوا ہے حالانکہ زید غائب ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا اس لیے کہ اس میں غائب کے حق کا ابطال نہیں ہے۔

ویُقرِضُ مالَ الیتیمِ ویکتُبُ ذکرَ الحقِّ یجوزُ للقاضی اقراضُ مالِ الیتیمِ لانَّه محافظةٌ والقاضی قادرٌ علی اخذِه متی شاءَ ولا یجوزُ للوصیِّ لعدمِ قدرتِه علی الاخذِ وکذا للابِ فی الاصحّ فلو فعَلَ ضَمِنَ واذا اَقرَضَ القاضی کتَبَ فی ذالک وثیقةً۔

﴿ترجمہ﴾

اور قاضی قرض کے طور پر دے سکتا ہے یتیم کے مال کو اور حق کا ذکر لکھ لے، قاضی کے لیے جائز ہے یتیم کے مال کو قرض کے طور پر دینا اس لیے کہ یہ حفاظت ہے اور قاضی قادر ہے اس کے لینے پر جب چاہے اور وصی کے لیے جائز نہیں لینے پر اس کی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح حال ہے باپ کا اصح قول کے مطابق پس اگر ایسا کر لیا تو ضامن ہوگا اور جب قاضی قرض کے طور پر دے تو اس سلسلے میں ایک دستاویزی ثبوت لکھ لے۔

﴿توضیح﴾

(یقرض... الخ) قاضی یتیم کا مال بطور قرض کے کسی کو دے سکتا ہے لیکن قاضی پھر وثیقہ لکھوالے (یعنی ایک دستاویز لکھوالے جس میں قرض کی تفصیل درج ہو) وصی یتیم کے مال کو بطور قرض کے نہیں دے سکتا اسی طرح باپ اپنے بچے کے

مال کوقرض پرنہیں دے سکتا وجہ اس کی یہ ہے کہ قرض دینا گویا مال کی حفاظت کرنا ہے اور قاضی مال واپس لینے پر قادر ہے جب چاہے کیونکہ وہ حاکم ہے لیکن وصی اور باپ بچے کا مال مقروض سے واپس لینے پر قادر نہیں ہوتے، پس اگر وصی یا باپ نے بچے کا مال بطور قرض کسی کو دے دیا تو وہ ضامن ہونگے۔

﴿باب التحکیم﴾

وصحَّ تحکیمُ الخصمینِ مَن صَلُحَ قاضیًا ولزِمَهُما حکمَه بالبینةِ والنکولِ والاقرارِ واخبارُه باقرارِ احدِ الخصمینِ وبعدالةِ الشاهدینِ حالَ ولایتِه ای صحَّ اخبارُه باقرارِ احد الخصمین وبعدالةِ الشاهدینِ فی زمانِ ولایتِه لان اِخبارَه حالَ ولایتِه قائمٌ مقامَ شهادةِ رجلینِ بخلاف ماذا اَخبر بعدَ الولایةِ لانه التحَق بواحدٍ من الرعایا فلا بُدَّ من الشاهدِ الآخرِ وبخلاف ما اذا اخبر بانه قد حکَمَ لانه اذا حَکَمَ انعزَلَ فلا یُقبلُ اخبارُه.

﴿ترجمه﴾

اور صحیح ہے **خصمین** کا حکم بنانا اس شخص کو جو قاضی بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور ان دونوں پر لازم ہو جائے گا اس کا حکم بینہ کے ساتھ اور قسم سے انکار کے ساتھ اور اقرار کے ساتھ اور اس کا خبر دینا **خصمین** میں سے ایک کے اقرار کی اور گواہوں کی عدالت کی خبر دینا اپنی ولایت کی حالت میں، یعنی صحیح ہے اس کی خبر دینا **خصمین** میں سے ایک کے اقرار کی اور گواہوں کے عادل ہونے کی اپنی ولایت کے زمانے میں اس لیے کہ اس کی خبر اپنی ولایت کی حالت میں قائم مقام ہے دو آدمیوں کی گواہی کے بخلاف اس صورت کے کہ جب خبر دے ولایت کے بعد اس لیے کہ وہ لاحق ہو گیا رعایا میں سے ایک فرد کے ساتھ پس ضروری ہے دوسرے گواہ کا ہونا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب خبر دے اس بات کی کہ اس نے تحقیق فیصلہ کر دیا ہے اس لیے کہ جب اس نے فیصلہ کر دیا تو وہ معزول ہو گیا پس اس کی خبر قبول نہیں کی جائیگی۔

تحکیم کا معنی ہے کسی کو فیصل اور ثالث بنانا، حکم ہر وہ شخص بن سکتا ہے جو قاضی بن سکتا ہے لہٰذا حکم بننے کی وہی شرائط ہیں جو قاضی بننے کی ہیں لہٰذا مسلمان ذمی یا حربی کو حکم نہیں بنا سکتا، ذمی ذمی کو حکم بنا سکتا ہے اسی طرح بچہ، مجنون اور **محدود فی القذف** (وہ آدمی جس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی ہو پھر اس پر سزا کے طور پر حد قذف جاری کی گئی ہو) اور غلام بھی حکم نہیں بن سکتے، اور فاسق اور عورت حکم بن سکتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولزمهما...الخ) مدعی نے اگر حکم (فیصل) کے سامنے بینہ پیش کر دی اور حکم نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو وہ فیصلہ **خصمین** (مدعی اور مدعی علیہ) پر لازم ہو جائیگا اور اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکے اور مدعی علیہ قسم اٹھانے سے

انکار کردے تو بھی حکم ضابطہ کے مطابق مدعی کے حق میں فیصلہ کردیگا اسی طرح اگر مدعی علیہ خود مدعی کے حق کا اقرار کرے تو بھی حکم مدعی کے حق میں فیصلہ کردیگا۔

(واخبارہ... الخ) اگر حکم نے اس بات کی خبر دی کہ خصمین میں سے ہر ایک دوسرے کے حق کا اقرار کر چکا ہے تو یہ صحیح ہے بشرطیکہ حکم اپنی ولایت کی (اپنے فیصل ہونیکی) حالت میں خبر دے، اسی طرح اگر حکم نے مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ عادل ہیں اور یہ بات حکم نے اپنی ولایت (حکم ہونے) کی حالت میں کہی تو بھی صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم کا اپنی ولایت کی حالت میں خبر دینا دو آدمیوں کی شہادت کے قائم مقام ہے اور دو آدمیوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے لہٰذا اس کی خبر بھی مقبول ہوگی۔

(بخلاف... الخ) یہاں سے حال ولایتہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر حکم نے اپنی ولایت کے بعد اس قسم کی خبر دی تو ہو مقبول نہ ہوگی اس لیے کہ ولایت کے بعد حکم رعایا کا ایک فرد بن گیا اور ایک فرد کی گواہی صحیح نہیں ہوتی اس کے ساتھ دوسرے گواہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

(وبخلاف... الخ) اگر حکم نے اس بات کی خبر دی کہ یہ فیصلہ (جو تم مجھ سے اب کروانا چاہتے ہو) میں پہلے کر چکا ہوں تو بھی صحیح نہیں اس لیے کہ جب وہ فیصلہ کر چکا ہے تو معزول ہوگیا ہے لہٰذا وہ ایک فرد بن گیا اور ایک فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ولكلٍّ منهما اَن يَرجِعَ قبلَ حكمِه ولا يصحُّ حكمُ المُحَكَّمِ والمُوَلّٰى لابويهِ وولدِه وعِرسِه كما لاتَصِحُّ الشهادةُ لهولاءِ ولا التحكيمُ فى حدٍوقودٍ لانهَمَا لا يملكانِ دمَهُما ولهذا لا يملِكانِ اباحتَه قالوا وصحَّ فى سائرِ المجتهَدَاتِ ولايُفتٰى به دفعًالتجاسرِ العوامِ قال مشائخُنا انَّ تَخصِيصَ هذهِ الروايةِ وهى قولُه ولا يجوزُ التحكيمُ فى الحدودِ والقصاصِ يدلُّ على عدمِ جوازِ التحكيمِ فى جميعِ المجتهداتِ كالكناياتِ وفسخِ اليمينِ ونحوِهما وتخصيصُ المجتهَداتِ بالذكرِ ليس لنفيِ الحكمِ عمَّاعداه فانَّ ماليس للاجتهادِ فيه مساغٌ كالثابتِ بالكتابِ اوالسنةِ المشهورةِ اوالاجماعِ لا شكَّ فى صحةِ التحكيمِ فى ذلكَ وفائدتُه الزامُ الخصمِ فانَّ المتبائعينِ ان حَكَمَا حَكَمًا فالمُحَكَّمُ يُجبِرُ المشترى على تسليمِ الثمنِ والبائعِ على تسليمِ المبيعِ ومن امتَنَعَ يَحبِسُه فذِكرُ المجتَهَداتِ لِيَدُلَّ على غيرِها بالطريقِ الاَولٰى واذا صحَّ التحكيمِ فى جميعِ القضَايا لايُفتٰى بذلكَ لان العوامَ يتجاسَرُونَ على ذلكَ فيقلُّ الاحتياجُ الى القاضِى فلا يَبقٰى لحُكَّامِ الشرعِ رونقٌ ولا للمَحكَمَةِ جمالٌ وزينةٌ .

ترجمہ

اور ان میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے اس کے فیصلہ کرنے سے پہلے اور صحیح نہیں فیصل اور قاضی

کا فیصلہ کرنا اپنے والدین اور اپنے بچے اور اپنی بیوی کے لیے جیسا کہ صحیح نہیں گواہی ان کے لیے ،اور جائز نہیں فیصل بنانا حدوقصاص میں اس لیے کہ وہ دونوں اپنے خون کے مالک نہیں ہیں اور اسی وجہ سے وہ مالک نہیں اس کو مباح کرنے کے ،فقہاء نے کہا کہ صحیح ہے تحکیم تمام اختلافی مسائل میں اور اس کا فتوی نہیں دیا جائیگا عوام کی جسارت کو دور کرنے کے لیے، ہمارے مشائخ نے کہا اس روایت کی تخصیص جو کہ مصنف کا یہ قول **ولا یجوز التحکیم فی الحدود والقصاص** دلالت کرتا ہے **تحکیم** کے جواز پر تمام اختلافی مسائل میں جیسے کنایات ،اور فسخ یمین وغیرہ ،اور مجتہدات کو خاص طور پر ذکر کرنا حکم کی ماعدا سے نفی کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ وہ مسئلہ جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے جیسے وہ ثابت ہو کتاب سے یا سنت مشہورہ سے یا اجماع سے ،کوئی شک نہیں اس میں **تحکیم** کے جائز ہونے میں اور اس کا فائدہ خصم کو الزام دینا ہے اس لیے کہ **متبایعین** اگر حکم بنادیں کسی فیصل کو تو وہ فیصل مجبور کریگا مشتری کو ثمن کی ادائیگی پر اور بائع کو مبیع کی سپردگی پر اور جو بات نہ مانے اس کو قاضی محبوس کرے۔تو مجتہدات کا ذکر اس لیے ہے تاکہ دلالت کرے ان کے غیر پر بطریق اولیٰ ،اور جب صحیح ہے **تحکیم** تمام مسائل میں تو اس کا فتوی نہیں دیا جائیگا اس لیے کہ عوام دلیر ہو جائیں گے اس پر ،پس کم ہو جائیگی احتیاج قاضی کی طرف لہٰذا باقی نہیں رہے گی حکام شرع کی رونق اور نہ عدالت کے لیے جمال اور زینت ۔

﴿توضیح﴾

(ولکل... الخ) **خصمین** میں سے ہر ایک کیلئے جائز ہے کہ جس کو انہوں نے حکم بنایا ہے وہ اسے حکم بنانے سے رجوع کرلے (یعنی اس کے حکم ہونے کو تسلیم کرنے سے انکار کردے) بشرطیکہ اس نے ابھی تک فیصلہ نہ کیا ہو۔

(ولا یصح... الخ) حکم اور قاضی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے والدین ،بچوں اور بیوی کے حق میں فیصلہ کرے اس لیے کہ انسان اس کے حق میں فیصلہ کرسکتا ہے جس کے حق میں گواہی دے سکتا ہے اور والدین وغیرہ کے حق میں گواہی دینا درست نہیں ہے۔

(ولاالتحکیم... الخ) حدود وقصاص میں حکم بنانا درست نہیں ہے اس لیے کہ **خصمین** اپنے خون کے مالک نہیں ہیں لہٰذا اپنے خون کی ولایت بھی دوسرے کو نہیں دے سکتے یہی وجہ ہے کہ **خصمین** اپنے خون کو دوسرے کے لیے مباح بھی نہیں کرسکتے۔

یہ دلیل جو اوپر بیان ہوئی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے ،حد میں حکم بنانے کے جائز نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے اس کی دلیل بعض نے یہ بیان کی ہے کہ فیصل کا حکم غیر **خصمین** کے حق میں حجت نہیں ہے لہٰذا اس فیصل کے حکم (فیصلے) میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات کے ساتھ حدود وقصاص جاری نہیں کیے جاتے ،اب یہ دلیل قصاص اور حدود دونوں میں حکم بنانے کے عدم جواز کی دلیل بن جائیگی ۔

(وصح ...الخ) تمام اختلافی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے لیکن اس کا فتوی نہیں دیا جائیگا تا کہ عوام دلیر نہ ہوں۔

(قال مشائخنا... الخ) یہ ''ولا التحکیم فی حدو قود'' کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مشائخ کہتے ہیں کہ یہ کہنا کہ حدو قصاص میں حکم بنانا ٹھیک نہیں ہے یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تمام مجتہدات (اختلافی مسائل) میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات اور فسخ یمین، کنایات کی مثال جیسے کسی نے اپنی بیوی کو کنائی الفاظ کے ساتھ طلاق دی تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق بائنہ واقع ہو جائیگی اور شوافع کہتے ہیں کہ طلاق رجعی واقع ہوگی، اور فسخ یمین کی مثال جیسے کسی نے عورت سے کہا **اذا تزوجتک فانت طالق** (جب میں تجھ سے شادی کروں تو تجھے طلاق ہے) پھر اس عورت کیساتھ نکاح کرلیا تو ہمارے نزدیک طلاق واقع ہو جائیگی اور شوافع کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔تو اس قسم کے مسائل میں حکم بنانا جائز ہے۔

(وتخصیص... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح مجتہدات میں حکم بنانا جائز ہے اسی طرح ان مسائل میں بھی حکم بنانا جائز ہے جن میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے جیسے وہ مسائل جو کتاب، سنت یا اجماع سے ثابت ہوں تو مصنفؒ نے خاص طور پر مجتہدات کو کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ مجتہدات کا ذکر ماعدا سے نفی کے لیے نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ غیر مجتہدات میں حکم بنانا جائز نہیں ہے بلکہ مجتہدات کو اس لیے ذکر کیا تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ جب مجتہدات میں حکم بنانا جائز ہے تو غیر مجتہدات میں **تحکیم** بطریق اولی جائز ہے۔

(وفائدته... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ **تحکیم** تو تمام مسائل میں درست ہے لیکن اس کا فتوی نہیں دیا جائیگا اس لیے کہ پھر عوام دلیر ہو جائیں گے تو قاضی کی طرف احتیاج نہ ہوگی، ہر کوئی پھر کسی بھی آدمی کو حکم بنالے گا اور قضاۃ کی طرف لوگ جانا بند کر دیں گے پس حکام شرع اور عدالتوں کی رونق وشوکت باقی نہیں رہے گی۔

وحُكمُ المُحكَّمِ في دمِ خطإٍ بالديةِ على العاقلةِ لاينفذُ لانَّ العاقلةَ لم يُحكِّموهُ وكذا ان حَكَمَ بالديةِ على القاتلِ لا ينفذُ ايضاً فينقضُه القاضي ويَقضِي على العاقلةِ لانَّ حكمَ المُحكَّمِ مخالفٌ لمذهبِ القاضي ومخالفٌ للنصِّ وهو قولُه عليه السلام: قُوموا فدُوهُ. ومعنى عدمِ نفاذِه على العاقلةِ ان للمُحكَّمِ لايكونُ ولايةُ طلبِ الديةِ من العاقلةِ وحبسِهم إن امتنعُوا فان رُفِعَ حكمُه الى قاضٍ آخرَ ان وافقَ مذهبَه امضاه وإلَّاابطَله اى ليسَ حكمُ المُحكَّمِ مثلُ حكمِ المُولّى في انَّ المختلفَ فيه يصيرُ مُجمَعًا عليه۔

﴿ترجمہ﴾

اور حکم کا فیصلہ کرنا قتل خطاء میں دیت کا عاقلہ کے خلاف نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ عاقلہ نے اس کو حکم نہیں بنایا تھا اور اسی طرح اگر فیصلہ کیا دیت کا قاتل پر تو بھی نافذ نہ ہوگا پس قاضی اس کا بدلہ لے گا اور فیصلہ کریگا عاقلہ پر، اس لیے کہ حکم کا فیصلہ

مخالف قاضی کے مذہب کے اور نص کے مخالف ہے جو کہ نبی علیہ السلام کا یہ قول ہے کہ اٹھو اور اس کی دیت ادا کرو، اور اس کے عاقلہ پر نافذ نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ حکم کو ولایت نہیں ہے دیت کا عاقلہ سے مطالبہ کرنے کی اور ان کو قید کرنے کی اگر وہ منع کر دیں پس اگر اس کا فیصلہ لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس، اگر موافق ہو جائے اس کے مذہب کے تو اس کو نافذ رکھے ورنہ اس کو باطل کر دے یعنی حکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلے کی طرح نہیں ہے اس بات میں اختلافی مسئلہ اس کی وجہ سے اتفاقی بن جائے۔

﴿توضیح﴾

(وحکم... الخ) اگر فیصل کے پاس قتل خطأً کا معاملہ پیش کیا گیا اور اس نے مقتول کی دیت کا فیصلہ کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا خواہ اس نے دیت کا فیصلہ قاتل کی عاقلہ پر کیا ہو یا خود قاتل پر دیت کا فیصلہ کیا ہو، اگر دیت کا فیصلہ عاقلہ پر کیا ہو تو نافذ اس لیے نہ ہوگا کہ حکم (فیصل) کا فیصلہ اس پر نافذ ہوتا ہے جس نے اس کو حکم بنایا ہو اور عاقلہ نے اس کو حکم نہیں بنایا لہٰذا اس کا فیصلہ ان پر نافذ نہ ہوگا اور اگر دیت کا فیصلہ قاتل پر کیا ہو تو اس لیے نافذ نہ ہوگا کہ یہ قاضی کے مذہب اور نص کے خلاف ہے کیونکہ نص میں ہے حضور علیہ السلام نے قاتل کے عاقلہ کو فرمایا: قوموا فدوہ، کہ کھڑے ہو جاؤ اور دیت ادا کرو جب اس نے قاتل کے خلاف دیت کا فیصلہ کیا تو یہ اس نص کے خلاف ہوا، اب قاضی یوں کرے کہ خود دیت کے ساتھ قصاص (بدلہ) لے اور یہ دیت عاقلہ قاتل پر لازم کر دے۔

(ومعنی... الخ) پیچھے کہا کہ حکم کا فیصلہ عاقلہ پر نافذ نہ ہوگا یہاں سے شارح اس کے معنی کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا معنی ہے، حکم کو عاقلہ سے دیت طلب کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر وہ دیت ادا کرنے سے انکار کر دیں تو حکم ان کو محبوس نہیں کر سکتا۔

(فان رفع... الخ) حکم نے کوئی فیصلہ کیا پھر اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اگر حکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو اس کو نافذ رکھے اور اگر اس کے مذہب کے خلاف ہو تو اس کو باطل کر دے۔

(ای لیس... الخ) یہاں سے حاصل معنی ہے کہ حکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلہ کی طرح نہیں ہوتا، کیونکہ قاضی جب کوئی فیصلہ کرے اور پھر اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کی طرف لے جایا جائے تو دوسرا قاضی اس فیصلہ کو نافذ رکھتا ہے اس کو باطل نہیں کر سکتا لیکن اگر حکم کا کیا ہوا فیصلہ کسی قاضی کے پاس لے جایا جائے تو وہ اس کو باطل کر سکتا ہے کیونکہ قاضی اول جب کوئی فیصلہ کرتا ہے تو وہ مجمع علیہ (اتفاقی) ہو جاتا ہے لہٰذا دوسرے قاضی کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں ہوتا اور حکم جب کوئی فیصلہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے وہ اتفاقی نہیں ہو جاتا لہٰذا اس کو باطل کیا جا سکتا ہے۔

☆☆☆

﴿مسائل شتیٰ منه﴾

ولیسَ لصاحبِ سفلٍ علیه علوٌ لآخرَ ان یَتِدَ فی سفلِه اوینقُبَ کُوَّةً بلارضی الآخر ولا لاهلِ زائغةٍ مستطیلةٍ تنشَعِبُ منها مستطیلةٌ غیرُ نافذةٍ فتحُ بابٍ فی القُصوىٰ وفی المستدیرة لزِقَ طرفاها بها لهم ذالکَ فی القُصوىٰ ای فی المُنشعِبَةِ من الاولی وقولُه لَزِق طرفاها ای اتّصل طرفاها بالمستطیلةِ والمرادُبطرفَیها نهایةُ سعتِها وهذا اذا کانَت مثلَ نصفِ دائرةٍ اواقلَّ حتی لوکانت اکثرَ من ذالکَ لا یُفتَحُ فیها البابُ فَلتُصَوَّر صورتَینِ فی الاولی یَکُونُ له فتحُ البابِ دونَ الثانیةِ والفرقُ انَّ الُاولٰی تصیرُ ساحةً مشترکةً بخلافِ الثانیةِ فانه اذاکان داخلُها اوسعَ من مَدخَلِها تکونُ موضِعاًآخر غیرَ تابعٍ للاولٰی.

﴿ترجمه﴾

اور جائز نہیں ہے نچلی منزل والے کے لیے جس پر دوسرے کی منزل ہو یہ کہ وہ کیل ٹھونکے اپنی نچلی منزل میں یا روشن دان نکالے بغیر دوسرے کی رضامندی کے، اور جائز نہیں لمبی گلی والوں کے لیے جس سے ایک ایسی لمبی گلی نکل رہی ہے جو نفوذ کرنے والی نہیں ہے، دروازہ کھولنا نکلنے والی گلی میں اور گول گلی میں جس کی دونوں طرفیں اس کے ساتھ ملی ہوئی ہوں، ان کے لیے یہ جائز ہے نکلنے والی گلی میں یعنی پہلی گلی سے نکلنے والی گلی میں اور مصنف کا قول لزق طرفاها یعنی اس کی دونوں جانبیں ملی ہوئی ہوں لمبی سیدھی گلی سے اور اس گلی کی طرفین سے مراد اس گلی کی وسعت کی انتہاء ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ وہ نصف دائرہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہوحتی کہ اگر وہ اس سے زیادہ ہو تو اس میں دروازہ نہیں کھولا جائیگا پس چاہیے کہ دو صورتوں کا تصور کرلیا جائے، پہلی صورت میں اس کے لیے جائز ہوگا دروازہ کھولنا نہ کہ دوسری صورت میں، اور فرق یہ ہے کہ پہلی قسم والی گلی ایک مشترک میدان ہوگئی ہے بخلاف دوسری قسم کی گلی کے اس لیے کہ جب اس کا داخل وسیع ہوگا اس کے مدخل سے تو یہ ایک الگ موضع ہوگی پہلی گلی کے تابع نہ ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(ولیس... الخ) ایک آدمی مکان کی نچلی منزل میں رہتا ہے اور دوسرا اس مکان کی اوپر والی منزل میں، تو نچلی منزل میں رہنے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے سفل (نچلی منزل) میں کیل ٹھونکے یا روشن دان نکالے جب تک کہ اوپر کی منزل میں رہنے والا راضی نہ ہو۔ اس لیے کہ نچلی منزل میں کیل ٹھونکنے سے یا روشن دان نکالنے سے اوپر کی منزل کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔

(ولا لاهل... الخ) ایک لمبے کوچے سے ایک چھوٹی گلی نکل رہی ہے تو لمبی گلی والوں کے لیے اس چھوٹی گلی میں دروازہ نکالنا درست ہے یانہیں تو اس میں تفصیل ہے کہ وہ چھوٹی گلی یا تو مستطیلہ (سیدھی) ہوگی یا مستدیرہ (گول) ہوگی اگر مستطیلہ ہو تو نافذہ ہوگی جیسے ═══ یعنی آگے سے بند نہ ہوگی یا غیر نافذہ ہوگی جیسے ═══ یعنی آگے جا کے بند ہو جاتی ہوگی، اگر چھوٹی گلی مستطیلہ نافذہ ہو تو پھر لمبی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنا ٹھیک ہے اور اگر وہ چھوٹی گلی مستطیلہ غیر نافذہ ہو تو پھر ٹھیک نہیں ہے، اور اگر وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو تو پھر یا تو نصف دائرہ کے برابر ہوگی جیسے ═══ یا نصف دائرہ سے کم ہوگی جیسے ═══ یا نصف دائرہ سے زائد ہوگی جیسے ═══ اگر وہ مستدیرہ نصف دائرہ سے کم ہو یا نصف دائرہ کے برابر ہو تو پھر بڑی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنے کی اجازت ہے اور اگر وہ چھوٹی گلی نصف دائرہ سے زائد ہو تو پھر اجازت نہیں ہے۔ تو یہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ کے برابر یا اس سے کم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ سے زائد ہو پہلی صورت میں لمبی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنا درست ہے اور دوسری صورت میں درست نہیں ہے۔ ان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ سے کم ہو یا اس کے برابر ہو تو وہ تمام کے لیے مشترک ہوگی لہذا تمام کو اس میں سے گزرنے کا حق ہوگا لہذا دروازہ نکالنے کی بھی اجازت ہوگی اور دوسری صورت میں جب کہ وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ سے زائد ہو اس مستدیرہ کا داخل اس کے مدخل سے بڑا ہوگا (داخل سے مراد اس مستدیرہ کی سطح ہے اور مدخل سے مراد اس مستدیرہ کے کنارے ہیں) جب اس صورت میں چھوٹی گلی کا داخل اس کے مدخل سے بڑا ہوگا تو یہ چھوٹی گلی ایک الگ موضع ہوگی پہلی لمبی گلی کے تابع نہ ہوگی لہذا پہلی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنا ٹھیک نہ ہوگا۔

(ای فی المنشعبة... الخ) یہ قصوی کے معنی کو بیان کیا۔

(ای... اتصل) یہ لـزق کے معنی کو بیان کیا کہ اس کا معنی ہے مستدیرہ کی دونوں طرفیں لمبی بڑی گلی کے ساتھ متصل ہوں۔

(والمراد...الخ) یہاں سے تعیین مراد ہے کہ طرفین، سے مراد مستدیرہ گلی کی وسعت کی انتہاء ہے۔

ومَنِ ادَّعٰی هبةً فی وقتٍ فسُئِلَ البینةَ فقال قد جَحَدَنِیهَا فاشتریتُها منه او لَم یَقُل ذالکَ فاقامَ بینةً علـی الشـراءِ بعدَ وقتِ الهبةِ تُقبَلُ وقبلَهُ لا، قولُه فاقامَ بینةً علی الشراءِ بعدَ وقت الهبة تُقبلُ وقبلَه لا یَـرجِـعُ الـی الـصـورتیـنِ ای مـا اذا قالَ قدجَحَدنِیها وما اذا لم یَقُل ذالکَ فانَّ دعوی الهبة اقرارٌ بانَّ الموهوبَ له ملکُ الواهبِ قبلَ الهبةِ فلا یُقبَلُ دعوی الشراءِ قبل وقتِ الهبةِ وامّا دعوی الشراءِ بعدَ وقتِ الهبةِ فلا تناقضَ فیها لا نَّها تَقرَّر مِلکُه بعدَ الهبةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے دعوی کیا ہبہ کا ایک وقت میں پھر اس سے بینہ طلب کی گئی تو اس نے کہا تحقیق اس نے مجھ سے ہبہ کا انکار کیا تھا پس میں نے اس سے وہ چیز خرید لی تھی یا ایسا نہیں کہا پس بینہ قائم کر دی شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد تو قبول کی جائیگی اور اس سے پہلے نہیں، مصنف کا قول **فاقام بینة علی الشراء بعد وقت الھبة تقبل و قبلہ لا** راجع ہے دونوں صورتوں کی طرف یعنی جب یہ کہے تحقیق اس نے مجھ سے انکار کیا تھا اور جب یہ نہ کہے، اس لیے کہ ہبہ کا دعوی اقرار ہے اس بات کا کہ موہوب واہب کی ملک تھا ہبہ سے پہلے، پس قبول نہیں کیا جائیگا شراء کے دعوی کو ہبہ کے وقت سے پہلے، اور بہر حال جب شراء کا دعوی ہبہ کے وقت کے بعد ہو تو اس میں کوئی تناقض نہیں اس لیے کہ ثابت ہو چکی ہے اس کی ملک ہبہ کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(ومن ادعی... الخ) اگر کسی نے دعوی کیا کہ مجھے فلاں نے یہ چیز فلاں وقت مثلا رمضان میں ہبہ کی تھی، اس مدعی سے بینہ طلب کی گئی تو اس نے کہا کہ واہب نے پھر ہبہ سے انکار کیا تھا تو میں نے اس سے یہ چیز خرید لی تھی یا اس مدعی نے یہ بات نہیں کہی کہ واہب نے ہبہ کا انکار کیا تھا صرف اتنی بات کہی کہ فلاں نے مجھے یہ چیز فلان وقت میں ہبہ کی تھی اس کے بعد مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ میں نے یہ چیز اس فلان سے خریدی ہے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو وہ شراء پر بینہ ہبہ کے وقت کے بعد ہوگی مثلا ہبہ رمضان میں ہے اور یہ بینہ اس بات پر قائم کرتا ہے کہ شراء شوال میں ہوئی ہے اور یا وہ بینہ ہبہ کے وقت سے پہلے کی ہوگی مثلا ہبہ رمضان میں ہے اور یہ اس بات پر بینہ قائم کرتا ہے کہ شراء شعبان میں ہوئی ہے۔ پہلی صورت میں یعنی اگر بینہ، **شراء بعد وقت الھبہ** پر ہو تو قبول کر لی جائیگی اور دوسری صورت میں یعنی اگر بینہ ، **شراء قبل وقت الھبہ** پر ہو تو قبول نہ کی جائیگی۔

(قولہ فاقام... الخ) یہاں سے شارح ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول **فاقام... الخ** دو صورتوں کی طرف راجع ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ مدعی نے کہا مدعی علیہ نے اس بات سے انکار کر دیا تھا کہ میں نے تمہیں یہ چیز ہبہ کی ہے تو میں نے یہ چیز اس سے خرید لی اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدعی ایسی بات نہیں کرتا بلکہ صرف یہ کہتا ہے کہ اس نے یہ چیز مجھے ہبہ کی تھی، تو ان صورتوں میں مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ میں نے یہ چیز اس سے خریدی ہے۔

(فان دعوی... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر بینہ، **شراء قبل وقت الھبہ** پر ہو تو مقبول کیوں نہ ہوگی؟ حاصل یہ ہے کہ یہاں مدعی کے دعوی میں تناقض ہے اس لیے کہ جب اس نے ہبہ کا دعوی کیا تو گویا اس بات کا اقرار کیا کہ ہبہ سے پہلے یہ چیز واہب کی ملک تھی پھر جب اس نے **شراقبل وقت الھبہ** پر بینہ قائم کر دی تو گویا یوں دعوی کیا کہ یہ چیز ہبہ کے وقت سے پہلے واہب کی ملک نہ تھی اور یہ تناقض ہے۔

(واما دعوی... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر بینہ، **شراء بعد وقت الهبہ** پر ہو تو وہ مقبول کیوں ہوگی؟ حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں مدعی کے دعوی میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے بینہ قبول ہوگا، تناقض اس لیے نہیں ہے کہ جب مدعی نے کہا کہ یہ چیز مجھے فلاں نے ہبہ کی تھی تو گویا اس بات کا اقرار کیا کہ یہ چیز ہبہ سے پہلے واہب کی ملک تھی جب اس نے **شراء بعد وقت الهبہ** پر بینہ قائم کیا تو گویا اس نے اس بات کا دعوی نہیں کیا کہ وہ ہبہ کے وقت سے پہلے اس کا مالک نہیں تھا بلکہ اس نے جب بینہ، **شراء بعد وقت الهبہ** پر قائم کیا تو اس نے ہبہ کے وقت کے بعد بھی اس کی ملکیت کو پختہ کر دیا۔

ومَنِ ادَّعی ان زیداً اشتَرٰی جاریتَه فانکر وتَرَکَ المُدَّعِی خصومتَه حلَّ له وطیُها لانّه اذا تَعَذَّرَ للبائع حصولُ الثمنِ من المشتری فاتَ رضاءُ البائعِ فیستَبِدُّ بفسخِه لا سِیّما اذاجحد المُشتری فانَّ جحودَه فسخٌ من جهتِه.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے دعوی کیا اس بات کا کہ زید نے اسکی باندی خریدی ہے پس اس نے انکار کیا اور مدعی نے اس کی خصومت چھوڑ دی تو اس کے لیے حلال ہوگا اس کے ساتھ وطی کرنا اس لیے کہ جب متعذر ہوگیا بائع کے لیے مشتری سے ثمن حاصل کرنا تو بائع کی رضاء فوت ہوگئی پس وہ مستقل ہوگا اس کے فسخ میں، خصوصاً جب کہ مشتری نے انکار کر دیا اس لیے کہ اس کا انکار کرنا فسخ ہے اس کی جانب سے۔

﴿توضیح﴾

(ومن ادعی... الخ) کسی آدمی نے دعوی کیا کہ زید نے مجھ سے میری باندی خرید لی ہے اور زید کہتا ہے کہ میں نے اس کی باندی نہیں خریدی اس کے بعد مدعی خصومت چھوڑ دیتا ہے تو اب اس مدعی کے لیے جائز ہے کہ وہ اس باندی کے ساتھ وطی کرے اس لیے کہ یہاں بائع (مدعی) کے لیے اب مشتری (زید) سے ثمن وصول کرنا متعذر ہے لہذا بائع اب شراء پر راضی نہ ہوگا، جب بائع کی رضامندی یہاں نہیں ہے تو وہ بیع کو اکیلا فسخ کر سکتا ہے پس بیع فسخ ہو جائیگی جب اس باندی کی بیع فسخ ہو جائیگی تو بائع کے لیے اس سے وطی کرنا حلال ہوگا۔

(لاسیما... الخ) **لاسیما** ماقبل والے حکم کو مابعد میں بطریق اولی ثابت کرنے کے لیے آتا ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ یہاں مشتری نے شراء کا انکار کر دیا تو مشتری کی جانب سے گویا فسخ ہوگیا لہذا بائع بطریق اولی فسخ کر سکتا ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ جب بائع کے لیے مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہو جائے تو بائع بیع کو فسخ کرنے میں مستقل ہوتا ہے (یعنی فسخ کرنے میں وہ مشتری کا محتاج نہیں ہوتا) اور جب مشتری بیع کا ہی سرے سے انکار کر دے تو پھر تو بائع بطریق اولی بیع کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا۔

وصُدّقَ المُقرُّ بقبضِ عشرةٍ ای قال قبضتُ من فلانٍ عشرةَ دراهمَ ان ادَّعی انّها زُیوفٌ اونبهرجةٌ لا من ادَّعی انها ستوقةٌ ولا من اَقرَّ بقبضِ الجیادِ اوحقَّه اوالثمنَ اوبالاستیفاءِ ای قال استَوفَیتُ منه عشرةَ دراهمَ لان الاستیفاءَ یدلُّ علی الکمالِ والزیفُ ما یَرُدُّه البیتُ المالُ کالنبهرجة للتجارِ والستوقةُ ما غَلبَ غشُّه الزیفُ والنبهرجةُ من جنسِ الدارهمِ التی فضتُه غالبةٌ علی الغشِّ الا انّهما بالنسبةِ الی الجیدِ یکونُ فضتُهمَا اقلَّ الا انَّ رداءةَ الزیفِ دونَ ردائةِ النبهرجةِ فالزیفُ لایردُّه التجارُ ویَجری فیه المعاملةُ الا ان بیتَ المالِ لا یَقبلُه فان بیتَ المالِ لایقبلُ الا ماهو جیدٌ غایة الجودِ والنبهرجةُ یَرُدُّه التجارُ والنبهرجُ الباطلُ والردیُّ من الشئِ والدراهمُ النبهرجُ قیل ما بطلَ سکتُه وقیلَ الذی فضتُه ردیةٌ وقیلَ الغالبُ الفضةِ وهو مُعرَّبُ بنهرہ وفی المُغرِب لم اجدهُ بالنون والستوقةُ تُعَرَّبُ سه تویه ای داخلُه نُحاسٌ مطلیٌّ بالفضةِ.

﴿ترجمہ﴾

اورتصدیق کی جائیگی اس شخص کی جواقرارکرے دس دراہم پر قبضہ کرنے کا یعنی کہے کہ میں نے فلاں سے دس دراہم پر قبضہ کرلیا ہے اگر دعوی کرے کہ وہ کھوٹے تھے یا نبہرجہ تھے نہ کہ وہ شخص جو یہ دعوی کرے کہ وہ ستوقہ تھے اور تصدیق نہیں کی جائیگی جواقرارکرے کھرے دراہم پر قبضہ کرنے کا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا یا ثمن پر قبضے کا یا وصول کرنے کا ،یعنی کہے کہ میں نے اس سے دس دراہم وصول کر لیے ہیں اس لیے کہ وصول کرنا دلالت کرتا ہے کمال پر،اورزیف وہ ہیں جن کو بیت المال ردکردے جیسے نبہرجہ تجار کے لیے اورستوقہ وہ ہیں جن پرکھوٹ غالب ہو،زیف اور نبہرجہ ان دراہم کی جنس میں سے ہیں جن کی چاندی کھوٹ پر غالب ہوتی ہے مگر یہ دونوں کھرے دراہم کے لحاظ سے ان کی چاندی کم ہوتی ہے مگر یہ کہ زیف کا کھوٹا ہونا نبہرجہ کے کھوٹا ہونے سے کم ہوتا ہے پس زیف کوتجار رد نہیں کرتے اوران میں معاملہ جاری ہوتا ہے مگر یہ کہ بیت المال ان کوقبول نہیں کرتا اس لیے کہ بیت المال قبول نہیں کرتا مگران دراہم کو جو انتہائی خالص ہوں ،اورنبہرجہ کوتجار رد کردیتے ہیں اور نبہرج باطل اور ردی شے کوکہتے ہیں اوردرہم بھنرج بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کا سکہ باطل ہوگیا ہواور بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کی چاندی ردی ہو اوربعض نے کہا جس کی چاندی غالب ہو،اوریہ معرب ہے بنھرہ کا،اورمغرب میں ہے کہ میں نے اس کونہیں پایا نون کے ساتھ اورستوقہ معرب ہے سہ تویہ کا یعنی اس کے اندر کا تانبا ہو جس پر چاندی کا ملمع کیا گیا ہو۔

﴿توضیح﴾

(وصدق... الخ) ایک آدمی نے دوسرے سے دس دراہم لینے تھے پھراس نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ میں ان دس دراہم پر قبضہ کرچکا ہوں لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی دعوی کیا کہ وہ دراہم جن پر میں نے قبضہ کیا ہے وہ زیوف

ہیں یا نبہرجہ ہیں تو اسکی تصدیق کی جائیگی (یعنی اب مدیون پر لازم ہوگا کہ وہ جید دراہم ادا کرے) اور اگر اس نے یہ دعوی کیا کہ وہ ستوقہ ہیں تو پھر اسکی تصدیق نہ کی جائیگی (یعنی اب مدیون پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اپنی طرف سے اور جید دراہم ادر کرے۔) (زیوف، نبہرجہ اور ستوقہ کی تحقیق آگے آئیگی)

(ولا من... الخ) اگر ایسے شخص نے (یعنی جس نے دوسرے سے دس دراہم لینے تھے) پہلے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے جید دراہم پر قبضہ کرلیا ہے یا کہا میں نے اپنے حق پر قبضہ کرلیا ہے یا کہا میں نے ثمن پر قبضہ کرلیا ہے اس کے بعد وہ دعوی کرتا ہے کہ وہ دراہم جو مدیون نے ادا کیے وہ زیوف یا نبہرجہ تھے تو اب بھی اس کی تصدیق نہ کی جائیگی۔ اس لیے کہ اب اس کی بات میں تناقض ہے کیونکہ جب پہلے اس نے کہا کہ میں نے جید پر یا اپنے حق پر یا ثمن پر قبضہ کرلیا ہے تو گویا اس بات کا اقرار کرلیا کہ وہ دراہم زیوف یا نبہرجہ نہیں تھے پھر بعد میں جب ان کے زیوف یا نبہرجہ ہونے کا دعوی کرتا ہے تو یہ تناقض ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے پہلے اقرار کیا کہ میں نے مدیون سے دس دراہم کا استیفاء کرلیا ہے یعنی میں اس سے دس دراہم وصول کرچکا ہوں (واضح ہو کہ یہاں وہ قبضہ کا لفظ نہیں بول رہا، بلکہ وصول کا لفظ استعمال کرر ہا ہے) اور پھر دعوی کرتا ہے کہ وہ دس درہم زیوف یا نبہرجہ تھے تو اب بھی اس کی تصدیق نہ کی جائیگی۔ اس لئے کہ یہاں بھی اس کی بات میں تناقض ہے کیونکہ جب اس نے پہلے کہا میں دس دراہم کا استیفاء کرچکا ہوں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ میں نے کامل درجے کے دراہم پر قبضہ کرلیا ہے اور کامل درجے کے دراہم جید ہوتے ہیں ان میں کھوٹ نہیں ہوتا پس اس کے بعد جب وہ ان کے زیوف یا نبہرجہ یعنی کھوٹے ہونے کا دعوی کرتا ہے تو یہ تناقض ہے۔

(والزيف... الخ) یہاں سے زیف، نبہرجہ اور ستوقہ کی تحقیق کرتے ہیں کہ زیف اور نبہرجہ دونوں دراہم کی جنس میں سے ہوتے ہیں جن میں خالص چاندی کھوٹ پر غالب ہوتی ہے لیکن ان میں جید دراہم کی نسبت چاندی کم ہوتی ہے، زیوف اور نبہرجہ میں فرق یہ ہے کہ زیف میں کھوٹ نبہرجہ کی نسبت کم ہوتا ہے اس لیے زیف کو تجار قبول کرلیتے ہیں اور ان میں معاملہ بھی جاری ہوتا ہے جبکہ نبہرجہ کو تجار قبول نہیں کرتے لیکن بیت المال ان دونوں کو قبول نہیں کرتا اس لیے کہ بیت المال خالص کھرے دراہم قبول کرتا ہے۔

(والنبهرج... الخ) یہاں سے نبہرج کی تحقیق کرتے ہیں کہ نبہرج باطل اور ردی چیز کو کہتے ہیں، اور دراہم نبہرج کونسے دراہم ہوتے ہیں تو ان کے بارے میں تین قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ وہ دراہم ہوتے ہیں جن کا سکہ باطل ہوگیا ہو اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وہ دراہم ہوتے ہیں جن کی چاندی گھٹیا ہو اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ وہ دراہم ہوتے ہیں جن میں چاندی کھوٹ پر غالب ہو۔

(وهو معرب... الخ) نبہرج نبہرہ کا معرب ہے، پھر اس کو عربی بنایا گیا تو نبہرج ہوگیا، مغرب نامی کتاب میں ہے کہ میں نے اس کو نون کے ساتھ نہیں پایا یعنی اس کے شروع میں نون ثابت نہیں ہے۔

(والستوقة... الخ) ستوقہ سہ تویہ کا معرب ہے، ستوقہ ان دراہم کو کہتے ہیں جن کے اندر تانبا ہو اور اوپر چاندی کا ملمع کیا گیا ہو۔

وقولُه ليسَ لي عليكَ شيٌ للمُقرِّ بالالفِ يُبطِلُ اقرارَه وبل لي عليكَ الالفُ بعده بلاحجةٍ لغوٌ فان قال المُدَّعى عليه عقيبَ دعوى مالٍ ماكان لكَ عليَّ شيٌ قط فاقامَ المدَّعِي البينةَ على الفٍ وهو على القضاءِ اوالابراءِ قُبِلَت هذهِ خلافًا لزفرٌ لانَّ القضاءَ يَقتضِي سبقَ حقٍّ وكذاالابراءُ وقد قال ماكانَ لكَ عليَّ شيٌ قطُّ فلا يُصَدَّقُ في دعوى القضاءِ والابراءِ قلنا القضاءُ قديكونُ بلاحقٍّ وكذاالابراءُ فان المُدَّعِي قديبرءُ عن حقٍّ ثابتٍ في زَعمِه وان لم يكن ثابتًا في الحقيقةِ وان زادَ على انكارِه ولا اعرِفُكَ رُدَّت اى قالَ ماكانَ لكَ على شيٌ قطُّ ولااعرِفُكَ ثم اَقامَ بينةً على القضاءِ اوالابراءِ لا تُقبَلُ لتَعذّرِ التوفيقِ لانّه لا يكونُ بينَ اثنينِ اخذٌ واعطاءٌ ومعاملةٌ وابراءٌ بدونِ المعرفةِ وذَكَرَ القدورى انه تُقبَلُ ايضًا لانَّ المُحتَجِبَ اوالمُخَدَّرَةَ قد يامُرُ بعضَ وكَلاءِه بارضاءِه ولا يَعرِفُه ثم يَعرِفُه بعدَ ذلكَ فامكَنَ التوفيقُ.

﴿ترجمہ﴾

اور اس کا قول میرے لیے تیرے ذمے کچھ نہیں ہے، اس شخص کے سامنے جو ہزار کا اقرار کرنے والا ہو اس کے اقرار کو باطل کر دیتا ہے اور یہ کہنا کہ "بلکہ میرے لیے تیرے ذمے ہزار ہیں" اس کے بعد بغیر حجت کے لغو ہے پس اگر مدعی علیہ نے کہا مال کے دعوی کے بعد کہ تیرے لیے میرے ذمے کوئی چیز کبھی نہیں تھی پھر مدعی نے بینہ قائم کر دیا ہزار اور اس نے ادائیگی پر یا بری کر دینے پر تو یہ گواہی قبول کر لی جائیگی بخلاف امام زفرؒ کے اس لیے ادائیگی تقاضہ کرتی ہے حق کے سابق ہونے کا اور اسی طرح ابراء ہے، حالانکہ اس نے کہا ہے میرے ذمے تیرے لیے کبھی کچھ لازم نہیں تھا، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی ادائیگی یا ابراء کے دعوی میں، ہم کہتے ہیں کہ ادائیگی کبھی بغیر حق کے ہوتی ہے اور اسی طرح ابراء ہے اس لیے کہ مدعی کبھی بری کر دیتا ہے ایسے حق سے جو ثابت ہوتا ہے اس کے گمان میں اگر چہ ثابت نہیں ہوتا حقیقت میں اور اگر اس نے اپنے انکار میں اضافہ کیا "ولا اعرفک" کا تو رد کر دی جائیگی یعنی کہا میرے ذمہ تمہارے لیے کبھی کچھ لازم نہیں تھا اور میں تمہیں نہیں جانتا پھر بینہ قائم کر دیا ادائیگی پر یا بری کرنے پر تو قبول نہ کی جائیگی تطبیق کے متعذر رہونے کی وجہ سے اس لیے کہ نہیں ہوتا ہے دو کے درمیان لینا دینا اور معاملہ اور بری کرنا بغیر معرفت کے اور قدوری نے ذکر کیا ہے یہ بھی قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ پوشیدہ رہنے والا یا پردہ نشین عورت کبھی حکم کرتی ہے اپنے بعض وکلاء کو اس کو راضی کرنے کا اور اس کو نہیں پہچانتا، پھر اس کو پہچان لیتا ہے اس کے بعد پس تطبیق ممکن ہے۔

﴿توضیح﴾

(وقولہ ...الخ) اگر کسی نے پہلے دوسرے آدمی کے لیے ہزار کا اقرار کیا کہ میں نے اس کا ہزار دینا ہے تو مقرلہ (وہ آدمی جس کے لیے اس نے ہزار کا اقرار کیا) نے کہا لیس لی علیک شئ کہ تمہارے ذمہ میرے لیے کچھ نہیں ہے تو مقر کا یہ ہزار کا اقرار باطل ہو جائیگا، اسکے بعد اگر مقرلہ نے کہا بل لی علیک الالف (یعنی نہیں بلکہ میرے لیے تمہارے ذمہ ہزار ہیں) اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو یہ لغو ہوگا۔

(فان قال... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا تو مدعی علیہ نے کہا ما کان لک علی شئ قط یعنی میرے ذمے تمہارے لیے کبھی کوئی شے واجب نہیں رہی اس کے بعد مدعی نے اس کے خلاف اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ تم نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور مدعی علیہ نے قضاء یا ابـــراء پر بینہ قائم کر دیا یعنی اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ میں یہ ہزار ادا کر چکا ہوں یا تم مجھے ہزار سے بری کر چکے ہو تو ہمارے نزدیک مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول کیا جائیگا، امام زفر کے نزدیک مدعی علیہ کا یہ بینہ مقبول نہ ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے دعوی میں تناقض ہے اس لیے کہ قضاء یا ابراء (یعنی ہزار درہم کا ادا کر دینا یا مدعی کا ہزار درہموں سے مدعی علیہ کو بری کر دینا) یہ دونوں سبق حق کا تقاضہ کرتے ہیں یعنی اس بات کا تقاضہ کرتے ہیں کہ مدعی علیہ کے ذمے حق تھا حالانکہ یہ پہلے کہہ چکا ہے کہ میرے ذمے تیرا کوئی حق نہیں ہے اور یہ تناقض ہے لہذا مدعی علیہ کے قضاء یا ابراء کے دعوی میں اس کی تصدیق نہ کی جائیگی۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ مدعی علیہ کے دعوی میں جو تناقض بظاہر نظر آ رہا ہے وہ ختم ہو سکتا ہے، اس کی یہ بات بھی صحیح ہے مـا کـان لک علی شئ قط (میرے ذمے تمہارا کوئی حق نہیں ہے) اور قضاء یا ابراء کا دعوی یعنی یہ کہنا کہ میں تم کو ہزار ادا کر چکا ہوں یا تم مجھے ہزار سے بری کر چکے ہو یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے اس لیے کہ ادائیگی کبھی بغیر حق کے ہوتی ہے بایں طور کہ ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ نے دراہم ادا کر دیے ہوں حالانکہ اس کے ذمے نہ ہوں اور اسی طرح ابراء بھی بغیر حق کے ہو سکتا ہے کیونکہ مدعی کبھی ایسے حق سے بھی بری کر دیتا ہے جو اس کے گمان میں تو ثابت ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ثابت نہیں ہوتا۔ جب مدعی علیہ کے دونوں قولوں میں بظاہر تناقض کا دفعیہ ہو سکتا ہے تو اس کی اس بات پر بینہ کہ میں ہزار ادا کر چکا ہوں یا مدعی مجھے ہزار سے بری کر چکا ہے، قبول کر لی جائیگی۔

(وان زاد... الخ) اگر مدعی نے ہزار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے کہا مـا کـان لک علی شئ قط ولا اعرفک (میرے ذمے تمہارا کچھ حق نہیں ہے اور میں تمہیں نہیں جانتا ہوں) پھر اس کے بعد مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ مدعی کو میں ہزار درہم ادا کر چکا ہوں یا یہ مجھے ہزار سے بری کر چکا ہے تو اس مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا اس لیے کہ یہاں مدعی علیہ کے دونوں قولوں میں تناقض ہے اور تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ ایک طرف وہ مدعی علیہ کہتا ہے کہ میرے ذمے کچھ نہیں ہے اور میں تمہیں جانتا بھی نہیں ہوں اور دوسری طرف وہ کہتا ہے میں تمہیں ادائیگی کر چکا ہوں یا تم مجھے بری کر چکے ہو یہ

تناقض ہے،اس لیے کہ پہلے وہ یہ کہتا ہے کہ میں تمہیں جانتا نہیں اور بعد میں جب وہ کہہ رہا ہے کہ میں تمہیں ادائیگی کر چکا ہوں یا تم مجھے بری کر چکے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کو جانتا ہے کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین اور معاملہ اور ابراء بغیر جان پہچان کے نہیں ہوتا۔

(وذکر... الخ) صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مدعی علیہ کی قضاء یا ابراء پر بینہ قبول کرلیا جائے گا جبکہ وہ پہلے یہ کہتا تھا ما کان لک علی شئ قط ولا اعرفک ،اس لیے کہ یہاں بھی تناقض کے باوجود اس کے دونوں قولوں میں تطبیق ممکن ہے،وہ اس طرح کہ ہوسکتا ہے مدعی علیہ مدعی کو پہچانتا بھی نہ ہو اور ادائیگی بھی کر چکا ہو یا مدعی نے اس کو بری بھی کر دیا ہو کیونکہ بسا اوقات مدعی علیہ انسانوں کی نظروں سے پوشیدہ رہتا ہے یا مدعی علیھا کوئی پردہ نشین عورت ہوتی ہے تو یہ بسا اوقات اپنے وکلاء کو اس بات کا امر کرتے ہیں کہ وہ وکلاء مدعی کو راضی کریں حالانکہ یہ خود مدعی کو نہیں جانتے پھر بعد میں ان کی مدعی سے جان پہچان ہو جاتی ہے تو دیکھیں یہاں تطبیق ممکن ہوئی۔

وَاعلَم اَنَّ امكانَ التوفيقِ هل يكفِى فى دفعِ التناقضِ او لا بُدَّ من اَن يُصَرِّحَ بالتوفيقِ اختلفَ فيه المشائخُ وجهُ الاولِ انّ معَ امكانِ التوفيقِ لايتحققُ التناقضُ فيُحمَلُ عليه صيانةً لدعواه عن البطلان وجهُ الثانى انَّه لا بُدللدعوى من الصحةِ يقينًا فامكانُ الصحةِ لايُبطِلُ حق المدَّعٰى عليه اذا عرفتَ هذا فاقولُ فى كلِّ صورةٍ يقعُ الشكُّ فى صحةِ الدعوى لا نقولُ انَّ امكانَ الصحةِ كافٍ كما اذاادَّعٰى الهبةَ فسُئِلَ بينةً فلم يقدِر فادعٰى الشراءَ فاقا مَ بينةً على الشراءِ من غيران يُبيِّن ان الشراء قبلَ وقتِ الهبةِ اوبعدَه لا تُقبَلُ البينةُ لانه يحتملُ ان يكونَ الشراءُ قبلَ وقتِ الهبةِ وعلى هذا لتقديرِ لا يصحُّ دعوى الشراءِ على مامرَّ ويحتملُ ان يكونَ الشراءُ بعدَ وقتِ الهبةِ وعلى هذا التقديرِ يصحُّ دعوى الشراءِ كما مرَّ فاذا وقَعَ الشكُّ فى صحةِ الدعوى لا تصحيحُه بالشكِّ لان غاية مافى الباب انَّ شراءه كان متحققًا قبلَ وقتِ الهبةِ فيكون معنى دعوى الهبةِ انِّى كنتُ اشتريتُها منه لكنِ ارتفعَ ذلك العقدُ ثم صارَ مِلكًا له ثم وَهَبَ منّي فلا بدمن اقامةِ البينةِ على الهبةِ فاذالم يكن له بينةٌ لا يصحُّ دعواه ولايَبطُلُ حقُّ المُدَّعٰى عليه بالشكِّ وفى كلِّ صورةٍ لا يكونُ الشكُّ فى صحةِ دعواه حتى يلزَمَ ابطالُ حقِّ المُدَّعٰى عليه بالشكِّ نقولُ امكانُ التوفيقِ كافٍ كما اذا اقامَ البينةَ على القضاءِ اوالابراء بعد انكاره المدَّعٰى به واقامةِ المدعِى البينةَ عليه اواَقامَ البينةَ على الشراء بعدَ وقتِ الهبة تُقبَلُ فاحفَظ هذهِ الضابطةَ فانه كثيرُالنفعِ ثم اعلَم ان التناقضَ انما يمنعُ صحةَ الدَّعوى اذاكانَ الكلامُ الاولُ ثبَتَ لشخصٍ معيَّنٍ حقًا حتى اذالم يكُن كذلكَ لا يمنعُ صحةَ الدَّعوى كما اذاقال لا حقَّ لى علىٰ احدٍ من اهلِ سمرقندَ ثم ادَّعٰى شئياً على واحدٍ من اهلِ سمرقندَ يصحُّ دعواه .

﴿ترجمہ﴾

اور جان تو کہ تطبیق کا امکان کیا کافی ہے تناقض کے دفعیہ کے لیے یا ضروری ہے کہ تصریح کی جائے تطبیق کی، اس میں مشائخ نے اختلاف کیا اول کی وجہ یہ ہے کہ تطبیق کے امکان کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا تناقض، پس اس کو اسی پر محمول کیا جائیگا اس کے دعوی کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے، اور ثانی کی وجہ یہ ہے کہ دعوی کے ضروری ہے صحیح ہونا یقینی طور پر پس صحت کا امکان باطل نہیں کریگا مدعی علیہ کے حق کو، جب تو نے یہ جان لیا تو میں کہتا ہوں کہ ہر اس صورت میں کہ شک واقع ہو جائے دعوی کے صحیح ہونے میں ہم نہیں کہتے کہ صحت کا امکان کافی ہے جیسا کہ جب دعوی کرے ہبہ کا پس اس سے بینہ طلب کیا جائے تو وہ قادر نہ ہو پس شراء کا دعوی کر دے پھر بینہ قائم کر دے شراء پر بغیر اس کے کہ بیان کرے شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہے یا اس کے بعد ہے تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائیگا اس لیے کہ احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح نہ ہوگا جیسا کہ گزرا اور احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح ہو جائیگا جیسا کہ گزرا، پس جب شک واقع ہو گیا دعوی کے صحیح ہونے میں تو اس کی تصحیح نہ ہوگی شک کے ساتھ، اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس باب میں ہے یہ ہے کہ اس کی شراء متحقق ہو ہبہ کے وقت سے پہلے پس ہبہ کے دعوی کا معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی تھی لیکن یہ عقد ختم ہو گیا تھا پھر وہ اس کی ملک ہو گئی تھی، پھر اس نے مجھے ہبہ کی، پس ضروری ہے بینہ قائم کرنا ہبہ پر پس جب اس کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس کا دعوی صحیح نہ ہوگا اور مدعی علیہ کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ اور ہر اس صورت میں کہ اس کے دعوی کی صحت میں کوئی شک نہ ہو حتی کہ لازم آئے مدعی علیہ کے حق کو باطل کرنا، ہم کہتے ہیں کہ تطبیق کا امکان کافی ہے جیسا کہ جب بینہ قائم کیا ادائیگی پر یا بری کر دینے پر اس کے اس چیز کا انکار کرنے کے بعد جس کا دعوی کیا گیا ہے اور مدعی کے اس پر بینہ قائم کرنے کے بعد، یا بینہ قائم کیا شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد تو قبول کیا جائیگا پس یاد کر لے یہ ضابطہ اس لیے کہ بہت زیادہ نافع ہے، پھر جان تو کہ تناقض جزیں نیست کہ مانع ہوتا ہے دعوی کے صحیح ہونے سے جب کہ پہلا کلام تحقیق ثابت ہو شخص معین کے لیے حتی کہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ مانع نہ ہوگا دعوی کے صحیح ہونے سے جیسا کہ اگر کہا میرا کوئی حق نہیں ہے اہل سمرقند میں سے کسی پر، پھر دعوی کیا اہل سمرقند میں سے کسی پر ایک چیز کا تو اس کا دعوی صحیح ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(واعلم... الخ) یہاں سے ایک اختلاف بیان کر کے اس کا محاکمہ کرتے ہیں اختلاف یہ ہے کہ مدعی کی بات میں اگر تناقض ہو تو اس تناقض کو دور کرنے کے لیے امکان تطبیق کافی ہے یا دفع تناقض کے لیے تطبیق کی تصریح ضروری ہے تو بعض مشائخ کہتے ہیں کہ دفع تناقض کے لیے مدعی کی دونوں باتوں میں تطبیق کا امکان بھی کافی ہے تطبیق کو صراحۃً بیان کرنا ضروری نہیں اور بعض مشائخ کہتے ہیں کہ دفع تناقض کے لیے تطبیق کی تصریح ضروری ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دفع تناقض کے لیے امکان

تطبیق اس لیے کافی ہے تا کہ مدعی کے دعوی کو باطل ہونے سے بچایا جا سکے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کے دعوی کا یقینی طور پر صحیح ہونا ضروری ہے اور یقینی طور پر دعوی تب صحیح ہوگا جب کہ تناقض کے بعد اس میں تطبیق کو صراحۃ بیان کیا جائے لہذا تناقض کے بعد مدعی کے دعوی کو صحیح کرنے کے لیے امکان تطبیق کا سہارا لیکر مدعی علیہ کے حق کو باطل نہیں کیا جائیگا۔

(اذاعرفت... الخ) یہاں سے ان دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ بیان کرتے ہیں کہ صورتیں دو ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مدعی کے دعوی کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدعی کے دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہو، اگر مدعی کے دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہو اور تناقض پایا جائے تو دفع تناقض کے لیے امکان تطبیق کافی نہ ہوگا جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ اس نے یہ چیز مجھے ہبہ کی ہے اس مدعی سے جب بینہ طلب کیا گیا تو وہ بینہ قائم کرنے سے عاجز ہو گیا پھر اس نے مدعی علیہ پر اس طرح کا دعوی کیا کہ میں نے اس مدعی علیہ واہب سے یہ چیز خریدی ہے اور اس شراء پر بینہ بھی قائم کر دیا لیکن یہ بیان نہ کیا کہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہے یا بعد میں ہے، تو اب اس کا بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ اب اس کے دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہے اس لیے کہ دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو اگر شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو تو دعوی صحیح نہ ہوگا کما مر اور اگر شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو تو دعوی صحیح ہو جائیگا (جیسا کہ اس کی وضاحت پیچھے گزر چکی ہے) پس یہاں مدعی کے دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہے تو شک کی وجہ سے دعوی کو صحیح قرار نہیں دیا جائیگا۔

اب یہاں مدعی کے دعوی میں تناقض ہے اس لیے کہ اس نے پہلے کہا کہ یہ چیز مجھے مدعی علیہ نے ہبہ کی ہے پھر کہا کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی ہے اور مدعی کے دعوی کے صحیح ہونے میں بھی شک ہے جیسا کہ اوپر کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے اور یہاں اس کے دونوں قولوں میں جو تناقض ہے اس میں تطبیق کا امکان پایا جاتا ہے کہ ہوسکتا ہے مدعی علیہ نے وہ چیز پہلے ہبہ کی ہو اور پھر اپنے ہبہ سے منکر ہو گیا ہو تو اس کے بعد مدعی نے اس سے وہ چیز خرید لی ہو تو اب اس مدعی کا یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس نے مجھے یہ چیز ہبہ کی تھی اور یہ بھی صحیح ہے کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی ہے لیکن تطبیق کا امکان ہے جو کافی نہیں ہے اس لیے کہ مدعی کے دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہے۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ صورت مذکورہ میں مدعی نے جو شراء پر بینہ قائم کیا ہے وہ قبول کر لیا جائے کیونکہ اس کا دعوی صحیح ہوسکتا ہے خواہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو یا ہبہ کے وقت کے بعد ہو، اگر شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو تب تو دعوی کا صحیح ہونا ظاہر ہے کہ ہوسکتا ہے مدعی علیہ نے یہ چیز پہلے ہبہ کی ہو پھر اس نے ہبہ کا انکار کیا ہو اس کے بعد مدعی نے اس سے وہ چیز خرید لی ہو اور اگر شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو تو مدعی کا دعوی اس لیے صحیح ہوگا کہ ہوسکتا ہے شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور دعوی ہبہ کا مطلب یہ ہو کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی تھی پھر شراء والا عقد ختم ہو گیا تھا اس کے بعد مدعی علیہ نے مجھے یہ چیز ہبہ کر دی تھی، تو دیکھیں اس صورت میں بھی مدعی کا دعوی صحیح ہوسکتا ہے، تو اس کا جواب دیا کہ اگر چہ وہ

صورت جو آپ نے ذکر کی ہے بن تو سکتی ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ مدعی اس بات پر بینہ قائم کرے کہ شراء والا عقد جب ختم ہوگیا تھا تو اس نے مجھے یہ چیز ہبہ کردی تھی یعنی **هبه بعد الشراء** پر بینہ قائم کرے جو کہ اس نے قائم نہیں کیا جب **هبه بعد الشراء** پر بینہ نہیں ہے تو اس کا دعوی صحیح نہ ہوا پس محض شک کی وجہ سے مدعی علیہ کے حق کو باطل نہ کیا جائیگا۔

(وفی کل... الخ) یہاں سے دوسری صورت بیان کرتے ہیں کہ اگر مدعی کے دعوی کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو اور اسکی بات میں تناقض پایا جائے تو دفع تناقض کے لیے تطبیق کا امکان بھی کافی ہوگا تصریح تطبیق کی ضرورت نہ ہوگی۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر ہزار کا دعوی کیا، مدعی علیہ نے اس کا انکار کردیا اور کہا میرے ذمے تمہارے ہزار درہم نہیں ہیں اس کے بعد مدعی نے ہزار پر بینہ قائم کردیا اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کردیا کہ میں یہ ہزار ادا کرچکا ہوں یا مدعی مجھے ہزار سے بری کرچکا ہے تو مدعی علیہ کا بینہ قبول ہوگا تو دیکھیں یہاں مدعی علیہ (جو کہ ایک لحاظ سے مدعی بھی ہے) کی دونوں باتوں میں تناقض ہے کیونکہ پہلے اس نے کہا میرے ذمے تمہارے ہزار درہم نہیں ہیں اور پھر کہتا ہے کہ میں نے وہ ادا کردیے ہیں یا تم مجھے بری کرچکے ہو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ذمے مدعی کے لیے ہزار درہم تھے۔

اور یہ جو مدعی علیہ نے دعوی کیا کہ میں اس کے ہزار درہم ادا کرچکا ہوں یا یہ مجھے بری کرچکا ہے اس کے صحیح ہونے میں کسی قسم کا شک بھی نہیں ہے تو یہاں تناقض کے دفعیہ کے لیے امکان توفیق بھی کافی ہوگا جو کہ یہاں موجود ہے وہ اس طرح کہ مدعی علیہ کی دونوں باتیں صحیح ہیں یہ بات بھی صحیح ہے کہ مدعی علیہ کے ذمہ مدعی کے لیے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی درست ہے کہ اس نے وہ دراہم ادا بھی کردیے ہوں اس لیے ادائیگی کبھی بغیر حق کے بھی ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مدعی نے اس کو ہزار درہموں سے بری کردیا ہو کیونکہ بسا اوقات مدعی ایسے حق سے بھی بری کردیتا ہے جو کہ اس کے زعم میں ثابت ہوتا ہے حقیقت میں ثابت نہیں ہوتا۔ اور دوسری مثال جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر یہ دعوی کیا کہ اس نے مجھے یہ چیز ہبہ کردی ہے پھر اس کے بعد یہ دعوی کیا کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی ہے اور پھر اس نے **شراء بعد وقت الهبه** پر بینہ قائم کیا تو یہ بینہ مقبول ہوگا اگرچہ یہاں اس کی بات میں تناقض ہے کہ پہلے ہبہ کا دعوی کیا پھر شراء کا دعوی کیا اور اس نے جو شراء کا دعوی کیا اس کے صحیح ہونے میں کوئی شک بھی نہیں ہے کیونکہ یہ **بعد وقت الهبه شراء** کا دعوی ہے تو یہاں دفع تناقض کیلئے امکان تطبیق کافی ہے کہ ہوسکتا ہے پہلے مدعی علیہ نے ہبہ کیا ہو پھر اس نے ہبہ کا انکار کردیا ہو پھر مدعی نے ہبہ کے وقت کے بعد اسکو واہب سے خرید لیا ہو۔

(ثم اعلم... الخ) یہاں سے ایک اور ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ جب دو کلاموں میں تناقض پایا جائے تو یہ دعوی کی صحت سے اس وقت مانع ہوتا ہے جب کلام اول کسی شخص معین کیلئے ثابت ہو جیسے پہلے نے کہا میرا زید کے ذمہ کوئی حق نہیں ہے پھر کہتا ہے زید نے میرے ہزار درہم دینے ہیں تو اب دعوی صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہاں تناقض ہے اور کلام اول شخص معین یعنی زید کے لیے ثابت ہے اور اگر کلام اول شخص معین کے لیے ثابت نہ ہو تو پھر تناقض دعوی کی صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا جیسے کوئی کہے **لاحق لی علی احد من اهل سمرقند** (میرا اہل سمرقند میں سے کسی ایک کے ذمہ کوئی حق نہیں ہے) پھر اس

کے بعد وہ اہل سمرقند میں کسی ایک پر مال کا دعوی کرتا ہے تو یہ دعوی صحیح ہوگا اس لیے کہ یہاں اگر چہ اس کی دونوں کلاموں میں تناقض ہے لیکن چونکہ کلام اول شخص معین کے لیے ثابت نہیں ہے اس لیے یہ تناقض دعوی کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

ومَن اَقامَ البینةَ علی الشراءِ واَرادَ الرَّدَّ بعیبٍ رُدَّت بینةُ بائعِه علی براء تِه من کلِّ عیبٍ بعد انکارِہ ببیعِه ادَّعی رجلٌ علی آخرَ اِنّی اشتریتُ منک ھذاالعبدَ بالفٍ وسلَّمتُ الیکَ الالف فظھرَ فیه عیبٌ فارُدُّہ بالعیبِ فعلیکَ ان تَرُدَّ دالثمنَ الیَّ فانکرَ الخصمُ البیعَ فاقامَ المدَّعِی البینةَ علی العیبِ فادَّعی الخصمُ براء ةَ المدعِی من کلِّ عیبٍ واَقامَ بینةً علی ذلکَ لاتُسمَعُ للتناقضِ وعند ابی یوسفَ تُسمَعُ قیاسًا علی المسئلةِ المذکورةِ وھی ماکان لکَ علیَّ شئٌ قطُّ والفرقُ لِابی حنیفةؒ ومحمدٍؒ اَنَّ فی مسئلةِ الدینِ اَنَّ الدینَ قد یُقضٰی وان کانَ باطلًا وھٰھُنا دعوَی البرائةِ مِن العیبِ یَستدعِی قیا م البیعِ وقد اَنکرَہ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے بینہ قائم کر دیا شراء پر اور ارادہ کیا واپس کرنے کا عیب کی وجہ سے تو اس کے بائع کا بینہ رد کر دیا جائیگا اس کے ہر عیب سے براءت پر اس کے اپنی بیع کا انکار کرنے کے بعد، ایک آدمی نے دعوی کیا دوسرے پر کہ میں نے تجھ سے یہ غلام خریدا تھا ہزار کے بدلے میں اور میں نے تمہیں ہزار ادا کر دیے تھے پس اس میں عیب ظاہر ہو گیا پس میں اسے واپس کرتا ہوں عیب کی وجہ سے لہٰذا تجھ پر لازم ہے کہ تم مجھے ثمن لوٹاؤ پس خصم نے انکار کیا بیع کا پس مدعی نے بینہ قائم کر دیا بیع پر پھر خصم نے دعوی کیا مدعی کی براءت کا ہر عیب سے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا تناقض کی وجہ سے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنا جائیگا قیاس کرتے ہوئے مسئلہ مذکورہ پر جو کہ **ماکان لک علی شئ قط** ہے، اور امام صاحب اور امام محمدؒ کے لیے فرق یہ ہے کہ دین کے مسئلے میں تحقیق دین کبھی ادا کر دیا جاتا ہے اگر چہ باطل ہو اور یہاں پر عیب سے براءت کا دعوی تقاضہ کرتا ہے بیع کے قیام کا حالانکہ وہ اس کا انکار کر چکا ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن اقام... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ میں نے تم سے یہ غلام خریدا تھا اور تمہیں ہزار درہم ادا کیے تھے اب اس غلام میں عیب ظاہر ہو گیا ہے، عیب کی وجہ سے میں یہ غلام تمہیں واپس کرنا چاہتا ہوں لہٰذا مجھے میرے ثمن ہزار درہم واپس کرو، مدعی علیہ نے بیع کا انکار کر دیا اور کہا میں نے تمہیں یہ غلام نہیں بیچا تھا اس کے بعد مدعی نے بیع پر بینہ قائم کر دیا اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ میں اس کے ہر عیب سے براءت کر چکا ہوں تو طرفین کے نزدیک مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول نہ کیا جائیگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول ہوگا، امام ابو یوسفؒ پچھلے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں، کہ ایک آدمی نے

دوسرے پر ہزار کا دعوی کیا مدعی علیہ نے کہا ماکان لک علی شئ قط (میرے ذمہ تمہارا کوئی حق نہیں ہے) پھر مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ مدعی علیہ نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں یہ ہزار ادا کر چکا ہوں یا یہ مجھے ہزار سے بری کر چکا ہے تو یہاں مدعی علیہ کا بینہ قبول کیا جاتا ہے، اسی طرح مانحن فیہ میں بھی مدعی علیہ کا بینہ قبول کرنا چاہیے، لیکن طرفین پچھلے مسئلے اور اس مسئلے میں فرق کرتے ہیں، پچھلا مسئلہ دین کا تھا جس میں تناقض کے باوجود مدعی علیہ کی دونوں باتوں میں تطبیق ممکن تھی بایں طور کہ ہوسکتا ہے مدعی علیہ کے ذمے کچھ بھی نہ ہو اور اس نے ہزار درہم بغیر حق کے ادا کر دیئے ہوں جبکہ یہ مسئلہ بیع کا ہے، یہاں ایسا تناقض ہے کہ تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ پہلے مدعی علیہ نے بیع کا انکار کیا کہ میں نے یہ غلام نہیں بیچا ہے اور پھر اس نے اس غلام کے ہر عیب سے بری ہونے کا دعوی کیا اور عیب سے براءت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مدعی علیہ نے یہ غلام بیچا تھا تو یہاں ایسا تناقض ہے جس میں تطبیق ممکن نہیں ہے لہذا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

وذِکرُ ان شاءَ اللّٰهُ تعالٰى فى صكٍّ يُبطِلُ كُلَّه وعندهما آخِرَه وهو استحسانٌ اى اذا كتبَ صكَّ اقرارٍ ثم كتَبَ فى آخرِه كلُّ مَن اَخرَجَ هذا الصكَّ وطَلَب مافيه من الحقِّ ادفَعُ اليه ان شاءَ اللّٰهُ تعالٰى فقولُه ان شاءَ اللّٰهُ يَنصَرفُ الى الكلِّ عند ابى حنيفةؒ حتّٰى يَبطُلُ جميعُ الصَّكِّ وهو القياسُ كما فى قولِه عبدُه حرٌّ وامراتُه طالقٌ ان شاءَ اللّٰهُ وعندَهُما يَنصَرِفُ الى الآخرِ وهو الاستحسانُ لاَنَّ الصكَّ للاستيثاقِ فالاستثناءُ ينصرفُ الى مايليه .

﴿ترجمہ﴾

اور ان شاء اللہ کا ذکر چیک کے آخر میں باطل کر دیتا ہے اس کے کل کو، اور صاحبین کے نزدیک اس کے آخر کو، اور یہی استحسان ہے یعنی اگر اقرار کا چیک لکھا پھر اس کے آخر میں لکھا "ہر وہ شخص جو اس چیک کو نکالے گا اور اس حق کا مطالبہ کریگا جو اس میں ہے تو میں اسے دے دونگا ان شاء اللہ، پس اس کا قول ان شاء اللہ راجع ہوگا کل کی طرف امام صاحب کے نزدیک، حتی کہ سارا چیک باطل ہو جائیگا اور یہی قیاس ہے جیسا کہ اسکے اس قول میں، کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی کو طلاق ہے ان شاء اللہ، اور صاحبین کے نزدیک یہ راجع ہوگا آخر کی طرف اور یہ استحسان ہے اسلئے کہ چیک پختگی کیلئے ہوتا ہے پس استثناء راجع ہوگا قریبی شے کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(وذکر... الخ) کسی نے دستاویز لکھی اور اسی کے آخر میں ان شاء اللہ لکھ دیا مثلاً اس نے اقرار کی ایک دستاویز لکھی اور اس کے آخر میں یہ لکھا کل من اخرج هذ الصک وطلب ما فيه من الحق ادفع اليه ان شاء الله (جو بھی اس اقرار نامہ کو نکالے گا اور جو حق اس میں لکھا ہوا ہے وہ مجھ سے طلب کریگا تو میں اس کو وہ حق دے دونگا ان شاء اللہ)

تواب ان شاء اللّٰہ امام صاحب کے نزدیک تمام دستاویز کی طرف راجع ہوگا، امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ کسی نے کہا عبدی حر وامراتی طالق ان شاء اللّٰہ تو ان شاء اللّٰہ ساری کلام کو باطل کردیگا، نہ تو غلام آزاد ہوگا اور نہ ہی اس کی بیوی کو طلاق ہوگی۔ اس طرح دستاویز کے آخر میں جب ان شاء اللّٰہ لکھے گا تو تمام دستاویز باطل ہو جائیگی، یہی قیاس ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہان شاء اللّٰہ صرف آخری بات کی طرف راجع ہوگا نہ کہ پوری دستاویز کی طرف، ان کا قول استحسان پر مبنی ہے کہ دستاویز استیثاق یعنی بات کو پکا کرنے کے لیے ہوتی ہے اگر استثناء (ان شاء اللّٰہ) تمام دستاویز کی طرف راجع ہو جائے تو یہ استیثاق کے منافی ہے لہٰذا ان شاء اللّٰہ آخر کی طرف راجع ہوگا۔

نصرانیٌّ ماتَ فقالت عِرسُه اَسلَمتُ بعد موتِه وقال ورثتُه لا بل قبلَه صُدِّقوُا کما فی مسلمٍ ماتَ فقالت عِرسُه اَسلَمتُ قبلَ موتِه وقالُوا لابل بعدَه هذا عندنا وعند زفرؒ فی المسئلة الاولی القولُ قولُها لانَّ الاسلامَ حادثٌ فیُضَافُ الی اقربِ الاوقاتِ ولنا ان سببَ الحرمانِ ثابتٌ فی الحالِ فیثبُتُ فیما مضٰی تحکیمًا للحالِ وهی تَصلِحُ حجةً للدفعِ ومن قال هذاابنُ مودِعی المیتِ لا وراثَ له غیرُه دَفَعَها الیه ای دفعَ الودیعةَ الیه ولو اَقرَّ بابنٍ آخرَ لمودِعِه وجَحَدَ الاولُ فَهِیَ له ای للمقرِّ له الاول لانَّ الاقرارَ الاولَ لم یکُن لَه مُکذِّبٌ صحَّ ولا یَصحَّ الثانی لا ن الاولَ مُکذِّبٌ له .

﴿ترجمه﴾

ایک نصرانی مرگیا پھر اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے بعد اور اس کے ورثاء نے کہا نہیں بلکہ اس سے پہلے ہوئی ہو تو ورثاء کی تصدیق کی جائیگی جیسا کہ ایک مسلمان کے بارے میں ہے کہ وہ مرگیا پھر اس کی بیوی نے کہا میں اس کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی ہوں اور انہوں نے کہا نہیں بلکہ اس کے بعد ہوئی ہو، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک پہلے مسئلے میں قول عورت کا قول ہوگا اس لیے کہ اسلام بعد میں وجود میں آیا، پس اسے منسوب کیا جائیگا قریب ترین وقت کی طرف، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محرومی کا سبب ثابت ہے فی الحال، پس یہ ثابت ہوگا گزشتہ زمانے میں بھی حال کو حکم بناتے ہوئے، اور یہ حال صلاحیت رکھتا ہے دفع کی حجت بننے کی، اور اگر کسی نے کہا یہ میرے مودع کا بیٹا ہے جو مرگیا ہے اس کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو وہ اس کو وہ ودیعت حوالے کردے، اور اگر اقرار کیا اپنے مودع کے لیے دوسرے بیٹے کا اور پہلے نے انکار کیا تو وہ ودیعت اسی کے لیے ہوگی یعنی اس کے لیے ہوگی جس کے لیے پہلے اقرار کیا تھا، اس لیے کہ پہلے اقرار کو کوئی جھٹلانے والا نہیں تھا پس صحیح ہوگا اور دوسرا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ اول اس کو جھٹلانے والا ہے۔

﴿توضیح﴾

(نصرانی۔ الخ) اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوسکتا اور کافر مسلمان کا

وراث نہیں ہوسکتا، اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ ایک نصرانی اس حال میں مرگیا کہ اب اس کی بیوی مسلمان ہے اس کے بعد اس کی بیوی اور اس نصرانی کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوگیا، بیوی کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہوں، لہٰذا مجھے اس کی وراثت میں حصہ ملنا چاہیے اس لیے کہ اس کی موت کے وقت میں مسلمان نہیں تھی جبکہ ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہو لہٰذا تمہارا وراثت میں کوئی حق نہیں ہے کیونکہ اس کے مرنے کے وقت تو مسلمان تھی۔ تو اب یہاں بات ورثاء کی مانی جائیگی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان اس حال میں مرگیا کہ اب اس کی بیوی مسلمان ہے (یعنی پہلے وہ مسلمان نہیں تھی بعد میں اس نے اسلام قبول کیا تھا اور اپنے شوہر کے مرنے کے بعد مسلمان تھی) پھر بیوی اور اس میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوگیا بیوی کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی تھی لہٰذا مجھے اس کی وراثت میں حصہ ملنا چاہیے کیونکہ میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی جبکہ ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہو لہٰذا تمہارا وراثت میں کوئی حصہ نہیں ہے اس لیے کہ تم اس کے مرنے کے وقت مسلمان نہیں تھی۔ تو اب اس میں بھی ورثاء کی بات مانی جائے گی۔

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ پہلے مسئلے میں عورت کی بات معتبر ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام حادث ہے یعنی عورت پیدائشی مسلمان نہیں تھی بلکہ بعد میں مسلمان ہوئی ہے اور جو چیز حادث ہو اس کو قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (جو چیز پہلے نہ ہو بعد میں وجود میں آئے تو اس کے وجود میں آنے کا وقت قریب سے قریب تر بیان کیا جاتا ہے) اور اس عورت کے اسلام لانے کا قریب ترین وقت یہ ہے کہ اس نے اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام قبول کیا ہو لہٰذا اسکو اپنے نصرانی شوہر کی وراثت میں حصہ ملنا چاہیے اس لیے کہ اس کے مرنے کے وقت تو وہ مسلمان نہیں تھی۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ پہلے مسئلے میں (جبکہ نصرانی شوہر مرگیا اور اس کی بیوی کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہوں اور ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہو) فی الحال عورت کے اپنے مرنے والے شوہر کی وراثت سے محروم ہونے کا سبب پایا جاتا ہے کیونکہ اسوقت وہ مسلمان ہے اور اسلام کسی غیر مسلم کی وراثت سے محرومی کا سبب ہے، جب یہ سبب فی الحال پایا جاتا ہے تو ہم سمجھیں گے کہ یہ سبب ماضی میں بھی استصحاب حال کے طریق سے ثابت ہوگا (**استصحاب حال** کا معنی ہے حال کو ماضی کا ساتھی بنادینا یعنی حال پر ماضی والا حکم جاری کرنا اور یہ کہنا کہ چونکہ ماضی میں یہ بات ثابت تھی لہٰذا حال میں بھی ثابت ہوگی) لہٰذا عورت نصرانی کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہوگی پس اس کا وراثت میں کوئی حق نہ ہوگا۔

(وھی تصلح... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ دوسرے مسئلے (یعنی مسلمان شوہر مرگیا اور اس کی بیوی مسلمان ہوچکی ہے، اس کے بعد ورثاء اور عورت کے درمیان اختلاف ہوا عورت کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہوں لہٰذا میرا وراثت میں حق ہے اور ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہو لہٰذا تمہارا کوئی حق نہیں ہے)

میں بھی استصحاب حال پر عمل کرنا چاہیے اور یہ کہنا چاہیے کہ عورت فی الحال مسلمان ہے لہٰذا زمانہ ماضی میں بھی مسلمان ہوگی، یعنی اس نے شوہر کے مرنے سے پہلے اسلام قبول کیا ہوگا پس اس کو وراثت ملنی چاہیے تو یہاں استصحاب حال پر عمل کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب دیا جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جاننی چاہیے، وہ بات یہ ہے کہ استصحاب حال استحقاق کی حجت نہیں بن سکتا دفع کی حجت بن سکتا ہے، (یعنی استصحاب حال کو کسی کے مستحق ہونے کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا ہاں کسی کا استحقاق دور کرنے کیلئے اس کو حجت ودلیل بنایا جاسکتا ہے) اب جواب یہ ہے کہ اگر ہم دوسرے مسئلے میں استصحاب حال کو حجت ودلیل بنائیں تو یہ استحقاق کی حجت ہوگا یعنی عورت کی وراثت کے مستحق ہونے کی حجت ودلیل ہوگا اور یہ درست نہیں لہٰذا یہاں استصحاب پر عمل نہیں کریں گے، اور پہلے مسئلے میں اگر استحصاب کو حجت بنائیں تو یہ دفع کی حجت ہوگا یعنی ورثاء کے عورت کو وراثت سے محروم کرنے کی حجت ہوگا اور استصحاب حال دفع کی حجت بن سکتا ہے لہٰذا پہلے مسئلے میں اس کو حجت بنائیں گے۔

(ومن قال... الخ) اگر کوئی اس حال میں مرگیا کہ اس کی امانت دوسرے کے پاس رکھی ہوئی ہے اب مودع (وہ شخص جس کے پاس اس میت کی امانت رکھی ہوئی ہے) وہ کسی کے حق میں اس طرح کا اقرار کرتا ہے کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور اسکے علاوہ اس میت کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو اب مودع (جس کے پاس امانت ہے) اس مقرلہ (جس کے بارے میں اس نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے) کو وہ امانت سپرد کردے۔

اور اگر امانت دار نے میت کے لیے دوسرے بیٹے کا اقرار کرلیا جبکہ پہلا بیٹا مقرلہ اول اس کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میت کا اور کوئی بیٹا نہیں ہے تو اب وہ امانت ساری کی ساری مقرلہ اول کے لیے ہوگی دوسرے آدمی کو جس کے بارے میں امانت دار کہتا ہے کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے اس کو کچھ نہ دیا جائیگا۔ کیونکہ مودع (امانت دار) کا پہلا اقرار تو صحیح ہے دوسرا اقرار صحیح نہیں ہے لہٰذا ساری امانت مقرلہ اول کے لیے ہوگی مقرلہ ثانی کے لیے کچھ نہ ہوگا، باقی رہی یہ بات کہ مودع کا اقرار اول کیوں صحیح ہے تو وہ اس لیے کہ اس اقرار کے لیے کوئی مکذب نہیں ہے (یعنی جب اس نے پہلی مرتبہ اقرار کیا تو کوئی آدمی اس کو جھٹلانے والا نہیں تھا) اور دوسرا اقرار اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اسکے لیے مکذب موجود ہے اور مکذب مقرلہ اول ہے (یعنی دوسری مرتبہ جب اس نے اقرار کیا تو اب اس مودع کے لیے ایسا آدمی موجود ہے جو مودع کی تکذیب کرتا ہے اور وہ آدمی مقرلہ اول ہے یعنی وہ آدمی جس کے لیے اس نے پہلے یہ اقرار کیا تھا کہ یہ میت کا بیٹا ہے۔)

ولا یُکفَّلُ غریمٌ و لا وارثٌ فی ترکةٍ قُسِّمَت بینَ الغرماءِ او الورثةِ بشهودٍ لم یقُولُوا لانَعلمُ له غریمًا ولا وارثًا آخرَ وهذا الاحتیاطُ ظلمٌ ای اذا شَهِدَ الشهودُ للغرماءِ او الورثةِ ولم یقُولُوا لا نعلَمُ للمیّتِ غریمًا اووارثًا آخرَ قُسمتِ الترکةُ بینهم ولا یُوخذُ منهم کفیلٌ وقد احتَاطَ بعضُ القضاةِ فاَخذُوا منهم کفیلًا وهذاالاحتیاطُ ظلمٌ لانه ثَبَتَ حقُّهم ولم یُعلَم حقٌّ لغیرِهم ولاَنَّه لم یُوجدِ المکفولُ له وهذا اعند ابی حنیفةؒ وعندهما یَاخذُ القاضی کفیلًا منهم.

﴿ترجمہ﴾

اور کفیل نہیں لیا جائیگا قرض خواہ سے اور نہ وراث سے اس ترکہ میں جسے تقسیم کیا گیا ہو قرض خواہوں کے درمیان یا وارثوں کے درمیان ایسے گواہوں کی وجہ سے جنہوں نے یہ نہ کہا ہو کہ ہم نہیں جانتے اس کے لیے کوئی قرض خواہ اور نہ کوئی اور وراث اور یہ احتیاط ظلم ہے یعنی اگر گواہوں نے گواہی دی قرض خواہوں کے لیے یا ورثاء کے لیے اور انہوں نے یہ نہ کہا کہ ہم نہیں جانتے میت کے لیے کوئی اور قرض خواہ یا کوئی اور وارث، تو ترکہ ان میں تقسیم کر دیا جائیگا اور ان سے کفیل نہیں لیا جائیگا اور تحقیق احتیاط کی ہے بعض قضاۃ نے پس لیا ہے انہوں نے کفیل اور یہ احتیاط ظلم ہے اس لیے کہ ان کا حق ثابت ہو چکا ہے اور معلوم نہیں ہے ان کے غیر کا حق، اور اس لیے کہ مکفول لہ نہیں پایا گیا، اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک قاضی ان سے کفیل لے گا۔

﴿توضیح﴾

(ولا یکفل... الخ) کوئی مرگیا اور گواہوں نے اسکے ورثاء کے حق میں گواہی دی کہ یہ لوگ میت کے وارث ہیں یا قرض خواہ ہیں اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم اس میت کا کوئی دوسرا وارث یا قرض خواہ نہیں جانتے تو امام صاحب کے نزدیک میت کا ترکہ ان لوگوں میں تقسیم کر دیا جائیگا اور ان سے کفیل نہ لیا جائیگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل لیا جائیگا کہ ہوسکتا ہے کہ ان کے علاوہ میت کا کوئی اور وارث یا قرض خواہ نکل آئے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض قضاۃ اس جیسی صورتِ حال میں ورثاء اور قرض خواہوں سے احتیاطاً کفیل لے لیتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ ان کے ماسوا کوئی اور وارث یا غریم نکل آئے، یہ کفیل لینا ظلم ہے دو وجہوں سے، ایک وجہ یہ ہے کہ موجودہ ورثاء اور قرض خواہوں کا حق ثابت ہے اور انکے علاوہ باقی لوگوں کا حق ثابت نہیں ہے تو حق غیر ثابت کیلئے ان لوگوں سے کفیل کیوں لیا جائے؟ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کفیل اس وقت لیا جاتا ہے جب مکفول لہ معلوم ہو اور یہاں مکفول لہ مجہول ہے۔ (یعنی وہ لوگ مجہول ہیں جن کے لیے ان موجودہ لوگوں سے کفیل لیا جارہا ہے۔

وعِقارٌ اقامَ زیدٌ حجةً انَّه له وَ لِاخیه اِرثًا من ابیهما قَضٰی له بنصفِه وتَرکَ باقیَه مع ذی الید بلا تکفیلِه جحَدَ دعوَاه اولَا هذ اعند ابی حنیفةَ فاِنَّ ذاالید قد اختارَه المیتُ فلا یَقصُرُ یده عما لیس مُدَّعیهِ حاضرًا وعندَهما اِن جَحَد ذوالید لایُترَکُ الباقی فی یدِه لانَّ الجاحِدَ خائنٌ فیُوخَذُمنه ویُجعَل فی یدِ امینٍ وان لم یَجحَد تُرِکَ الباقی فی یدِه للابنِ الغائبِ واذا تُرِکَ فی یدِه لا یُوخَذُمنه کفیلٌ. والمنقولُ مثلُه وقیلَ یُوخَذُ هو منه بالاتفاقِ ای اذاکانتِ المسئلةُ فی المنقولِ قیلَ هو علی هذا الخلافِ فانه اذا تُرِکَ الباقی فی یدِه اذا لم یَجحَد ففی صورةِ الجحودِ اولی لانه مضمونٌ فی یدِه ولو وُضِعَ فی یدِ آخرَ کانَ امانةً فالاولُ اولٰی وقیلَ یُوخَذُ منه عندَ الجحودِ اتفاقًا.

﴿ترجمہ﴾

ایسی زمین جس کے بارے میں زید نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ وہ اسکی اوراس کے بھائی کی ہے وراثت کے طور پر اپنے باپ سے تو قاضی اس کے لیے فیصلہ کردے اس کے نصف کا اوراس کے باقی کو چھوڑ دے قابض کے پاس، بغیر اس سے کفیل لینے کے، خواہ قابض اس کے دعوی کا انکار کرے یا نہ کرے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ ذی الید کو تحقیق میت نے اختیار کیا تھا پس اس کا قبضہ ختم نہ کیا جائیگا اس چیز سے جس کا مدعی حاضر نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگر قابض انکار کرے تو باقی اس کے قبضے میں نہیں چھوڑا جائیگا اس لیے کہ انکار کرنے والا خائن ہوتا ہے پس اس سے لے لیا جائیگا اور کسی امین کے ہاتھ میں دیدیا جائیگا۔ اوراگر وہ انکار نہیں کرتا تو باقی حصہ اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائیگا غائب بیٹے کے لیے، اور جب اس کے قبضے میں چھوڑ دیا جائیگا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائیگا، اور منقول اس کی مثل ہے اور بعض نے کہا اس سے وہ کفیل لیا جائیگا بالاتفاق، یعنی اگر مسئلہ منقول میں ہو تو بعض نے کہا یہ اسی اختلاف پر ہے اس لیے کہ جب باقی حصے کو اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائیگا جبکہ وہ انکار نہ کرے تو انکار کی صورت میں بطریق اولی (چھوڑا جائیگا) اس لیے کہ وہ مضمون ہوگا اس کے قبضہ میں اوراگر دوسرے کے ہاتھ میں دے دیا جائے تو امانت ہوگی پس اول اولی ہے اور بعض نے کہا کہ اس سے انکار کے وقت بالاتفاق لے لیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وعقارا... الخ) زید نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ فلاں کے قبضہ میں جو زمین ہے وہ میرے اور میرے غائب بھائی کے درمیان مشترک ہے اور یہ زمین ہمیں اپنے باپ سے بطور وراثت کے ملی ہے تو قاضی اس زمین کے نصف کا فیصلہ تو زید کے حق میں کردیگا اور باقی نصف زید کو نہیں دیا جائیگا بلکہ اسے قابض کے پاس چھوڑا جائیگا اور قابض سے کفیل بھی نہ لیا جائیگا خواہ قابض (وہ شخص جس کے قبضہ میں زید اوراس کے بھائی کی زمین ہے) زید کے اس دعوی کا انکار کرے یا نہ کرے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر قابض زید کے دعوی کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرے قبضہ میں جو زمین ہے وہ تمہاری نہیں ہے تو نصف زمین تو زید کو دے دی جائیگی اور باقی نصف اس قابض سے لے لی جائیگی اور کسی امین شخص کے قبضہ میں دے دی جائیگی۔ اور اگر وہ قابض زید کے دعوی کا انکار نہیں کرتا تو باقی نصف اس قابض کے پاس ہی چھوڑ دیا جائیگا تاکہ جب زید کا غائب بھائی آئے تو یہ باقی نصف اس کے حوالے کردیا جائے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ شخص جس کے قبضہ میں زمین ہے اس کو میت نے قبضہ کے لیے پسند کیا ہے لہذا قابض کا قبضہ کسی ایسے شخص کی وجہ سے ختم نہ کیا جائیگا جو کہ حاضر نہیں ہے (مراد زید کا بھائی ہے جو کہ حاضر نہیں ہے غائب ہے) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب قابض نے زید کے دعوی کا انکار کیا تو وہ خائن بن گیا لہذا بطور سزا کے اس کا قبضہ ختم کرکے کسی اور کے قبضہ میں باقی نصف دے دی جائیگی۔

(والمنقول... الخ) زید نے دعوی کیا کہ فلاں کے قبضہ میں جو گندم ہے وہ میرے اور میرے غائب بھائی کے درمیان مشترک ہے اور ہمیں وہ گندم بطور وراثت کے اپنے باپ سے ملی ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو اب نصف گندم زید کو دے دی جائیگی اور باقی نصف میں دیکھیں گے اگر وہ شخص جو اس گندم پر قابض ہے، زید کے دعوی کا اقرار کرتا ہے تو وہ نصف اس قابض کے قبضہ میں چھوڑ دی جائیگی اور اگر وہ زید کے دعوی کا انکار کرتا ہے تو اب یہاں امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے یا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اتفاق ہے کہ باقی نصف گندم قابض سے لے لی جائیگی اور کسی امین کے قبضہ میں دے دی جائیگی اور بعض کہتے ہیں کہ یہاں بھی امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ انکار کے باوجود قابض کا قبضہ باقی نصف گندم میں ختم نہ کیا جائیگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا قبضہ ختم کر دیا جائیگا۔

(فانه... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قابض اگر زید کے دعوی کا انکار کرے تب بھی اس کا قبضہ باقی نصف سے ختم نہ کیا جائیگا حاصل یہ ہے کہ اگر قابض زید کے دعوی کا اقرار کرے تو اس کا قبضہ باقی نصف سے ختم نہیں کیا جاتا، جب وہ اس کے دعوی کا انکار کرے تب تو بطریق اولی قابض کا قبضہ باقی نصف سے ختم نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ اقرار کی صورت میں اگر قابض کا قبضہ برقرار رکھا جائے تو اس مال کی صورۃً تو حفاظت ہوگی معناً حفاظت نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ مال ہلاک ہوگیا تو قابض ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امین سے جب امانت ہلاک ہوجائے تو وہ اس پر مضمون نہیں ہوتی اور انکار کی صورت میں اگر اس کا قبضہ باقی رکھا جائے تو صورۃً اور معنیً ہر لحاظ سے اس مال کی حفاظت ہوگی کیونکہ اب اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو قابض ضامن ہوگا اس لیے کہ انکار کی وجہ سے وہ امین نہ رہا بلکہ خائن بن گیا لہٰذا وہ مال اس پر مضمون ہوگا اگر اس کا قبضہ ختم کر کے دوسرے کو دے دیا جائے اور پھر وہ مال دوسرے کے پاس سے ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان اس پر واجب نہ ہوگا۔ تو دیکھیں اقرار کی صورت میں جب قابض کا قبضہ ختم نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ اس وقت قابض کے پاس اس مال کی حفاظت صورۃ ہوتی ہے معنیً نہیں ہوتی تو انکار کی صورت میں اس کا قبضہ بطریق اولی ختم نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ اس صورت میں قابض کے پاس اس مال کی صورۃً بھی حفاظت ہوگی اور معنیً بھی حفاظت ہوگی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ذی الید مدعی کے دعوی کا انکار کرتا ہے تو وہ منقولی شے اس سے لے لی جائیگی۔

ووصيتُه بثلثِ مالِه على كلِّ شئٍ ومالي اوماامِلكُ صدقةٌ على مالِ الزكوةِ هذا عندنا وعند زفرٌ يقعُ على كلِّ شئٍ قضيةً لاطلاقِ اللفظِ ونحن اعتبرنَا ايجابَ العبدِ بايجابِ اللّٰهِ تعالٰى فان لم يجد الا ذالكَ اَمسَكَ منه قوتَه فاذا هَلَكَ تصَدَّقَ بما اَخذَ ولم يُقدَّر بشئٍ لاختلافِ احوالِ الناسِ قيلَ المحترفُ يُمسِكُ لنفسِه وعيالِه قوتَ يومِه وصاحبُ المُستَغِلِّ مايَحتاجُ اليه الى وصولِ غلتِه واكثرُ ذالكَ شهرٌ وصاحبُ الضياعِ الى وصولِ ارتفاعِه واكثرُ ذالكَ سنةٌ وصاحبُ التجارةِ الى وصولِ مالِ تجارتِه .

﴿ترجمہ﴾

اوراس کی ثلث مال کی وصیت ہر چیز پر ہوگی اور''میرا مال صدقہ ہے'' یا ''جس کا میں مالک ہوں صدقہ ہے'' محمول ہوگا مال زکوۃ پر یہ ہمارے نزدیک ہے اورامام زفرؒ کے نزدیک ہر چیز پر واقع ہو جائیگی لفظ کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے، اور ہم نے قیاس کیا بندے کے واجب کرنے کو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر، پس اگر نہ پائے مگر یہی تو روکے رکھے اس سے اپنی خوراک پس جب مالک ہو جائے تو صدقہ کرے اس چیز کا جو وہ لے چکا ہے اور مقرر نہیں کی جائیگی کوئی شے لوگوں کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے بعض نے کہا ہنر مند آدمی روکے رکھے اپنے لیے اور اپنے گھر والوں کے لیے ایک دن کی روزی اور کرایہ لینے والا اتنی مقدار کو جس کی اسے ضرورت ہے اپنے کرایہ کے وصول ہونے تک اوراس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک ماہ ہے، اور زمین والا (روکے رکھے اتنی مقدار جس کی طرف وہ محتاج ہے) اپنے نفع کے وصول ہونے تک، اوراس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال ہے، اور تجارت والا (روکے رکھے) اپنے مال تجارت کے وصول ہونے تک۔

﴿توضیح﴾

(ووصیتہ... الخ) اگر کسی نے اپنے ثلث مال کی وصیت کی تو اس کا نفاذ ہر چیز پر ہوگا (یعنی موصی کی ہر ہر چیز اس میں داخل ہوگی ان تمام چیزوں کے مجموعے کے ثلث میں اس کی وصیت جاری ہوگی) خواہ وہ چیز مال زکوۃ کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو (خواہ وہ چیز ایسی ہو جس پر زکوۃ واجب ہوتی ہے یا ایسی نہ ہو) اوراگر یہ کہا: ماامک صدقۃ (جس چیز کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے) یا کہا مالی صدقۃ (میرا مال صدقہ ہے) تو اس کا اطلاق فقط مال زکوۃ پر ہوگا لہٰذا اس کا وہ مال جو زکوۃ کے مال کی جنس میں نہیں ہے اسکا صدقہ کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اطلاق بھی ہر ہر چیز پر ہوگا لہٰذا کل مال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ماامک یا مالی لفظ مطلق ہے اس مال کو بھی شامل ہے جو زکوۃ کی جنس سے ہے اوراس کو بھی جو زکوۃ کی جنس میں نہیں ہے، پس اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر چیز کا صدقہ کرنا اس پر واجب ہو، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہوتی ہے اور صدقہ انسان اپنے اوپر واجب کرتا ہے تو ہم نے بندے کے ایجاب (واجب کرنے) کو اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کرلیا، زکوۃ جو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے وہ انسان کے سارے اس مال پر نہیں ہوتی جس کا وہ مالک ہوتا ہے بلکہ مخصوص مال پر ہوتی ہے لہٰذا صدقہ جو کہ بندہ خود اپنے اوپر واجب کرتا ہے وہ بھی سارے مال کا واجب نہ ہوگا۔

(فان لم یجد...الخ) کسی نے کہا مالی صدقۃ (میرا مال صدقہ ہے) اوراس کے پاس فقط مال زکوۃ ہے اور کوئی مال نہیں ہے تو وہ اپنے پاس قوت روکے رکھے یعنی اپنے پاس اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو دوسرے مال کے حاصل ہونے تک کافی ہو جائے اور باقی سارا صدقہ کر دے، اس کے بعد جب وہ مال کا مالک بن جائے تو اتنا مال اس میں سے صدقہ

کردے جتنی مقدار اس نے پہلے روکے رکھا تھا۔

باقی وہ اپنے پاس کتنا مال روکے گا تو صحیح قول کے مطابق اس کی کوئی معین مقدار مقرر نہیں ہے بلکہ یہ مبتلی بہ (وہ آدمی جس نے کہامالی صدقة) کی صوابدید پر ہے کیونکہ لوگوں کے احوال اس سلسلے میں مختلف ہوتے ہیں، بعض حضرات نے روکے ہوئے مال کی مقدار مقرر کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہنرمند اور مزدور اپنے اور اپنے اہل وعیال کے لیے ایک دن کی روزی روکے رکھے، اور کرایہ لینے والا اپنے لیے اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو کرایہ کے وصول ہونے تک کافی ہو جائے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے (یعنی یہ کرایہ لینے والا شخص زیادہ سے زیادہ اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو ایک مہینہ کے لیے کافی ہو جائے) اور زمیندار اپنے لیے اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو نفع کے حاصل ہونے تک کافی ہو جائے اور اسکی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال ہے (یعنی زمیندار زیادہ سے زیادہ اتنا مال روک سکتا ہے جو کہ اس کو سال کے لیے کافی ہو جائے) اور تاجر اپنے لیے اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو مال تجارت کے حاصل ہونے تک کافی ہو جائے۔

وصحَّ الایصاءُ بلاعلمِ الوصیِّ به لا التوکیلُ ای جَعَل شخصًا وصیًا بعد موتِه ولم یَعلمِ الوصیُّ بذلک فباعَ شیئاً من الترکةِ یجوزُ بیعُه بخلافِ ماذا وکَّل رجلاً بالبیعِ ولم یَعلمِ الوکیلُ بذلک فباعَ شیئًا لا یجوزُ بیعُه وعند ابی یوسفؒ لا یجوزُ بیعُ الوصیِّ ایضاً .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے وصی بنانا بغیر وصی کو اس کے علم کے نہ کہ وکیل بنانا یعنی کسی شخص کو وصی بنایا اپنی موت کے بعد (کے لیے) اور وصی کو اس کا پتہ نہیں ہے، پس اس نے ترکہ سے کوئی چیز بیچ دی تو اس کی بیع جائز ہوگی، بخلاف اس صورت کے کہ وکیل بنایا ایک آدمی کو بیع کا حالانکہ وکیل کو اس کا پتہ نہیں پھر اس نے کوئی چیز بیچ دی تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) ایک آدمی مرگیا اور دوسرے کو اس مرنے والے کا وصی بنایا گیا، حالانکہ وصی کو اس کا پتہ نہیں ہے۔ اس کے بعد وصی نے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ دی تو اس کی بیع جائز ہوگی، اور اگر کسی کو وکیل بالبیع بنایا گیا (یعنی اس کو اس بات کا وکیل بنایا گیا کہ وہ فلاں چیز بیچ دے) حالانکہ وکیل کو اس کا پتہ نہیں ہے کہ اس کو بیع کا وکیل بنایا گیا ہے، اس کے بعد اس وکیل نے بیع کرلی تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح وکیل کی بیع اس صورت میں جائز نہیں ہے وصی کی بیع بھی جائز نہیں ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصایہ اور وکالت میں فرق ہے، وصایہ میں وصی مرنے والے کی موت کے بعد اس کا نائب ہوتا ہے جبکہ وکالت میں وکیل موکل کی زندگی میں اس کا نائب ہوتا ہے لہٰذا وصایت میراث کی طرح ہوگی جس طرح

وراث کا ترکہ میں تصرف مورث کے موت کے علم پر موقوف نہیں ہے، وارث کا مورث کی موت کے بعد ترکہ میں تصرف صحیح ہے اگر چہ اس کو اپنے مورث کے مرنے کا پتہ نہ ہو اسی طرح وصایہ میں بھی وصی کا تصرف اپنے وصی ہونے کے علم پر موقوف نہ ہوگا، اگر اس نے کوئی تصرف کرلیا مثلاً ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ دی حالانکہ اس کو پتہ نہیں ہے کہ میں وصی ہوں تو اس کا تصرف جائز ہوگا۔ بخلاف وکالت کے کہ چونکہ اس میں وکیل موکل کی زندگی میں اس کا نائب ہوتا ہے تو وکالت میراث کی طرح نہ ہوگی لہٰذا اگر وکیل کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہ ہو تو وہ تصرف نہیں کرسکتا۔

شُرِطَ خبرُ عدلٍ اومستورینِ لعزلِ الوکیلِ ولعلمِ السید بجنایةِ عبدِہ وللشفیعِ بالبیعِ والبکرِ بالنکاحِ ومسلمٍ لم یُهَاجِر بالشرائعِ لا بصحةِ الوکیلِ ای اذا عَزَلَ الموکلُ الوکیلَ فاخبَرَہ بذالک عدلٌ اومستورانِ لا یصحُّ تصرفُه بعدَ ذالکَ ولو اخبَرَہ فاسقٌ اومستورُالحالِ لا اعتبارَ لاخبارِہ حتی یجوزُ صرفُه وکذا اذا جَنٰی عبدٌ خطأً فعَلِمَ السیدُ بجنایتِه باِخبارِ عدلٍ اومستورینِ فباعَ السیدُ عبدَہ یکونُ مختاراً للفداءِ وکذا اذا عَلِمَ الشفیعُ بیعَ الدارِ فسکَتَ اِن اَخبَرَہ عدلٌ اومستورانِ یکونُ سکوتُه تسلیمًا وکذا فی علمِ البکرِ بانکاحِهااذا سکَتَت والمسلمِ الذی لم یُهَاجر اذا اَخبَرَہ عدلٌ اومستورانِ یجبُ علیه الشرائعُ اَمَّا صحةُ التوکیلِ لا یُشترَطُ لها ذالکَ حتی اذا اَخبَرَہ فاسقٌ باَنَّ فلانًا وکَّلَه بالبیعِ فباعَ یجوزُ بیعُه وذالکَ لِاَنَّهٗ اِنَّما یُشترَطُ العددُ والعدالةُ فی الشهادةِ لِاَنَّها الزامٌ محضٌ فلا بُدَّمن التوکیدِ واَمَّا التوکیلُ فلیس فیه معنی الالزامِ اصلاً فلا یُشترَطُ فیه شئیٌ من وصفی الشهادةِ ای العددِ والعدالةِ واَمَّا عزلُ الوکیلِ ونحوِہ فالزامٌ من وجهٍ دونَ وجهٍ فمن حیثُ انه لا یبقٰی له ولایةُ التَّصرفِ یکونُ الزامُ ضررٍ ومن حیثُ اَنَّ الموکلَ یَتصرفُ فی حقِّ نفسِه بالعزلِ لیس بالزامٍ فشُرِطَ له احدُ وصفَي الشهادةِ .

ترجمہ

مشروط ہے ایک عادل کی خبر یا دو مستورالحال کی خبر وکیل کو معزول کرنے کے لیے آقا کو اپنے غلام کی جنایت کے علم کے لیے اور شفیع کو بیع کی خبر دینے کے لیے، اور باکرہ کو نکاح کی خبر دینے کے لیے اور اس مسلمان کو جس نے ہجرت نہیں کی، احکام اسلام کی خبر دینے کے لیے نہ کہ توکیل کی صحت کے لیے، یعنی اگر موکل نے وکیل کو معزول کردیا پس اس کو خبر دی اس کی ایک عادل نے یا دو مستورالحال نے تو اس کا تصرف صحیح نہ ہوگا اس کے بعد اور اگر اس کو خبر دی فاسق نے یا ایک مستورالحال نے تو اس کی خبر دینے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا حتی کہ جائز ہوگا اس کا تصرف اور اسی طرح اگر غلام نے جنایت کی خطا پھر آقا کو اس کا جنایت کا علم ہوا ایک عادل یا دو مستورالحال کے خبر دینے کی وجہ سے پھر مالک نے اپنا غلام بیچ دیا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا ہوگا اور اسی طرح

اگر شفیع کو پتہ چلا دار کی بیع کا، پس اس نے خاموشی اختیار کر لی اگر اس کو خبر دی ہو ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے تو اس کا سکوت تسلیم (شفعہ نہ کرنے پر تیار ہونا) ہوگا، اور اسی طرح باکرہ کے اپنے نکاح کیے جانے کے علم میں اگر اس نے خاموشی اختیار کر لی، اور وہ مسلمان جس نے ہجرت نہیں کی اگر اس کو خبر دی عادل یا دو مستور الحال نے تو اس پر احکام لازم ہونگے بہر حال توکیل کا صحیح ہونا، اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے حتی کہ اگر اس کو خبر دی فاسق نے کہ فلاں نے اس کو بیع کا وکیل بنایا ہے، پھر اس نے بیع کر لی تو اس کی بیع جائز ہوگی، اور یہ اس لیے کہ جزیں نیست کہ عدد اور عدالت شرط ہوتے ہیں گواہی میں اس لیے کہ وہ الزام محض ہے پس تاکید ضروری ہے، لیکن توکیل تو اسمیں الزام والا معنی بالکل نہیں ہے پس اس میں مشروط نہ ہوگا شہادت کی دو وصفوں یعنی عدد اور عدالت میں سے کچھ بھی، اور بہر حال وکیل کو معزول کرنا وغیرہ پس یہ الزام ہے ایک لحاظ سے نہ کہ دوسرے لحاظ سے، پس اس حیثیت سے کہ باقی نہیں رہتی اس کے لیے تصرف کرنے ولایت، یہ الزام ضرر ہے اور اس حیثیت سے کہ موکل تصرف کرتا ہے اپنے حق میں معزول کرنے کے ساتھ، یہ الزام نہیں ہے پس مشروط کیا گیا شہادت کی دو وصفوں میں ایک وصف کو۔

﴿توضیح﴾

(شرط... الخ) موکل نے وکیل کو معزول کر دیا پھر اس وکیل کو کسی ایک عادل نے یا دو مستور الحال (جن کے بارے میں پتہ نہ ہو کہ یا عادل ہیں یا نہیں) شخصوں نے اس بات کی خبر دی کہ تم کو تمہارے موکل نے معزول کر دیا ہے تو اس خبر کے بعد وکیل اگر اپنا وکالت والا تصرف کرتا ہے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر وکیل کو کسی فاسق یا کسی مستور الحال نے معزول ہونے کی خبر دی تو اس خبر کا کوئی اعتبار نہ ہوگا لہٰذا وکیل کا تصرف اس خبر کے بعد جائز ہوگا۔

(وکذا... الخ) اگر غلام نے کوئی جنایت کی اور اس کے مولی کو کسی عادل یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر دی کہ تمہارے غلام نے جنایت کی ہے اس کے بعد مولی نے اس غلام کو فروخت کر دیا تو اب ہم یوں سمجھیں گے کہ مولی غلام کی جنایت کا ولی جنایت (جس کی جنایت کی گئی ہے) کو فدیہ دینا چاہتا ہے وہ غلام کو ولی جنایت کے حوالے نہیں کرنا چاہتا۔ (کیونکہ اگر وہ غلام ولی جنایت کے حوالے کرنے کا ارادہ رکھتا تو وہ اس کو آگے فروخت نہ کرتا حالانکہ اس مولی نے اس غلام کو بیچ دیا ہے معلوم ہوا کہ مولی اس کا فدیہ ادا کرنا چاہتا ہے)

(وکذا... الخ) اگر باکرہ کو کسی عادل نے یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر دی کہ تمہارا نکاح کر دیا گیا ہے، اس کے بعد وہ خاموش ہوگئی تو اس کی خاموشی دلیل رضا ہوگی اور نکاح منعقد ہو جائیگا۔

(والمسلم... الخ) ایک آدمی دار الحرب میں مسلمان ہوا اور ایک عادل یا دو مستور الحال آدمیوں نے اسکو اسلام کے احکام کے بارے میں معلومات دیں تو اس پر اسلام کے احکام لازم ہو جائیں گے۔

(اما... الخ) توکیل کے صحیح ہونے کے لیے ایک عادل یا دو مستور الحال کی خبر شرط نہیں ہے لہٰذا اگر فاسق نے

کسی کوخبر دی کہ فلاں آدمی نے تمہیں اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ تم اس کی یہ چیز بیچ دو اور اس نے بیع کر لی تو یہ جائز ہوگی۔

(وذالک ... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ توکیل کے صحیح ہونے کے لیے عدد (یعنی گواہوں کا کم از کم دو ہونا) یا گواہ کے عادل ہونے کی شرط نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ عدد یا عدالت شہادت میں مشروط ہوتی ہے کیونکہ شہادت الزام محض ہے (شہادت کی وجہ سے غیر پر ایک چیز لازم ہو جاتی ہے) جب شہادت میں الزام ہوتا ہے تو اس میں تاکید ضروری ہوگی اور تاکید عدد یا عدالت کے ساتھ ہوتی ہے اور توکیل میں الزام والا معنی نہیں پایا جاتا لہٰذا تاکید ضروری نہیں پس شہادت کی دو وصفوں یعنی عدد یا عدالت میں کوئی چیز بھی مشروط نہ ہوگی لہٰذا اگر فاسق بھی اس بات کی کسی کوخبر دے کہ فلان سے تمہیں وکیل بنایا ہے تو صحیح ہے۔

(واماعزل ... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وکیل کے معزول ہونے کی خبر اور پیچھے جتنے بھی مسائل گزرے ان تمام کی خبر کے لیے عدد یا عدالت کیوں مشروط ہے حاصل یہ ہے کہ وہ مسائل ایسے ہیں کہ ان میں غیر پر من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے، چونکہ ان میں من وجہ الزام ہے اس لیے عدد اور عدالت میں سے ایک شرط ہے کہ خبر دینے والا یا تو عادل ہو یا پھر دو مستور الحال ہوں اور چونکہ من وجہ الزام نہیں ہے اس لیے عدد اور عدالت دونوں مشروط نہیں ہیں یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ دو گواہ ہوں اور دونوں عادل ہوں، مثلاً وکیل کو معزول کرنے میں من وجہ الزام ہے اس لحاظ سے کہ وکیل جب معزول ہو جائیگا تو اس کو تصرف کی ولایت حاصل نہیں رہے گی اور من وجہ اس میں الزام نہیں ہے وہ اس طرح کہ موکل نے جب اپنے وکیل کو معزول کیا ہے تو اس موکل نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے اس لیے کہ موکل کے لیے اپنے وکیل کو معزول کرنے کا حق ہوتا ہے۔

ولا یضمَنُ قاضٍ او امینُه اِن باعَ عبدًاللغرماءِ ای باعَ عبداً للمدیونِ لاجلِ الدائنینَ واَخذَ ثمنه فضاعَ فاستُحِقَّ العبدُ فیرجعُ المشتری علی الغرماءِ لانه تعذَّرَ الرجوعُ علی القاضی فیَضمَن الغرماءُ لان القاضی قد عَمِل لهم وامینُ القاضی کالقاضی وان باعَ الوصیُّ لهم بامرِ قاضٍ فاستُحِقَّ العبدُ اوماتَ قبلَ قبضِه فضاعَ ثمنُه رجَعَ المشتری علی الوصیِّ وهو علیهِم لانَّ العاقِد هو الوصیُّ فعلیه الرجوعُ والوصیُّ یرجِعُ علیهم لانه عَمِل لاجلِهم .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہیں ہوگا قاضی یا اس کا امین اگر اس نے غلام بیچا قرض خواہوں کے لیے یعنی بیچا مدیون کے غلام کو قرض خواہوں کے لیے اور اس کا ثمن لے لیا پھر وہ ثمن ضائع ہو گیا پھر اس غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو رجوع کریگا مشتری قرض خواہوں پر اس لیے کہ متعذر ہے رجوع قاضی سے پس قرض خواہ ضامن ہونگے اس لیے کہ قاضی نے ان کے لیے عمل کیا تھا اور قاضی

کا امین قاضی کی طرح ہے،اور اگر وصی نے ان کے لیے بیچ دیا قاضی کے امر کے ساتھ پھر غلام کا استحقاق ہوگیا یا وہ مرگیا اس پر قبضہ سے پہلے پھر اس کا ثمن ضائع ہوگیا تو مشتری رجوع کرے وصی پر اور وصی ان پر، اس لیے کہ عاقد وہ وصی ہے پس اسی پر رجوع ہوگا اور وصی رجوع کریگا ان پر اس لیے کہ اس نے ان کے لیے عمل کیا تھا۔

﴿توضیح﴾

(ولایضمن... الخ) ایک آدمی دوسرے کا مقروض تھا اور قرضہ ادا نہیں کر پا رہا تھا، تو قاضی یا قاضی کے امین نے قرض خواہوں کے لیے اس مقروض کے غلام کو بیچ دیا تا کہ اس کا قرضہ ادا کیا جا سکے اور ثمن مشتری سے وصول کرلیا، پھر اس کے بعد وہ ثمن ضائع ہوگیا، اس کے بعد پتہ چلا کہ وہ غلام تو کسی اور کا ہے مقروض کا نہیں ہے تو اب مشتری ثمن کا رجوع قرض خواہوں سے کریگا، اس لیے کہ قاضی یا اس کے امین سے ثمن کا رجوع تو مشکل ہے لہٰذا مشتری قرض خواہوں کو ضامن بنا سکے گا، کیونکہ غلام ان قرض خواہوں کے لیے بیچا گیا تھا۔

(وان باع... الخ) ایک آدمی مقروض تھا اور قرضہ قرض خواہوں کو ادا نہیں کر رہا تھا قاضی نے وصی کو امر کیا کہ تم اس مقروض کے غلام کو بیچ کر قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرو، اس وصی نے وہ غلام بیچ دیا پھر پتہ چلا کہ وہ غلام کسی اور کا ہے یا مشتری نے ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ وہ غلام مرگیا اور اس غلام کے ثمن بھی ضائع ہوگیا، تو اب مشتری وصی سے ثمن کا رجوع کریگا اور پھر وصی غرماء سے رجوع کریگا، مشتری وصی سے اس لیے رجوع کریگا عقد وصی نے کیا ہے اور وصی غرماء سے اس لیے رجوع کریگا کہ وصی نے ان غرماء کی خاطر غلام بیچا تھا۔

ولو اَمرَکَ قاضٍ عالمٌ عادلٌ بفعلٍ قَضٰی به علی هذا من رجمٍ اوقطعٍ اوضربٍ وسِعَکَ فعلُه وصُدّقَ عدلٌ جاهلٌ سُئِل فَاَحسَنَ تفسیرَه ولم یُصَدق قولُ غیرِهما القاضی اِمَّا عالمٌ عدلٌ اوجاهلٌ عدلٌ اوعالمٌ غیرُ عدلٍ اوجاهلٌ غیرُ عدلٍ فالاولُ ان قالَ قضیتُ بقطعِ یدِ زیدٍ فاقطَع یدَه جازَ لکَ قطعُ یدِه والقاضی الثانی اِن قَال هذا فلابُد من اَن تَسئلَه عن سببِه فان اَحسَنَ تفسیرَه وجبَ تصدیقُه فیجوزُ لکَ قطعُ یدِه واَمَّا الاخیرانِ فلایُقبَلُ قولُهُما .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر تجھے قاضی نے امر کیا جو کہ عالم ہے عادل ہے کسی فعل کا جس کا اس نے فیصلہ کیا تھا اس شخص پر سنگسار کرنے کا، یا ہاتھ کاٹنے کا یا مارنے کا تو تیرے لیے گنجائش ہے وہ کام کرنے کی، اور تصدیق کی جائیگی اس عادل کی جو جاہل ہو اس سے سوال کیا گیا پس اس نے اچھی تفسیر کردی اور تصدیق نہیں کی جائیگی ان دونوں کے غیر کے قول کی، قاضی یا تو عالم عادل ہوگا یا جاہل عادل ہوگا، یا عالم غیر عادل ہوگا یا جاہل غیر عادل ہوگا، پس اول اگر کہے میں نے زید کے ہاتھ کے کاٹنے کا فیصلہ کیا ہے تو تم اس کا

ہاتھ کاٹ دوتو تیرے لیے جائز ہوگا اس کا ہاتھ کاٹنا اور قاضی ثانی اگر یہ بات کہے تو ضروری ہے کہ اس سے سوال کیا جائے اس کے سبب کا، پس اگر وہ اچھی تفسیر کر دے تو اس کی تصدیق واجب ہوگی پس جائز ہوگا تیرے لیے اس کا ہاتھ کاٹنا اور بہر حال آخری دوقسم کے قاضی تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو امرک... الخ) ایک قاضی نے دوسرے آدمی کو امر کیا کہ میں نے زید کے خلاف رجم (سنگساری) یا قطع (ہاتھ کے کاٹنے) یا ضرب (کوڑے مارنے) کا فیصلہ کیا ہے لہذا تم اس پر رجم یا قطع یا ضرب جاری کرو تو اب مامور کے لیے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ قاضی یا تو عالم ہوگا یا غیر عالم ہوگا بہر تقدیر عادل ہوگا یا غیر عادل، تو چار صورتیں ہوئیں، ۱۔ قاضی عالم عادل ہو، ۲۔ قاضی عادل جاہل ہو، ۳۔ قاضی عالم غیر عادل ہو، ۴۔ قاضی جاہل غیر عادل ہو۔ اگر قاضی عالم عادل ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر جاہل عادل ہے تو مامور کے لیے ضروری ہے کہ اس قاضی سے اس فیصلہ کا سبب پوچھے اگر قاضی اس کی اچھی تفسیر کر دے (یعنی بہتر سبب بیان کر دے) تو اس کی تصدیق واجب ہے لہٰذا مامور کے لیے اس کے فیصلہ کو بجالانا جائز ہے اور اگر قاضی عالم غیر عادل ہو یا جاہل غیر عادل ہو تو اس کی بات نہیں مانی جائیگی۔

وصُدِّقَ قاضٍ عُزِلَ وقالَ لزيدٍ اَخَذتُ منک الفًا قضيتُ به لعمروٍ ودفعتُ اليه اوقالَ له قضيتُ بقطعِ يدِکَ فی حقٍّ وادَّعی زيدٌ اخذَه وقطعَه ظلمًا واَقَرَّ بکونِهما فی قضاءِ ه لان زيدًا لمّا اَقرَّ بکون الاخذِ والقضاءِ بقطعِ اليدِ فی زمانِ قضاءِ ه فالظاهرُ انَّ القاضی لا يَظلِمُ فالقولُ للقاضی امَّا اذا لم يُقرَّ بکونِهما فی زمانِ قضاءِ ه بل قالَ انما فعلتُ هذاقبلَ التقليدِ اوبعدَالعزلِ فان اَقَامَ بينةً علی هذا فالقاضِی يکونُ مُبطِلًا فی هذا الفعلِ وان لم يَکُن له بينةٌ فالقولُ للقاضِی .

﴿ترجمہ﴾

اور تصدیق کی جائیگی اس قاضی کی جو معزول ہوگیا اور زید کو کہا میں نے تجھ سے ہزار لیے تھے پس میں نے ان کا فیصلہ عمرو کے لیے کیا تھا اور وہ اسے دے دیے تھے یا اسے کہا میں نے تیرے ہاتھ کے کاٹنے کا فیصلہ حق میں کیا تھا اور زید نے دعوی کیا اس کے لینے اور اس کے ہاتھ کاٹنے کا ظلم کے طریق پر، اور اقرار کیا ان دونوں کے اس کی قضاء میں ہونے کا، اس لیے کہ زید نے جب اقرار کیا لینے اور ہاتھ کے کاٹنے کی قضاء کا اس کی قضاء کے زمانے میں تو ظاہر یہ ہے کہ قاضی ظلم نہیں کریگا پس قاضی کا قول معتبر ہوگا بہر حال اگر وہ اقرار نہ کرے ان دونوں کے اس کی قضاء کے زمانے میں ہونے کا بلکہ کہے تم نے یہ کیا تھا قاضی بننے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد پس اگر بینہ قائم کر دے اس بات پر تو قاضی باطل پر ہوگا اپنے اس فعل میں اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو قول قاضی کا معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وصدق... الخ) قاضی اپنے عہدہ قضاء سے معزول ہوگیا اس کے بعد اس نے زید کو کہا کہ میں نے اپنے زمانہ قضاء میں تمہارے خلاف عمرو کے لیے ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا اور وہ ہزار درہم تم سے لیکر عمرو کو دے دیے تھے جبکہ زید کہتا ہے کہ تم نے یہ ہزار درہم مجھ سے ظلماً لیے تھے (یعنی فیصلہ غلط تھا) اسی طرح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قاضی معزول نے زید کو کہا میں نے جو اپنے زمانہ قضاء میں تمہارے خلاف قطع ید کا فیصلہ کیا تھا وہ حق تھا جبکہ زید کہتا ہے کہ تم نے میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا تو اب کس کی بات مانیں گے زید کی یا قاضی معزول کی؟ اس میں دوصورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ قاضی نے یہ دونوں فیصلے اپنے زمان قضاء میں کیے تھے اور دوسری صورت یہ ہے کہ زید اس کو نہیں مانتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ قاضی نے اپنے معزول ہونے کے بعد یہ فیصلے کیے تھے یا اپنے عہدۂ قضاء سنبھالنے سے پہلے کیے تھے، اگر زید اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ قاضی نے یہ فیصلے اپنے قضاء کے زمانے میں کیے تھے تو اب قاضی کی بات مانی جائیگی اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ قاضی نے یہ فیصلہ اپنے زمانہ قضاء میں ظلماً نہیں کیا ہوگا اور اگر زید اس کا اقرار نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ یہ فیصلے زمانہ قضاء سے پہلے تھے یا اس کے معزول ہونے کے بعد تھے تو اب دوصورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ زید اپنے اس دعوی پر بینہ قائم کرے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اپنے اس دعوی پر بینہ نہیں ہے، اگر زید بینہ قائم کردے تو قاضی کی بات نہیں مانی جائیگی بلکہ زید کی تصدیق کی جائیگی اور اگر بینہ قائم نہ کر سکے تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

﴿کتاب الشهادات والرجوع عنها﴾

هی اِخبارٌ بحقٍّ للغیرِ علی آخَرَ الاِخبارَاتُ ثلاثةٌ اَمَّا بحقٍّ للغیرِ علی آخَرَ وهو الشهادةُ اوبحقٍّ للمُخبرِ علی آخَرَ وهو الدعوی اوبالعکسِ وهو الاقرارُ ویجبُ بِطلبِ المدَّعِی وسترُها فی الحدودِ ابرُّ ای افضلُ ویقولُ فی السرِقةِ اخَذَ لا سَرَقَ انما یقولُ اَخذَ لِئَلا یَضیعَ حقُّ المالکِ ولا یقولُ سَرَقَ لِئَلا یجب الحدُّ ونِصابُها للزِّنا اَربعةُ رجالٍ وللقودِ وباقی الحدُودِ رجلانِ وللبکارةِ والولادةِ وعیوبِ النساءِ فیما لایطَّلِعُ علیه الرجالُ امراةٌ انما قال هذا لان عیوبَ النساءِ اذاکانت مما یَطَّلِعُ علیه الرجالُ کالاِصبَعِ الزائدةِ مثلًا لایَکفِی شهادةُ امراةٍ ولغیرِها مالًا کانَ اوغیرَ مالٍ کنکاحٍ ورضاعٍ وطلاقٍ ووکالةٍ ووصیةٍ رجلانِ اورجلٌ وامراتانِ انما قالَ مالاً اوغیرَ مالٍ لانَّ فیه خلاف الشافعیؒ فان غیرَ المالِ لاتُقبَلُ فیه شهادةُ رجلٍ وامراتینِ عندَه بل هذا مخصوصٌ بالمالِ .

﴿ترجمه﴾

یہ خبر دینا ہے اپنے غیر کی حق کی دوسرے کے خلاف، اخبارات تین قسم پر ہیں یا غیر کے لیے دوسرے کے خلاف حق کی

خبر دینا اور یہ شہادت ہے، یا مخبر کے لیے دوسرے کے خلاف حق کی خبر دینا اور یہ دعوی ہے، یا عکس کے ساتھ اور یہ اقرار ہے، اور واجب ہے مدعی کے طلب کرنے کے ساتھ اور اس کو چھپانا پسندیدہ ہے حدود میں، یعنی افضل ہے اور چوری میں یہ کہے: اس نے لیا، نہ کہ اس نے چوری کی، جزیں نیست کہ اخـذ کہے تا کہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور سـرق نہ کہے تا کہ حد واجب نہ ہو، اور اس کا نصاب زنا کے لیے چار مرد ہیں اور قصاص کے لیے اور باقی حدود کے لیے دو مرد ہیں اور بکارت اور ولادت کے لیے اور عورتوں کے ان عیوب کے لیے جن پر مرد مطلع نہیں ہو پاتے، ایک عورت ہے، جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا، اس لیے کہ عورتوں کے عیوب اگر ایسے ہوں جن پر مرد مطلع ہو جاتے ہیں جیسے زائد انگلی مثلاً، تو ایک عورت کی گواہی کافی نہ ہوگی، اور ان کے غیر کے لیے خواہ وہ مال ہو یا غیر مال جیسے نکاح، رضاعت، طلاق، وکالت، اور وصیت، دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں، جزیں نیست مصنف نے کہا ''مـالا او غيـر مال ''اس لیے کہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اس لیے کہ غیر مال میں قبول نہیں کی جاتی ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ان کے نزدیک بلکہ یہ مال کے ساتھ مخصوص ہے۔

اخبارات تین قسم کے ہیں۔ شہادت، دعوی اور اقرار، شہادت کا معنی یہ ہے کہ اپنے غیر کے لیے دوسرے کے خلاف حق کی خبر دینا مثلاً یہ کہنا کہ زید نے عمرو کے ہزار درہم دینے ہیں، اور دعوی کہتے ہیں کہ مخبر کا اپنے غیر کے خلاف حق کی خبر دینا مثلاً یہ کہنا کہ زید نے میرے ہزار درہم دینے ہیں، اور اقرار کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے کے لیے مخبر (اپنی ذات) کے خلاف حق کی خبر دینا جیسے یہ کہنا کہ میں نے زید کے ہزار درہم دینے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ویجب... الخ) مدعی اگر گواہ کو یوں کہے تم میرے حق میں گواہی دو تو گواہی دینا واجب ہو جائیگا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **ولاتکتمو االشهادة (گواہی مت چھپاؤ)** لیکن حدود میں گواہی کو چھپانا افضل ہے، حضور ﷺ نے فرمایا جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ اس کی آخرت میں پردہ پوشی کریں گے۔

(ویقول... الخ) اگر کسی کی چوری ہوئی تو گواہی دینے والا چور کے بارے میں یہ کہے اخذ (اس نے یہ چیز اٹھائی ہے) یہ نہ کہے سـرق (یعنی اس نے یہ چیز چرائی ہے)، اخـذ اسلئے کہے تا کہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور اسکو اسکا حق واپس مل جائے اور سرق اسلئے نہ کہے کہ اگر وہ سرق کہتا ہے تو چور پر حد واجب ہو جائیگی پس سرق نہ کہے تا کہ اس پر حد واجب نہ ہو۔

(ونصابها...الخ) زنا کے لیے گواہی کا نصاب چار مرد ہیں (یعنی اگر زنا کی گواہی دینی پڑے تو کم از کم چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **واستشهدو اعليهن اربعة منكم** (ان عورتوں پر اپنے میں سے چار گواہ طلب کرو) وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں شرع کے ایک مسئلہ میں گواہوں کی مقدار بیان کی گئی ہے اور مقادیر شرعیہ یا تو زیادتی کی نفی کے لیے ہوتی ہے یا کمی کی نفی کے لیے، یہاں زیادتی کی نفی تو مراد نہیں ہوسکتی کہ زنا کے معاملے میں چار گواہوں سے

زائد کا ہونا صحیح نہ ہو لہٰذا یہاں مراد کمی کی نفی ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ زنا کے گواہ چار سے کم نہ ہونے چاہییں۔ پس معلوم ہوا کہ زنا کی گواہی کے لیے کم از کم چار مردوں کا ہونا ضروری ہے۔

(وللقود... الخ) قصاص اور دیگر حدود کے لیے دو مردوں کی گواہی ضروری ہے۔

(وللبکارة... الخ) بکارت کے لیے ایک عورت کی گواہی کافی ہے مثلاً عورت نے دعوی کیا کہ اس کا شوہر عنین (نامرد) ہے اور وہ مطالبہ کرتی ہے کہ اس کو اس کے شوہر سے خلاصی دلوائی جائے جبکہ شوہر اپنے عنین ہونے کا انکار کرتا ہے، اس کے بعد اگر ایک عورت بھی اس کی بیوی کے باکرہ ہونے کی گواہی دے دے تو یہ گواہی کافی ہوگی اور اس کے بعد شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائیگی، اگر ایک سال کے اندر وہ اپنی بیوی پر قادر ہوگیا تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے طلاق دلوائی جائیگی، اسی طرح عورتوں کے وہ عیوب جن پر مرد مطلع نہیں ہوسکتے ان میں بھی ایک عورت کی گواہی کافی ہوگی۔

(انماقال... الخ) یہاں سے فیما لایطلع علیه الرجال کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ عورتوں کے وہ عیوب جن پر مرد مطلع ہوسکتے ہیں مثلاً زائد انگلی تو اس میں ایک عورت کی گواہی کافی نہ ہوگی۔

(ویعتبر... الخ) مذکورہ مسائل کے علاوہ دوسرے مسائل میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی خواہ ان مسائل کا تعلق مال سے ہو یا غیر مال سے۔ جیسے نکاح، رضاع، طلاق، وکالت، اور وصیت۔

(انماقال... الخ) یہاں سے مالا کان اوغیر مال کے فائدے کو بیان کرتے ہیں، یہ اس لیے کہا کہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مال میں تو عورتوں کی گواہی قبول ہوگی لیکن غیر مال میں قبول نہ ہوگی تو مصنف نے ان پر مالا کان اوغیر مال کہہ کر رد کردیا کہ عورتوں کی گواہی مطلقاً قبول ہوگی خواہ تعلق مال سے ہو یا نہ ہو۔

وشُرِطَ للكلِّ العدالةُ ولفظُ الشهادةِ اعلَم اَنَّ العدالةَ شرطٌ عندَنا لوجوبِ القبولِ لالصحةِ القبولِ فغيرُ العدلِ لايجبُ على القاضِي اَنَّ لا يَقبَلَ شهادتَه اَمَّااِن قَبِلَ وحكَمَ به صحَّ فلم يَقبَل اِن قَالَ اَعلَمُ اواَتَيَقَنُ ولا يَسالُ عن شاهدٍ بلاطعنِ الخصمِ اى لايَسالُ القاضِي ولا يتَفَحَّصُ انَّ الشاهدَ عَدلٌ اوغيرُ عدلٍ اِذَالَم يَطعَنِ الخَصمُ فِيه الا فى حدٍ وقودٍ وقالَا يُسئَلُ فى الكلِّ سراً وعلنًا وبه يُفتى فى زمانِنا ويَكفِي سرًا لانَّه قد قِيلَ تزكِيةُ العلانيةِ بلاءٌ وفتنةٌ فانَّ المُزَكّي اِن اَعلَنَ بمَساوِى الشاهدِ يُهيجُ بينَهما عداوةً وبغضًا ورُبَما يمنعُه الخوفُ اوالحياءُ اوغيرُهما عن اَن يقولُ فى الشاهدِ ما هو حقٌّ ويكفِي للتزكيةِ هو عدلٌ فى الاصحِّ فانه قد قيلَ لا بُدَّ ان يقولَ هو عدلٌ جائزُ الشهادةِ لكنَّ الاصحَّ هو الاولُ لانَّ الحريةَ ثبتَ بدارِ الاسلامِ فاذاقال هو عدلٌ يكونُ جائزُ الشهادةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور تمام (امور کی گواہی کے لیے) مشروط ہے عدالت اور لفظ شہادت، جان تو کہ عدالت شرط ہے ہمارے نزدیک

قبول کے وجوب کے لیے نہ کہ قبول کی صحت کے لیے، پس غیر عادل، قاضی پر واجب نہیں کہ اس کی گواہی کو قبول نہ کرے بہر حال اگر قبول کر لیا اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ صحیح ہوگا، پس قبول نہ کرے اگر گواہ یہ کہے میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں اور قاضی گواہ کے متعلق سوال نہ کرے بغیر خصم کے طعن کے یعنی قاضی سوال نہ کرے اور چھان بین نہ کرے کہ گواہ عادل ہے یا غیر عادل ہے جبکہ خصم اس میں طعن نہ کرے، مگر حد و قصاص میں اور صاحبین فرماتے ہیں سوال کرے تمام میں پوشیدہ طور پر اور علانیہ طور پر، اور اسی پر فتوی ہے ہمارے زمانے میں اور کافی ہوگا پوشیدہ طور پر سوال کرنا، اس لیے کہ تحقیق کہا گیا کہ علانیہ تزکیہ مصیبت اور فتنہ ہے کیونکہ تزکیہ کرنے والا اگر علانیہ ظاہر کرے گواہ کے برائیاں تو بھڑک اٹھے گی ان کے درمیان دشمنی اور بغض اور بسا اوقات مانع ہوگا اس کے لیے خوف یا حیاء یا ان کے علاوہ کوئی چیز اس بات سے کہ وہ گواہ کے متعلق وہ بات کہے جو حق ہو، اور کافی ہے تزکیہ کے لیے یہ بات کہ وہ عادل ہے اصح قول کے مطابق اس لیے کہ بعض نے کہا ضروری ہے کہ وہ یہ کہے کہ وہ عادل ہے جائز الشهادة ہے لیکن اصح وہ اول ہے اس لیے کہ آزادی ثابت ہو چکی ہے دار الاسلام کی وجہ سے پس جب وہ کہے کہ وہ عادل ہے تو یہ جائز الشهادة ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وشرط... الخ) ہر قسم کی گواہی کے لیے عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے یعنی ضروری ہے کہ گواہ عادل ہوں اور وہ لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دیں بایں طور کہ وہ اشهد یا نشهد کے لفظ استعمال کریں، عدالت کی تعریف یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کیا جائے اور صغائر پر اصرار نہ کیا جائے۔

(اعلم... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ جب مصنفؒ نے کہا **وشرط للكل العدالة** تو شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ عدالت گواہی کی قبولیت کے صحیح ہونے کی شرط ہے یعنی گواہی قبول کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب گواہ عادل ہوں اور اگر وہ فاسق ہوں تو گواہی قبول کرنا صحیح نہیں؟ اس وہم کو دور کر دیا کہ عدالت گواہی کے لیے صحت قبول کی شرط نہیں بلکہ وجوب قبول کی شرط ہے مطلب یہ ہے کہ قاضی پر گواہی کو قبول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب گواہ عادل ہوں اور اگر فاسق ہوں تو قبول کرنا اس پر واجب نہ ہوگا یہ مطلب نہیں کہ عدالت کے بغیر گواہی قبول کرنا صحیح بھی نہیں ہے لہٰذا اگر فاسق نے گواہی دی اور قاضی نے اس کو قبول کر کے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو صحیح ہے۔

(فلم يقبل... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ گواہی کے لیے لفظ شہادت شرط ہے اس لیے اگر گواہ نے کہا اعلم، میں جانتا ہوں یا کہا اتيقن، مجھے یقین ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی گواہی میں لفظ شہادت نہیں ہے۔

(ولا يسال... الخ) اگر مدعیٰ علیہ نے مدعی کے گواہوں پر طعن نہیں کیا (ان کے بارے میں یہ نہ کہا کہ یہ فاسق ہیں) تو قاضی گواہوں کے متعلق کسی سے سوال نہ کرے کہ وہ عادل ہیں یا غیر عادل، لیکن حدود و قصاص میں گواہوں کے

متعلق تفتیش کرے گا کہ آیا وہ عادل ہیں یا فاسق ہیں خواہ اب خصم ان گواہوں میں طعن کرے یا نہ کرے۔صاحبین فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے معاملات میں قاضی گواہوں کے متعلق ان کی عدالت کی بابت پوچھ تاچھ کرے گا،اور یہ پوچھنا سرا (خفیہ طور پر) بھی ہوگا اور علانیۃً بھی،اور فتوی بھی اسی پر ہے،لیکن گواہوں کے متعلق سرا ًپوچھ لینا کافی ہے اس لئے کہ اگر قاضی علانیۃً بھی تزکیہ (گواہوں کے متعلق پوچھ تاچھ) کرے تو اس میں فتنہ کا اندیشہ ہے کیونکہ مزکی (گواہوں کے بارے میں ان کی عدالت یا فسق کی خبر دینے والا) اگر علی الاعلان گواہوں کے عیوب بیان کرنا شروع کردے تو مزکی اور گواہوں کے درمیان دشمنی پیدا ہو جائے گی،نیز بسا اوقات مزکی گواہ سے ڈرتا ہے یا اس بات سے شرماتا ہے کہ وہ گواہ کے متعلق سچی بات بتائے،لہٰذا تزکیہ صرف سراً ہی بہتر ہے۔

(و کفی... الخ) تزکیہ کے لیے گواہ کے متعلق صرف اتنا کہہ دینا ہو عدل یہ کافی ہے اور یہی اصح قول ہے۔

(فانه...الخ) یہاں سے اصح کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے علی الاصح کہا تاکہ بعض لوگوں پر رد ہو جائے بعض کہتے ہیں کہ مزکی یوں کہے هو عدل جائز الشهادة (یہ عادل ہے اور اس کی شہادت جائز ہے) ایسا اس لیے کہے تاکہ غلام سے احتراز ہو جائے اس لیے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں فی الاصح کہہ کے ان پر رد کر دیا کہ جائز الشهادة کہنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ یہ دارالاسلام ہے،پس دارالاسلام کی وجہ سے گواہ کا آزاد ہونا پہلے ہی سے ثابت ہے پس جب مزکی هو عدل'' کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ گواہ جائز الشهادت بھی ہے۔ لہٰذا الگ سے جائز الشهادت کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا يصحُّ تعديلُ الخصمِ بقولِه هو عدلٌ اَخطَأ اونَسِيَ فان قال عَدلٌ صدَق يثبُتُ الحقُّ و كَفى واحدٌ للتزكِيَةِ وترجَمةِ الشاهدِ والرسالةِ الى المُزَكّي والاثنانِ اَحوَطُ هذا عندابى حنيفة وابى يوسف وَاَمَّا عند محدٍّ يجبُ الاثنانِ وهذافى تزكِيةِ السّرِّ اَمّاتزكيةُ العلانيةِ فقد قال الخصافُ يجبُ الاثنانِ اجماعاً لانهافى معنى الشهادةِ حتى لا يصحَّ تزكيةُ العلانيةِ من العبدِ ولا بد اَن يكون المُزكّي عدلًا فلا يُقبَل تزكيةُ الفاسقِ ومستورِالحالِ ولِمَن سَمِعَ بيعاً اواقراراً اوحكمَ قاضٍ اوراَى غصبًا اوقتلًا ان يَشهَدَ به وإن لَم يُشهَد عليه فقولُه اَن يَشهَدَ به مبتدءٌ ولِمَن سمعَ خبرُه مقدَّمًا عليه وسماعُ البيع انّه قد سَمِعَ قولَ البائعِ بعتُ وقولَ المشترى اشتريتُ ويقولُ اَشهَدُ لااَشهَدنِي اى فى صورةٍ لم يُشهد المشهود عليه ولا يَشهَدعلى الشهادةِ مالم يُشهَد علَيها فلايَشهَد عليها من سمعَ شهادة شاهدٍ او الاشهادَ على الشهادةِ اى سَمِعَ رجلٌ اداءَ الشهادةِ عند القاضى لايَسعُ له ان يَشهَدَ على شهادته وكذا اِن سَمِعَ اشهادَالشاهدِ رجلاً آخرَ على شهادتِه لايَسَعُ له اَن يَشهَدَ على شهادته لانه ماحمَّله وانما حَمَّلَ غيرَه .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح نہیں ہے خصم کا عدالت بیان کرنا اپنے اس قول کے ساتھ کہ وہ عادل ہے، اس نے خطا کی یا یہ بھول گیا پس اگر کہے کہ یہ عادل ہے اس نے سچ کہا تو حق ثابت ہو جائیگا، اور کافی ہے ایک آدمی تزکیہ اور گواہ کی ترجمانی اور مزکی کی طرف پیغام رسانی کے لیے، اور دو میں زیادہ احتیاط ہے، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دو واجب ہیں، اور یہ پوشیدہ طور پر تزکیہ میں ہے، بہرحال علانیہ تزکیہ میں پس تحقیق خصافؒ نے کہا دو واجب ہیں بالا جماع، اس لیے کہ یہ گواہی کے معنی میں ہے حتی کہ صحیح نہیں علانیہ تزکیہ غلام کی طرف سے اور ضروری ہے کہ مزکی عادل ہو پس قبول نہیں کیا جائیگا فاسق اور مستور الحال کا تزکیہ، اور اس شخص کے لیے جس نے سنا بیع کو یا اقرار کو یا قاضی کے حکم کو یا دیکھا غصب کو یا قتل کو، یہ کہ اس کی گواہی دے اگر چہ اس کو اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔ پس مصنف کا قول ان یشھد بہ مبتدا ہے اور لمن سمع اس کی خبر ہے جو اس پر مقدم ہے، اور بیع کا سماع یہ ہے کہ اس نے سنا بائع کو بعت کہتے ہوئے اور مشتری کو اشتریت کہتے ہوئے سنا، اور کہے میں گواہی دیتا ہوں نہ یہ کہ مجھے گواہ بنایا یعنی اس صورت میں کہ جسمیں اسکو (دیکھنے والے یا سننے والے کو) گواہ نہیں بنایا گیا (شارح کی عبارت میں ''المشھود علیہ'' کسی بھی طرح سے صحیح نہیں ہوسکتا حالانکہ تمام نسخوں میں یہ لفظ پایا جاتا ہے، بہتر یہ ہے کہ آپ ''مشھود'' کے لفظ کا اعتبار نہ کریں اور صرف ''لم یُشھَد علیہ'' مجہول کے صیغے کے ساتھ پڑھیں اور اس کا معنی وہی کریں جو اوپر لکھا گیا) اور گواہی پر گواہی نہ دے جب تک کہ اس کو اس پر گواہ نہ بنایا جائے پس اس گواہی پر گواہی نہ دے وہ شخص جس نے سنا گواہ کو گواہی دیتے ہوئے یا گواہی پر گواہ بناتے ہوئے یعنی ایک آدمی نے سنا گواہی کی اداء کو قاضی کے پاس تو اس کیلئے گنجائش نہیں کہ وہ اسکی گواہی پر گواہی دے اور اسی طرح اگر سنا گواہ کے دوسرے آدمی کو اپنے گواہی پر گواہ بنانے کو تو اس کے لیے گنجائش نہیں کہ وہ اس کی گواہی پر گواہی دے اسلئے کہ اس نے اس پر بوجھ نہیں لادا (گواہی کا) بلکہ اس کے غیر پر لادا ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا یصح... الخ) مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ عادل ہیں اور تعدیل ان الفاظ سے کی **ھو عدل اخطا** (یہ گواہ عادل تو ہے لیکن اس سے یہاں خطا ہوگئی ہے) یا یوں کہا **ھو عدل نسی** (یہ عادل ہے لیکن بھول گیا) تو یہ تعدیل صحیح نہیں اور اگر مدعی علیہ نے گواہ کے بارے میں یہ کہا **ھو عدل صدق** کہ یہ گواہ عادل ہے اس نے سچ کہا تو اب مدعی علیہ کے خلاف مدعی کے لیے حق ثابت ہو جائیگا۔

(وکفی... الخ) شیخین فرماتے ہیں کہ اگر تزکیہ (گواہ کے بارے میں خبر دینا کہ یہ عادل ہے یا نہیں) کرانا ہو یا گواہ کی زبان ایسی ہو جو سمجھ میں نہ آتی ہو تو اس کی ترجمانی کرنی مقصود ہو، یا مزکی کی طرف پیغام بھیجنا مقصود ہو تو ان کاموں کے لیے ایک آدمی بھی کافی ہے، لیکن زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس کام کے لیے دو آدمی ہوں اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہاں

دوآدمیوں کا ہونا واجب ہے۔

(وھذا... الخ) یہاں سے امام خصاف کے قول کو نقل کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اوپر جو اختلاف ذکر ہوا کہ تزکیہ کے لیے ایک مزکی کافی ہے یا دو کا ہونا واجب ہے یہ اختلاف اسوقت ہے جب تزکیہ سراً ہو اور اگر تزکیہ علانیۃً ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ مزکی دو ہونے چاہییں اس لیے کہ علانیہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے اور شہادت کے لیے دو کا ہونا ضروری ہے تو علانیہ تزکیہ کے لیے بھی دو کا ہونا ضروری ہوگا۔

(حتی لا... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تزکیہ علانیہ شہادت کے معنی میں ہے حاصل یہ ہے کہ غلام جس طرح گواہی نہیں دے سکتا اسی طرح علانیہ تزکیہ بھی نہیں کرسکتا اس سے معلوم ہوا کہ علانیہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے۔

(ولابد... الخ) مزکی کا عادل ہونا ضروری ہے لہٰذا فاسق اور مستور الحال اگر گواہ کا تزکیہ کرتے ہیں تو معتبر نہ ہوگا۔

(ولم سمع... الخ) اگر کسی آدمی نے دو آدمیوں کو سنا کہ وہ بیع کررہے ہیں یا قاضی فیصلہ کررہا ہے اس نے اس کے فیصلہ کو سن لیا، یا کسی کو غصب کرتے ہوئے دیکھ لیا، یا کسی کو قتل کرتے ہوئے دیکھ لیا، تو اس کے لیے جائز ہے کہ ان باتوں کی گواہی دے (یعنی بیع، فیصلہ، غصب اور قتل کی گواہی) اگرچہ اس کو گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

(فقولہ... الخ) یہاں سے ترکیب کا بیان ہے کہ **ان یشھد** مبتدا موخر ہے اور **لمن سمع** خبر مقدم ہے۔

(وسماع... الخ) یہاں سے سماع بیع کی صورت بیان کرتے ہیں کہ آدمی بائع کو یہ کہتے ہوئے سنے **بعت** (میں نے بیچا) اور مشتری کو یہ کہتے ہوئے سنے **اشتریت** (میں نے خریدا)

(ویقول... الخ) جس صورت میں گواہ کو گواہ نہ بنایا گیا ہو اور وہ از خود گواہی دینے لگے تو اس گواہی میں وہ **اشھد** کا لفظ کہے گا **اشھدنی** کا لفظ نہیں کہے گا (یعنی یہ کہے گا کہ میں گواہی دیتا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے مدعی نے گواہ بنایا ہے) اس لیے کہ اگر وہ **اشھدنی** کہے تو کذب لازم آئیگا کیونکہ اس کو گواہ تو نہیں بنایا گیا۔

(ولایشھد... الخ) کسی کی گواہی پر گواہی اسوقت دی جاسکتی ہے جب کہ گواہی پر گواہ بنایا جائے۔ لہٰذا اگر کسی نے سنا کہ ایک آدمی قاضی کے پاس گواہی دے رہا ہے تو اس کی گواہی پر گواہی نہیں دے سکتا، اسی طرح اگر دیکھا کہ ایک آدمی اپنی گواہی پر دوسرے کو گواہ بنا رہا ہے تو بھی دیکھنے والا گواہی نہیں دے سکتا ہے، اس لیے کہ اس آدمی نے اپنی گواہی پر گواہ دیکھنے والے کو نہیں بنایا بلکہ دوسرے کو بنایا ہے۔

ولا یَشهَدُ من رَاٰی خَطَّه ولم یَذکُر شهادتَه هذا عند ابی حنیفةَ لانَّ الخطَّ یُشبِهُ الخطَّ وعندهما یحلُّ اذا عَلِمَ انَّ هذا خطاه لان التغییرَ فیه نادرٌ وقِیلَ فیما ذَکَرَ انه لا یَشهَدُ لاخلافَ فیه وانَّما الخلافُ فیما اذا وَجَدَ القاضی شهادتَه فی دیوانِه لان ما یکونُ تحتَ خَتمِه یُومَنُ علیه التغییرُ بخلافِ الصَّکِّ فانه

فی یدِ الخصمِ. ولا بالتسامعِ بلاعیانٍ الافی النَّسبِ والموتِ والنکاحِ والدخولِ وولایۃ القاضی واصلِ الوقفِ اذا اَخبرَ بھا عدلانِ اورجلٌ وامراتانِ اذاکانواعَدولًا والمرادُ باصلِ الوقف انَ ھذہ الضیعۃَ وقفٌ علی کذا فبیانُ المصرَفِ داخلٌ فی اصلِ الوقفِ امَّا الشرطُ فلا یحلُّ فیھا الشھادۃُ بالتَّسامُعِ.

﴿ترجمہ﴾

اور گواہی نہ دے وہ شخص جس نے دیکھا اپنے خط کو اور اس کو اپنی گواہی یاد نہیں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ خط خط کے مشابہ ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے جبکہ اس کو پتہ ہو کہ یہ اس کا خط ہے اس لیے کہ اس میں تبدیلی نادر ہے اور بعض نے کہا کہ یہ جو ذکر کیا کہ وہ گواہی نہ دے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور جز یں نیست کہ اختلاف اس صورت میں ہے جب قاضی اس کی گواہی کو اپنے دیوان میں موجود پائے اس لیے کہ جو اس کی مہر کے تحت ہوگا اس میں تبدیلی سے امن ہوگا بخلاف اقرارنامے کے کہ وہ خصم کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اور جائز نہیں گواہی دینا سنی سنائی بات کی بغیر دیکھنے کے مگر نسب، موت، نکاح، دخول، قاضی کی ولایت اور اصل وقف میں جبکہ اس کی خبر دی ہو دو عادل آدمیوں نے یا ایک مرد اور دو عورتوں نے جبکہ وہ عادل ہوں اور مراد اصل وقف سے یہ ہے کہ یہ زمین وقف کی گئی ہے فلان کام کے لیے، پس مصرف کا بیان داخل ہوگا اصل وقف میں بہر حال شروط پس ان میں شہادت تسامع کے ساتھ جائز نہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولایشھد... الخ) اگر کسی نے اپنا خط لکھا ہوا پایا کہ اس میں اس کی گواہی لکھی ہوئی ہے لیکن اس کو واقعہ یاد نہیں ہے (یعنی یہ بات یاد نہیں ہے کہ کس واقعہ کی وجہ سے اس نے یہ گواہی دی تھی) تو اب وہ اپنے خط کو بنیاد بنا کر گواہی نہیں دے سکتا اس لیے کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہوسکتا ہے، تو ہوسکتا ہے جس کو وہ اپنا خط سمجھ رہا ہے وہ اس کا اپنا خط نہ ہو بلکہ کسی اور کا ہو، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس کو یقین ہو کہ یہ اس کا اپنا خط ہے تو گواہی دے سکتا ہے اس لیے کہ یہ بات نادر ہے کہ خط میں تبدیلی ہو جائے پس ہم یہ سمجھیں گے کہ یہ اس کا اپنا خط ہے۔ اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

(وقیل... الخ) یہاں سے بعض حضرات کے قول کو نقل فرماتے ہیں کہ پیچھے جو کہا کہ اگر اپنا خط دیکھا اور واقعہ یاد نہیں تو اس خط کو بنیاد بنا کر گواہی نہیں دے سکتا یہ مسئلہ اتفاقی ہے، اختلاف اس صورت میں ہے جب قاضی اپنے دیوان (رجسٹر) میں اس کی گواہی کو پالے (یعنی قاضی اپنے رجسٹر میں دیکھے کہ اس کی گواہی لکھی ہوئی ہے) تو اب وہ آدمی اپنے خط کو بنیاد بنا کر اس کی گواہی دے سکتا ہے یا نہیں، امام صاحب کے نزدیک ایسا نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک کر سکتا ہے اس لیے کہ اب اس گواہی پر قاضی کی مہر لگی ہوئی ہوگی اور ایسی چیز تبدیلی سے محفوظ ہوا کرتی ہے۔ اور پہلے جو مسئلہ گزرا کہ دستاویز میں اس کی گواہی

لکھی ہوئی ہوتو وہ قاضی کے پاس نہیں بلکہ مدعی کے پاس ہے جس میں وہ تبدیلی بھی کرسکتا ہے لہٰذا وہاں یہ آدمی اس دستاویز پر لکھی ہوئی گواہی کو مدنظر رکھ کر گواہی نہیں دے سکتا۔

(ولا بالتسامع... الخ) جب تک معاملے کو دیکھا نہ ہو اس وقت تک اس معاملہ کی گواہی دینا ٹھیک نہیں ہے، لہٰذا کسی واقعہ کو اگر سن لیا تو محض سماعت کی وجہ سے اس کے بارے میں گواہی دینا ٹھیک نہ ہوگا، ہاں چند مسائل ایسے ہیں کہ ان میں تسامع (محض سننے) کی وجہ سے گواہی دینا بھی ٹھیک ہے بشرطیکہ گواہی دینے والے نے اس واقعہ کو دو عادل مردوں سے سنا ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں سے سنا ہو جو کہ عادل ہوں جیسے کہ سنا کہ فلاں نے اپنی بیوی سے دخول کیا ہے یا فلاں کو خلیفہ نے قاضی مقرر کیا ہے، حالانکہ یہ واقعات اس کی آنکھوں کے سامنے نہیں ہوئے تو گواہی درست ہے، اسی طرح اصول وقف کی گواہی بھی تسامع کے ساتھ درست ہے اس کی صورت یہ ہے کہ یہ سنا فلاں نے اپنی زمین فلاں کام (مثلاً مسافر خانہ بنانے) کے لیے وقف کردی ہے۔

(فبیان... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ اصول وقف کی صورت یہ ہے کہ یہ کہے کہ فلاں نے اپنی زمین فلاں کام مثلاً مسافر خانہ بنانے کے لیے وقف کردی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل وقف میں بیان مصرف بھی داخل ہے، جیسا کہ اس صورت میں مسافر خانہ کا جب ذکر آ گیا تو اس سے مصرف بھی بیان ہو گیا، پس بیان مصرف کی گواہی بھی تسامع کے ساتھ درست ہوگی، لیکن شرط وقف کی گواہی تسامع کے ساتھ درست نہیں ہے، بلکہ شرط وقف کی گواہی دینے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس شرط کا مشاہدہ بھی کر دے۔ مثلاً وقف کرنے والے نے یہ کہا کہ میں یہ زمین مسافر خانہ بنانے کے لیے وقف کرتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ میں اپنی موت تک اس پر اپنا قبضہ ختم نہیں کرونگا تو اس شرط کی گواہی کو اگر گواہ نے کسی اور آدمی سے سن لیا تو گواہ کے لیے اس شرط کی گواہی دینا ٹھیک نہیں ہے، ہاں اگر گواہ اس مجلس میں موجود ہو جس میں مالک اپنی زمین کو وقف پر دینے کا اعلان کر رہا ہے تو اب اس شرط کی گواہی بھی درست ہوگی۔

وَيَشهَدُ رائِي جالسٍ مجلسَ القضاءِ يدخُلُ عليه الخصومُ انه قاضٍ ورجل وامراة يسكُنان بيتا وبينَهمَا انبساطُ الازواجِ انَّها عِرسُه اوشئٍ سوى الرقيقِ في يدِ متصرفٍ كالمُلاكِ انه له فقوله ورجل اوامراةٍ عطفٌ على قولِه جالسٍ وقوله انَّها عرسُه عطفٌ على قوله انّه قاضٍ فهذا من باب العطف على معمولَي عاملينِ مختلفينِ والمجرورُ مقدَّمٌ فانَّ رائي جالسٍ وانّه قاضٍ معمولُ يشهدُ وانما قال سوى الرقيقِ لانَّ الآدميَّ له يدٌ على نفسِه فيدفعُ يدَ الغيرِ عن نفسه والمرادُ انسانٌ يُعبِّرعن نفسه حتى لو لم يُعبِّر عن نفسِه كالصغيرِ والصغيرة فانّهما لا يدلهما فيُعتبرُ يدُ الغيرِ .

ترجمہ

اور گواہی دے سکتا ہے مجلس قضاء میں بیٹھنے والے کو دیکھنے والا جس پر خصوم داخل ہو رہے ہوں اس بات کی کہ وہ قاضی

ہے،اور ایک مرد اور ایک عورت کو دیکھنے والا جو ایک گھر میں رہ رہے ہوں اور ان کے درمیان میاں بیوی والا برتاؤ ہو اس بات کی کہ وہ اس کی بیوی ہے،اور کسی شے کو دیکھنے والا سوائے غلام کے کسی تصرف کرنے والے کے قبضے میں مثل مالکوں کے اس بات کی کہ وہ شے اسی کی ہے،پس مصنف کا قول ورجل وامراۃ معطوف ہے اس کے قول جالس پر،اور مصنف کا قول انھا عرسہ معطوف ہے اس کے قول انہ قاض پر،تو یہ دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر عطف کے باب سے ہے،اور مجرور مقدم ہے اس لیے کہ جالس معمول ہے رائی کا اور انہ قاض معمول ہے یشھد کا۔اور جز ایں نیست کہ مصنف نے سوی الرقیق کہا اس لیے کہ آدمی کا اپنے ذات پر خود قبضہ ہوتا ہے پس وہ دور کریگا غیر کے قبضے کو اپنے آپ سے،اور مراد ایسا انسان ہے جو اپنے آپ کو تعبیر کر سکے حتی کہ اگر تعبیر نہیں کر سکتا اپنے آپ کو جیسے صغیر اور صغیرہ اس لیے کہ انکا کوئی قبضہ نہیں ہوتا پس اعتبار کیا جائیگا غیر کے قبضے کا۔

﴿توضیح﴾

(ویشھد... الخ) کسی نے دیکھا کہ ایک آدمی قضاء کی مجلس میں بیٹھا ہوا ہے اور لوگ اس کے پاس اپنے فیصلوں کے لیے آرہے ہیں تو دیکھنے والے کے لیے یہ اس بات کی گواہی دینا کہ وہ قاضی ہے،ٹھیک ہے،اسی طرح دیکھا کہ ایک مرد اور عورت ایک گھر میں رہتے ہیں اور ان کا رہن سہن ایسا ہے جیسا کہ میاں بیوی کا ہوتا ہے تو دیکھنے والے کے لیے اس بات کی گواہی دینا ٹھیک ہے کہ یہ دونوں میاں بیوی ہیں،اسی طرح اگر یہ دیکھا کہ ایک چیز کسی کے قبضے میں ہے (غلام کے ماسوا) اور وہ قابض اس میں ایسا تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنی مملوکہ چیز میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ یہ اس بات کی گواہی دے کہ قابض اس چیز کا مالک ہے۔

(فقولہ... الخ) یہاں سے ترکیب بیان کرتے ہیں کہ یہاں دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے اور مجرور مقدم ہے،دو مختلف عامل یہ ہیں ایک یشھد اور دوسرا رائی ،اور دو معمول یہ ہیں ایک انہ قاض ، یہ یشھد کا معمول ہے اور دوسرا جالس ، یہ رائی کا معمول ہے،ان دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے ایک رجل وامراۃ ہے اس کا عطف جالس پر ہے جو کہ رائی کا معمول ہے،اور دوسرا لفظ انہ عرسہ ہے جس کا عطف انہ قاض پر ہے جو یشھد کا معمول ہے،اور مجرور جو کہ جالس ہے وہ مقدم ہے تو یہ دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے اور مجرور مقدم ہے اور اس جیسی ترکیب جائز ہوا کرتی ہے۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے سوی الرقیق کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ سوی الرقیق اس لیے کہا کہ اگر کسی نے دوسرے کے قبضہ میں ایک غلام کو دیکھا اس طور پر کہ وہ قابض اس غلام میں ایسا تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنے مملوک میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لیے اس بات کی گواہی دینا جائز ہے کہ یہ غلام اس قابض کا مملوک ہے

اس لیے کہ وہ غلام انسان ہے اور انسان کا اپنی ذات پر خود قبضہ ہوتا ہے لہٰذا وہ غیر کے قبضہ کو دفع کر سکتا ہے گویا غیر اس پر قابض ہی نہیں ہے جب قابض نہیں ہے تو غیر کے لیے اس کی ملک بھی ثابت نہ ہوگی بخلاف اور اشیاء کے کہ ان کا اپنی ذات پر کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہٰذا غیر کے قبضہ کا اعتبار کیا جائیگا۔ پس جب غیر ان اشیاء پر قابض ہو سکتا ہے تو اس کے لیے ملک بھی ثابت ہو جائیگی۔

(والمراد... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید رقیق (غلام) سے مراد مطلق رقیق ہے خواہ صغیر ہو یا کبیر لہٰذا اگر صغیر غلام کسی کے قبضہ میں دیکھا کہ وہ قابض اس میں ایسا تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنے مملوک میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ قابض کے لیے اس کے مملوک ہونے کی گواہی دے؟ تو اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں رقیق سے مراد ایسا انسان ہے جو اپنے بارے میں وضاحت کر سکے (اپنی پہچان کرا سکے) لہٰذا اگر صغیر اور صغیرہ کسی کے قبضے میں دیکھے گئے جو اپنے بارے میں وضاحت نہیں کر سکتے تو دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ قابض کے حق میں ان کے مملوک ہونے کی گواہی دے کیونکہ صغیر اور صغیرہ کا اپنی ذات پر کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہٰذا ان پر غیر کے قبضہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

فَاِن اَقَرَّ للقاضِی اَنَّ شهادتَه بالتَّسامُعِ اوبِحُكمِ اليدِ بَطَلَت .اقولُ هذا يُؤَكِّدُ قَولَ ابی یوسفؒ اَنَّ بمجردِ اليدِ لا تَحِلُّ الشهادةُ بل يُشتَرَطُ اَن يَقَعَ فی قلبِه انَّه مِلكُه فانه قدقِيلَ اِنَّ قول ابی یوسفؒ تفسيرٌ لاطلاقِ قولِ محمدٍؒ فی الروايةِ وذالکَ لانَّ مُجرَّدَ اليدِ لو كان سببًا للملکِ لما اَبطَلَ بالاظهارِ سببُ الشهادةِ فاذاتَبَيَّنَ اَنَّه يَشهَدُ بمجردِ اليدِ بَطَلَت شهادتُه ومَن شَهِدَ انه شهدَ دفنَ زيدٍ اوصَلّٰی عليه قُبِلَت وهو عَيانٌ لانَّ معائنةَ الموتِ لايكونُ الامِن واحدٍ اواثنينِ فحضورُ الدفنِ اوالصلوةِ بمنزلةِ المعاينةِ ولايَجرِی فی مثلِ ذالکَ التلبيسُ عادةً .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ اس کی گواہی تسامع کی وجہ سے تھی یا قبضے کے حکم سے تھی تو باطل ہو جائیگی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات تاکید کرتی ہے امام ابو یوسفؒ کے قول کی کہ محض قبضے سے گواہی جائز نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس کے دل میں واقع ہو جائے یہ بات کہ وہ اس کی ملک ہے اس لیے کہ تحقیق کہی گئی یہ بات کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے اطلاق کی تفسیر ہے روایت میں، اور یہ اس لیے کہ محض قبضہ اگر سبب ہوتا ملک کا تو باطل نہ ہوتی اظہار کے ساتھ شہادت کا سبب، پس جب واضح ہو گیا کہ اس نے گواہی دی تھی محض قبضہ کی وجہ سے تو اس کی گواہی باطل ہو جائیگی اور جس نے گواہی دی کہ وہ حاضر ہوا تھا زید کے دفن میں یا اس کی نماز جنازہ پڑھی تو قبول کر لی جائیگی اور یہ مشاہدہ ہے اس لیے کہ موت کا معائنہ نہیں ہوتا مگر ایک یا دو آدمیوں سے پس دفن یا نماز جنازہ میں شریک ہونا بمنزلہ معائنہ کے ہے اور اس جیسی صورتحال میں تلبیس جاری نہیں ہوتی عادۃ۔

﴿توضیح﴾

(فان اقر...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کے لیےاس بات کی گواہی دی کہ یہ اس چیز کا مالک ہے، قاضی نے اس کی گواہی کی وجہ سے ملک کا فیصلہ کردیا پھراس کے بعد گواہ نے قاضی کے سامنےاس بات کا اقرار کیا کہ میں نے گواہی تسامع کی وجہ سے دی تھی (یعنی میں نے لوگوں سے سنا تھا کہ قابض اس کا مالک ہےتو میں نے اس کے لیے ملک کی گواہی دے دی تھی) یا کہتا ہے کہ میں نے گواہی صرف اس لیے دی تھی کہ فلاں اس پر قابض تھا تو اب یہ گواہی باطل ہوجائیگی۔

(اقول... الخ) شارح کہتے ہیں کہ یہ(اوپر والی)بات امام ابو یوسفؒ کےقول کی تائید کرتی ہےوہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے فقط قابض کا قبضہ دیکھا تو اس قبضہ کی وجہ سے اس کے لیے ملک کی گواہی دینا صحیح نہیں ہے جب تک کہ دیکھنے والے کا دل اس بات کا یقین نہ کرلے کہ قابض اس کا مالک ہے،تو جب پیچھے گزرا کہ اگر گواہ نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کرلیا کہ میں نے جوفلاں کے لیے ملک کی گواہی دی تھی وہ محض تسامع کی وجہ سے تھی یا قبضہ کی وجہ سے تھی تو اس کی گواہی باطل ہوجائیگی ،اس سے امام ابو یوسفؒ کےقول کی تائید ہوگئی۔

(فانه قد... الخ) یہاں سےاس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ فان اقراء سے لےکر بطلت تک امام ابو یوسفؒ کےقول کی تائید وتاکید ہے حاصل یہ ہے کہ مشائخ نے کہا کہ امام محمدؒ نے جو پیچھے کہا، کہ محض قبضہ کی وجہ سے ملک کی گواہی درست ہےوہ مطلق کہا یعنی اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ یہ گواہی اس وقت درست ہوگی جب گواہ کے دل میں اس بات کا یقین بھی ہو کہ قابض اس کا مالک ہے،لیکن امام ابو یوسفؒ نے گواہی کے لے یہ قید لگائی ہے کہ گواہ اس وقت ملک کی گواہی دے جب اس کا دل بھی اس بات کوتسلیم کرے کہ قابض اس کا مالک ہے،تو امام ابو یوسفؒ کا یہ قول امام محمدؒ کےقول کے اطلاق کی تفسیر ہے، (یعنی امام محمدؒ نے مطلق بات ذکر کی اس میں قید نہیں لگائی لیکن امام ابو یوسفؒ نے قید لگادی امام محمدؒ کےقول کا بھی یہی مطلب ہے جوامام ابو یوسفؒ کےقول کا ہے،پس امام محمدؒ کے اطلاق میں قید ملحوظ ہوگی ،امام ابو یوسفؒ کےقول کےتفسیر ہونے کا یہی مطلب ہے۔)

(وذالک... الخ) یہاں سےاس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ قول امام محمدؒ کے قول کے اطلاق کی تفسیر ہے حاصل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے پہلے تو مطلق کہا کہ قبضہ کی وجہ سے ملک کی گواہی درست ہے پھر کہا کہ اگر گواہ نے قاضی کے پاس جا کر یہ اقرار کیا کہ میری گواہی محض قبضہ کی وجہ سے تھی تو گواہی باطل ہےاس سے معلوم ہوتا ہے کہ محض قبضہ کی وجہ سے گواہی نہ دے جب تک دل اس بات کوتسلیم نہ کرے کہ قابض اس کا مالک ہوگا ، پتہ چلا کہ محض قبضہ سبب ملک نہیں کیونکہ اگر محض قبضہ سبب ملک ہوتا تو یہ ملکیت اس وقت باطل نہ ہوتی جب گواہ سبب شہادت کو بیان کردیتا ہے حالانکہ یہاں اس نے سبب شہادت کو بیان کردیا کہ میری گواہی تو صرف اس وجہ سے تھی کہ میں نے اس پراس مدعی کا قبضہ دیکھا تھا تو اب اس کی

گواہی باطل ہو جاتی ہے اور قابض کی ملکیت باطل ہو جاتی ہے معلوم ہوا کہ ملکیت کی گواہی دینے کے لیے فقط قابض کا قبضہ کافی نہیں بلکہ دل کا اس بات کا یقین کر لینا بھی ضروری ہے کہ قابض اس کا مالک ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ امام ابو یوسف کا قول امام محمدؒ کے قول کے اطلاق کی تفسیر ہے (یعنی امام محمدؒ وہی کہنا چاہتے ہیں جو امام ابو یوسف کہتے ہیں)

(ومن شهد... الخ) ایک آدمی کی موت کا دعوی ہوا اور پھر کسی گواہ نے مدعی کے لیے اس کی موت کی گواہی ان الفاظ میں دی کہ میں اس کے دفن میں شریک تھا یا میں نے اس کی نماز جنازہ پڑھی ہے تو یہ گواہی قبول کر لی جائیگی اور ہم یوں سمجھیں گے کہ گویا گواہ نے مرنے والے کی موت کا مشاہدہ کیا ہے۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ صورت مذکورہ میں گواہ کی موت پر گواہی کیسے قبول کر لی جاتی ہے حالانکہ اس نے مرنے والے کی موت کا مشاہدہ نہیں کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ موت کا مشاہدہ ایک یا دو آدمی کرتے ہیں لہٰذا دفن میں شریک ہونا یا جنازہ میں شرکت کرنا گویا موت کا مشاہدہ ہے۔

(ولا يجرى... الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کر دیا کہ ہوسکتا ہے کہ گواہ موت کی گواہی دیتے ہوئے تلبیس (دھوکہ) سے کام لے پس چاہیے کہ موت پر اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ اس نے مرنے والے کو اپنی آنکھوں سے مرتے ہوئے نہیں دیکھا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اس بارے میں عام طور پر تلبیس نہیں کی جاتی لہٰذا اس کی گواہی قبول کر لیں گے۔

باب قبول الشهادة

وتُقبَلُ الشهادةُ من اهلِ الاهواءِ الاالخِطَابيةَ اهلُ الاهواءِ اهلُ القبلةِ الذين لايكونُ مُعتقدُهُم معتقد اهلِ السنةِ وهُمُ الجبريةُ والقدريةُ والروافضُ والخوارجُ والمُعَطِّلَةُ والمشبِّهةُ وكلٌ منهم اثنا عَشر فرقةً فصارُوا اثنينِ وسبعِين فِرَقًا والبعضُ فَرَّقُوا بينَ الهَوَى الذى هو كفرٌ كالقول بانّه تعالى جسمٌ والهَوَى الذى ليسَ بكفرٍ وعندَ الشافعيِّ لاتُقبَلُ شهادتُهم لفسقِهم قلنالم يقع فى الاعتقاد الباطلِ الا ديانةٌ والكذبُ عند الجميعِ حرامٌ وامّا الخِطَابيةُ فهُم من غُلاةِ الروافض يعتقدُون الشهادة لكلِّ من حلَفَ عندَهُم وقيلَ يرَونَ الشهادةَ لِشيعتِهِم واجبةً .

ترجمہ

اور قبول کی جائیگی گواہی اہل اہواء کی مگر خطابیہ، اہل اہواء وہ اہل قبلہ ہیں جن کا اعتقاد اہل سنت جیسا اعتقاد نہیں ہے اور وہ جبریہ، قدریہ، روافض، خوارج، معطلہ اور مشبہہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے بارہ فرقے ہیں پس یہ بہتر فرقے ہوئے اور بعض نے فرق کیا ہے اس ہوی کے درمیان جو کفر ہے جیسا کہ قول کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے اور اس ہوی کے درمیان جو کفر نہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اس کے فسق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ واقع نہیں ہوئی مگر دیانت

اور جھوٹ تمام لوگوں کے نزدیک حرام اور بہر حال خطابیہ پس وہ غلو کرنے والے روافض میں سے ہیں جو اعتقاد رکھتے ہیں گواہی دینے کا ہر اس شخص کے لیے جو کہ ان کے سامنے قسم اٹھائے اور بعض نے کہا کہ وہ گواہی دینے کو اپنے گروہ کے لیے واجب سمجھتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

اھواء ھوی کی جمع ہے بمعنی خواہش نفس اور اس میں تعمیم ہے خواہ یہ ہوی لذات دنیویہ میں ہو یا اعتقادات دینیہ میں ہو یا اعمال میں سے ہو بایں طور کہ رسالت کی اتباع کے بغیر اپنی سمجھ پر اعتماد کرتے ہوئے ایسا اعتقاد رکھے جس کو وہ حق سمجھتا ہو حالانکہ وہ حق نہ ہو۔ اہل اہواء وہ لوگ ہیں جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور ان کا اعتقاد اہل سنت کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اور وہ چھ گروہ ہیں جبریہ، قدریہ، روافض، خوارج، معطلہ اور مشبہہ۔ جبریہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ہے نہ یہ اپنے افعال کا خالق ہے اور نہ کاسب ہے، اور قدریہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق بھی ہے اور کاسب بھی ہے۔ روافض وہ ہیں جو اہل بیت کی محبت میں غلو کرتے ہیں اور باقی صحابہ کی تکفیر کرتے ہیں اور خوارج وہ ہیں جو حضرت علیؓ کا انکار کرتے ہیں، معطلہ وہ ہیں جو اللہ کی ذات کو نہیں مانتے اور باری تعالی کو بیکار محض سمجھتے ہیں اور مشبہہ وہ ہیں جو باری تعالی کو باقی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے لیے باقی اجسام کی طرح جسم ہے، ان چھ گروہوں میں سے ہر ایک کے بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر فرقے ہوئے، حدیث میں ہے کہ میری امت میں تہتر فرقے ہونگے بہتر جہنم میں جائیں گے اور ایک جنت میں پوچھا گیا وہ کونسا فرقہ ہے؟ فرمایا: **ما انا علیه و اصحابی** (وہ لوگ جو اس طریقے پر ہیں جس طریق پر میں اور میرے صحابہ ہیں) مصنفؒ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اہل اہواء کی گواہی قبول کر لی جائیگی لیکن خطابیہ کی گواہی قبول نہ کریں گے۔ (خطابیہ کا مصداق آگے بیان ہوتا ہے)

(والبعض... الخ) یہاں سے بعض حضرات کے قول کو نقل کرتے ہیں، کہ **ھواء** کی دو قسمیں ہیں ایک کفر ہے جیسا کہ یہ کہنا اللہ تعالی کا جسم ہے اور ایک غیر کفر ہے، تو وہ اہل اہواء جن کی ہوی کفر ہے ان کی شہادت قبول نہ کی جائیگی اور وہ **اھل اھواء** جن کی ہوی کفر نہیں ہے ان کی شہادت قبول کر لی جائیگی۔

(وعند ...الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جن کی **ھواء** کفر نہیں ہے ان کی گواہی بھی قبول نہیں کریں گے کیونکہ وہ فاسق ہیں۔

(قلنا... الخ) ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ **اھل اھواء** کا جو باطل اعتقاد ہوتا ہے اس کا منشاء دیانت ہوتی ہے وہ ایسا اعتقاد عناد وضد کی بنا پر نہیں رکھتے اور جھوٹ تمام لوگوں کے ہاں حرام ہے لہٰذا **اھل ھواء** بھی اس کو حرام سمجھیں گے لہٰذا غالب یہ ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولیں گے تو ان باتوں کے پیش نظر ان کی گواہی قبول کر لینی چاہیے اس لیے کہ مقصود تو یہ ہے کہ گواہ سچ سچ ساری بات بتا دے اور یہ مقصد حاصل ہو رہا ہے۔

(واما الخطابية... الخ) خطابیہ کے مصداق کو بیان کرتے ہیں کہ یہ ان روافض میں سے ہیں جو غلو کرنے والے ہیں اور جن کا اعتقاد یہ ہے کہ جو بھی شخص آ کر قسم اٹھالے تو اس کے حق میں گواہی دینا جائز ہے اگر چہ گواہ نے اس واقعہ کا مشاہدہ نہ کیا ہو جس کی وہ گواہی دے رہا ہے۔

(وقیل... الخ) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خطابیہ اپنے لوگوں کے حق میں گواہی دینے کو واجب سمجھتے ہیں، اگر چہ ان کا وہ اپنا ناحق پر ہو لہٰذا ان کی گواہی بالکل قبول نہ کرنی چاہیے اس لیے کہ ان کے نزدیک اپنے گروہ کے آدمی کے لیے جھوٹ بولنا واجب ہے لہٰذا ان کی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

والذّميُّ على مثلِه وإن خَالفَا ملةً وعلى المستامنِ والمستامنِ على مثلِه اِن كان من دارٍ واحدةٍ شهادةُ الذميّ تُقبَلُ عندنا وعند مالكٍ والشافعيؒ لا يُقبَلُ ثم عندنا اِنَّما تُقبَلُ على الذمّي المستامنِ وإن خَالفَا ملةً كالنّصارىٰ والمجوسِ فانَّ الكفرَ كلَّه ملةٌ واحدةٌ ولا تُقبَلُ على المُسلِمِ وشهادةُ المستامنِ تُقبَلُ على المستامنِ ان كانَ من دارٍ واحدٍ وإن كانا من دارَينِ كالتُركِ والرُّومِ فلا يُقبَلُ ولا تُقبَلُ ايضًا على المسلمِ ولا ايضًا على الذّمّي وعدوٌّ بسببِ الدّينِ .

﴿ترجمه﴾

اور (قبول کی جائیگی گواہی) ذمی کی اپنے مثل کے خلاف اگر چہ وہ مخالف ہوں ملت کے لحاظ سے اور مستامن کے خلاف، اور مستامن کی اپنی مثل کے خلاف اگر وہ دار واحد سے ہوں، ذمی کی گواہی قبول کی جائیگی ہمارے نزدیک اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول نہیں کی جائیگی پھر ہمارے نزدیک جز ایں نیست کہ قبول کی جائیگی ذمی اور مستامن کے خلاف اگر چہ وہ دونوں مخالف ہوں ملت کے لحاظ سے جیسے کہ نصاریٰ اور مجوس اس لیے کہ کفر سارا ملت واحدہ ہے اور قبول نہیں کی جائیگی مسلمان کے خلاف اور مستامن کی گواہی قبول کی جائیگی مستامن کے خلاف اگر دونوں دار واحد سے ہوں اور اگر دو داروں سے ہوں جیسے ترک اور روم، تو قبول نہیں کی جائیگی اور مسلم کے خلاف بھی قبول نہیں کی جائیگی اور ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی (اور قبول نہیں کی جائیگی گواہی) دین کے سبب سے دشمن کی۔

﴿توضيح﴾

(والذمی... الخ) ایک ذمی (جو دارالاسلام میں امن کے ساتھ جزیہ ادا کر کے مستقل رہائش پذیر ہو) دوسرے ذمی کے خلاف گواہی دے سکتا ہے اگر چہ دونوں کا مذہب جدا جدا ہو اسی طرح ذمی کی گواہی مستامن (جو دارالاسلام میں کچھ عرصے کے لیے امن لے کر داخل ہوا ہو) کے خلاف بھی قبول کر لی جائیگی، امام مالک اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں ذمی کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر ذمی اور مستامن کا مذہب جدا جدا ہو پھر بھی ان کی ایک دوسرے کے خلاف

گواہی قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ کفر ملت واحدہ ہے، اور ایک ملت سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف قبول کر لی جاتی ہے۔

(ولاتقبل... الخ) ذمی اور مستامن کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **ولن يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا** ۔ (اللہ تعالیٰ ہرگز کفار کو مسلمانوں کے خلاف کوئی راستہ نہیں دیں گے۔)

(والشهادة ...الخ) ایک مستامن کی دوسرے مستامن کے خلاف گواہی تب قبول ہوگی جب کہ دونوں دار واحد (ایک سلطنت) سے تعلق رکھتے ہوں اگر وہ دارین سے تعلق رکھتے ہیں بایں طور کہ ایک ترکی ہو اور دوسرا رومی ہو تو پھر ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ دار کے اختلاف سے ولایت منقطع ہو جاتی ہے۔

(ولا تقبل... الخ) اگر مستامن کسی مسلمان کے خلاف گواہی دیتا ہے یا ذمی کے خلاف گواہی دیتا ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائیگا مسلمان کے خلاف تو اس کی گواہی اس لیے قبول نہ ہوگی کہ مستامن کافر ہے اور ذمی کے خلاف اس لیے قبول نہ ہوگی کہ وہ معاملات میں مسلمان کی طرح ہوتا ہے جب مسلم کے خلاف مستامن کی گواہی قبول نہیں تو ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی۔

(وعدو... الخ) اگر دو آدمیوں کے درمیان دین کے سبب سے دشمنی ہو بایں طور کہ ایک فاسق ہو اور دوسرا نیک ہو اور پھر ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے خلاف گواہی دیتا ہے تو اس کو قبول کر لیا جائیگا اس لیے کہ ان کے درمیان دشمنی دیانت میں شدت کی وجہ سے ہے لہٰذا ان کی دشمنی اس بات پر نہیں اکسائے گی کہ ایک دوسرے کے خلاف جھوٹ بولیں۔

ومَنِ اجتَنَبَ عن الكبائرِ ولَم يُصِرَّ على الصغائرِ وغلب صوابُه اختلفُوا في تفسيرِ الكبائر قيل هي سبعٌ الاشراكُ باللّٰهِ تعالٰى والفرارُ من الزَّحفِ وعقوقُ الوالدينِ وقتلُ النفس بغير حقٍ ونهبُ مال المومنِ والزنا وشُربُ الخمرِ وزادَ البعضُ اكلُ مالِ اليتيم بغير حقٍ واكلُ الربوا وقد ورد في الحديثِ اجتَنِبُوا السبعَ المُهلِكاتِ الشركُ باللّٰه والسحرُ وقتلُ النفس التي حرّمَ اللّٰهُ الا بالحقِ واكلُ الربوا واكلُ مالِ اليتيمِ بغيرِ حقٍ والتَّولّي يومَ الزَّحفِ وقذفُ المحصنات المومنات الغافلات وقد قال عليه السلام الكبائرُ الاشراكُ باللّٰه وعُقوقُ الوالدين وقتلُ النفس واليمينُ الغموسُ فالصحيحُ انَّ هذه الاحاديثَ ليس لبيانِ الحصرِ فالكبيرةُ كلُ ماسُمّي فاحشة كاللواطة ونكاحِ منكوحةِ الابِ اوثبَتَ لها بنصٍ قاطعٍ عقوبةٌ في الدنيا اوفي الآخرة وقال الامامُ الحُلوانى كلُّ ماكان شنيعًا بينَ المسلمينَ وفيه هتكُ حرمةِ اللّٰه تعالٰى والدّين فهي كبيرةٌ ثم بعد الاجتناب عن الكبائر كلِّها لا بدَّ من عدمِ الِاصرارِ على الصغيرةِ فانَّ الاصرارَ على الصغيرة كبيرةٌ وقولُه وغلب صوابُه اى

حسناتُه اغلبُ من سیئاتِه فاِنَّ الاِلمامَ بالصغیرةِ لایُسقِطُ العدالةَ فقولُه ومنِ اجتنبَ الی قوله وغلبَ صوابُه تفسیرُ العدلِ اقولُ لا بُدَّ مِن قیدٍ آخرَ وهو اَن یَجتنِبَ الافعال الخسیسة الدالة علی الدناءة ای عدمِ المُرَوَّةِ کالاکلِ فی الطریقِ والبولِ علی الطریقِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جو اجتناب کرے کبائر سے اور اصرار نہ کرے صغائر پر اور اس کی نیکیاں غالب ہوں، کبائر کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے، بعض نے کہا کہ وہ سات ہیں، اللہ تعالی کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جنگ سے بھاگنا، والدین کی نافرمانی کرنا، نفس کو ناحق قتل کرنا، مسلمان کا مال چھیننا، زنا، شراب پینا، اور بعض نے اضافہ کیا ہے یتیم کا مال کھانا ناحق اور سود کھانا، اور تحقیق وارد ہے حدیث میں کہ بچو سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے: اللہ تعالی کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جادو کرنا، اس نفس کو قتل کرنا جسکو اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کیساتھ، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا ناحق، اور جنگ کے دن بھاگنا، اور پاک دامن مومن بھولی بھالی عورتوں پر تہمت لگانا، اور تحقیق نبی ﷺ نے فرمایا کبائر اللہ تعالی کیساتھ شریک ٹھہرانا ہے اور والدین کی نافرمانی اور نفس کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم کھانا ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ احادیث بیان حصر کیلئے نہیں ہیں پس کبیرہ ہر وہ چیز ہے جسکا نام فاحشہ رکھا جائے جیسے لواطت، اور باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح کرنا، یا ثابت ہو جائے اس کیلئے نص قطعی کے ساتھ سزا دنیا میں یا آخرت میں، اور امام حلوانیؒ نے فرمایا کہ ہر وہ کام جو مسلمانوں کے درمیان برا ہو اور اس میں ہتک ہو اللہ تعالی اور دین کی حرمت کی تو وہ کبیرہ ہے پھر تمام کبائر سے اجتناب کے بعد ضروری ہے صغیرہ پر اصرار نہ کرنا اسلئے کہ صغیرہ پر اصرار کبیرہ بن جاتا ہے اور مصنف کا قول وغلب صوابہ، یعنی اس کی نیکیاں غالب ہوں اس کی برائیوں پر، اس لیے کہ صغیرہ کا ارتکاب عدالت کو ساقط نہیں کرتا۔ پس مصنف کا قول ومن اجتنب سے لیکر وغلب صوابہ تک عدل کی تفسیر ہے میں کہتا ہوں کہ ضروری ہے دوسری قید، اور وہ یہ ہے کہ وہ اجتناب کرے ان افعال سے جو خسیس ہیں اور گھٹیا پن یعنی عدم مروت پر دال ہیں، جیسے راستے میں کھانا، اور راستے پر پیشاب کرنا۔

﴿توضیح﴾

(ومن... الخ) عادل کی گواہی قبول کی جائیگی، مصنفؒ نے عادل کی تعریف بھی ضمنا بیان کردی کہ عادل وہ ہے جو کبائر سے اجتناب کرے اور صغیرہ گناہوں پر اصرار (دوام) نہ کرے اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔

(اختلفوا... الخ) کبائر کی تفسیر میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کبائر سات ہیں، شرک، میدان جنگ سے بھاگنا، والدین کی نافرمانی کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، مسلمان کا مال لوٹنا، اور شراب پینا، اور بعض کہتے ہیں کہ کبائر نو ہیں، سات یہی اور باقی دو یہ ہیں یتیم کا مال کھانا اور ناحق سود لینا۔

(وقد ورد... الخ) یہاں سے دو حدیثوں کے درمیان بظاہر تعارض ذکر کرکے ان میں تطبیق بیان

کرتے ہیں، ایک حدیث میں ہے کہ سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو شرک، سحر، وہ نفس جس کو اللہ تعالی نے حرام قرار دیا ہو اس کو قتل کرنا، الا یہ کہ وہ قتل حق کے ساتھ ہو، اور سود لینا، یتیم کا ناحق مال کھانا، میدان جنگ سے بھاگنا، بھولی بھالی پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانا، اور دوسری حدیث میں ہے کبائر شرک، والدین کی نافرمانی، نفس کا ناحق قتل کرنا اور یمین غموس ہیں، تو پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کبائر سات ہیں اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ہیں۔

(فالصحیح ... الخ) یہاں سے ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کو ختم کرتے ہیں کہ یہ احادیث بیان حصر کے لیے نہیں ہیں بلکہ یہ بتانے کے لیے ہیں کہ من جملہ کبائر میں سے کچھ کبیرہ گناہ یہ ہیں۔

(فالکبیرة... الخ) یہاں سے کبیرہ گناہ کی تعریف کرتے ہیں شارح نے دو تعریفیں کی ہیں، پہلی تعریف یہ ہے کہ کبیرہ وہ ہے جسے فاحشہ کہا جاتا ہو یا نص قطعی کے ساتھ اس گناہ کی عقوبت ثابت ہو، وہ گناہ جسے فاحشہ کہا جائے اس کی مثال جیسے لواطت، باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا وغیرہ اور وہ گناہ جس کی سزا نص قطعی کے ساتھ ثابت ہو اس کی مثال جیسے سرقہ وغیرہ۔ اور دوسری تعریف امام حلوانی کے قول کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے جو مسلمانوں کے نزدیک قبیح سمجھا جاتا ہو اور اس میں اللہ تعالی اور دین کی حرمت کی ہتک ہو۔

(ثم... الخ) یہاں سے "**ولم یصر علی الصغائر**" کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ عدالت کیلئے ضروری ہے کہ انسان کبائر سے اجتناب کرنے کے بعد صغائر پر اصرار بھی نہ کرے اس لیے کہ اگر صغیرہ پر اصرار ہو تو وہ کبیرہ بن جاتا ہے۔ اور کبیرہ کا مرتکب عادل نہیں رہتا۔

(وغلب... الخ) یہاں سے غلب صوابہ کے معنی کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے، اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔

(فان الالمام... الخ) شارح کہتے ہیں کہ عادل کی تعریف میں ایک اور قید کا اضافہ ہونا چاہیے وہ یہ ہے کہ وہ آدمی ایسے افعال سے اجتناب کرے جو گھٹیا قسم کے ہوں اور کمینگی اور عدم مروت کی علامت ہوں جیسے راستے میں کھانا، اور راستے پر پیشاب کرنا، یہ قید اس لیے ضروری ہے کہ اگر کوئی آدمی اس جیسے افعال کا مرتکب ہو تو اس کی گواہی بھی مردود ہوتی ہے معلوم ہوا کہ عادل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسے افعال سے بچے۔

والاَقلَفِ الا اذاتَرکَ الاختِتانَ استحفافًا بالدینِ والخصیِ وولدِالزنا والعُمالِ وعند مالکٍ لاتُقبَلُ شهادةُ ولدِ الزنا علَی الزّنَا لانّه یجبُ اَن یَکُونَ غیرَہ کنَفسِه وامَّا العُمَّالُ فانَّ نفسَ العَمَلِ لیس بفسقٍ الا اذا کانُوا اَعوَانًا علی الظُّلمِ وقیلَ االعامِلُ اذا کانَ وجیهًا ذامُرَوَّةٍ لا یُجازِفُ فی کلامِه تُقبَلُ شهادتُه وإن کانَ فاسقًا فقد یُروٰی عن ابی یوسُفَ اَنَّ الفاسقَ اذا کانَ لوجاهتِه لایَقدِمُ علی الکذبِ تُقبَلُ شهادتُه ولاَخِیهِ وعمِّه ومن حرم رضاعًا اومُصاهَرةً لامن اعمٰی وفی روایةٍ عن ابی حنیفةَ تُقبَلُ فیما

يَجرِی فيه التَّسامُعِ وهوقولُ زفرؒ وعند ابی یوسفؒ والشافعیؒ تُقبَلُ اذا كان بصيراً عند التَّحَمُّلِ وإن عَمِیَ بعدَ الاداءِ قبلَ القضاءِ لايَقضِی القاضی عندَ ابی حنيفةؒ ومحمدٍؒ خلافاً لابی یوسفؒ وقولُه اَظهَرُ.

﴿ترجمہ﴾

اور گواہی قبول کر لی جائیگی غیر مختون کی مگر یہ کہ اس نے ختنہ کو ترک کیا ہو دین کو خفیف سمجھتے ہوئے ، اور خصی کی اور ولد الزنا کی اور عمال کی اور امام مالک کے نزدیک ولد الزنا کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی زنا پر اس لیے کہ وہ پسند کریگا کہ دوسرا بھی اس جیسا ہو جائے اور بہر حال عمال پس تحقیق نفس عمل فسق نہیں ہے مگر یہ کہ وہ ظلم پر معاونت کرنے والے ہوں اور بعض نے کہا کہ عامل جب وجیہ ہو مروت والا ہو اپنی کلام میں اندازے سے کام نہ لیتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی اگر چہ فاسق ہو پس تحقیق مروی ہے امام ابو یوسفؒ سے کہ فاسق اگر اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ پر تیار نہ ہوتا ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی ۔ اور قبول کی جائیگی اپنی بھائی کے لیے اور اپنے چچا کے لیے اور اس کے لیے جو اس پر حرام ہو رضاعت کی وجہ سے یا سسرالی رشتے کی وجہ سے ، قبول نہیں کی جائیگی نابینا سے ، اور امام صاحب سے ایک روایت میں ہے کہ قبول کی جائیگی ان معاملات میں جن میں تسامع جاری ہوتا ہے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول کی جائیگی جبکہ وہ بینا ہو واقعہ کے پیش آنے کے وقت ، اور اگر نابینا ہو گیا اداء کے بعد فیصلے سے پہلے تو قاضی فیصلہ نہیں کریگا امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور ان کا قول زیادہ ظاہر ہے۔

﴿توضیح﴾

(والاقلف... الخ) غیر مختون کی گواہی مقبول ہے۔

(الا ان... الخ) اگر غیر مختون نے ختنہ کو دین کا استخفاف کرتے ہوئے (ہلکا سمجھتے ہوئے) ترک کر دیا ہو تو پھر یہ فسق ہے اس کی گواہی قبول نہ کی جائیگی۔

(والخصی... الخ) خصی ، ولد الزنا اور عمال کی گواہی قبول ہے۔ عمال ایسے لوگوں کو کہتے ہیں جو حکومت کی طرف سے مختلف امور سرانجام دینے کیلئے مقرر کیے گئے ہوں ، امام مالک فرماتے ہیں کہ ولد الزنا اگر زنا کے مسئلے پر کسی کے خلاف گواہی دیتا ہے تو مقبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں تہمت ہے کیونکہ ولد الزناء یہ چاہے گا کہ دوسرا بھی اس طرح ہو جائے جیسے وہ خود ہے لہٰذا وہ چاہے گا کہ عورت پر زنا کی تہمت لگائے تا کہ اس کا بچہ حرامی ہو ، پس یہ احتمال ہے کہ وہ اس گواہی میں جھوٹ بول رہا ہو ، لیکن ہم کہتے ہیں کہ گواہی کا قبول ہونا شرافت حریت کی وجہ سے ہے لہٰذا کسی آزاد کو اس حق سے محروم نہ کیا جائیگا اگر چہ وہ ولد الزناء کیوں نہ ہو ، اور جہاں تک جھوٹ کے احتمال کا تعلق ہے تو اس احتمال کی وجہ سے اس کی گواہی مردود نہ ہوگی جب تک جھوٹ پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

(واماالعمال... الخ) عمال کی گواہی اس لئے مقبول ہے کہ نفس عمل (وہ کام جو یہ لوگ حکومت کے نمائندے بن کر کرتے ہیں) کوئی فسق نہیں ہے، ہاں اگر عمال ظلم پر معاونت کرتے ہوں تو یہ لوگ فاسق ہونگے اوران کی گواہی مردود ہوگی۔

(وقیل ...الخ) یہاں سے بعض کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ اگر عامل وجیہ اور ذامروت ہو اور بات کرتے وقت وہ اٹکل اور اندازے سے کام نہ لیتا ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی، اگرچہ فاسق ہو۔

(فقد یروی... الخ) یہاں بعض حضرات کے اس اوپر والے قول کی تائید ذکر کرتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، فاسق اگر اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ نہ بولتا ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض حضرات کی یہ بات درست ہے کہ عامل کی گواہی کو تسلیم کیا جائیگا اگر وہ وجیہ اور صاحب مروت ہو اگرچہ فاسق ہو۔

(ولاخیہ... الخ) اپنے بھائی اور چچا کے حق میں گواہی دینا ٹھیک ہے اس طرح اس کے حق میں گواہی دینا بھی ٹھیک ہے جس کا نکاح گواہ کے ساتھ رضاعت کی وجہ سے حرام ہو یا مصاہرت کی وجہ سے ناجائز ہو۔

(لامن اعمی... الخ) نابینا آدمی کسی معاملے کی گواہی نہیں دے سکتا، اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ فاسق ہوتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی گواہی میں شبہ ہوتا ہے۔

(وفی روایۃ... الخ) امام صاحب کی ایک روایت یہ ہے کہ نابینا کی گواہی ان امور میں جائز ہے جن میں تسامع جاری ہوتا ہے (یعنی وہ امور جو سننے سے معلوم ہو سکتے ہیں ان میں نابینا کی گواہی درست ہے) امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نابینا کی گواہی اس وقت قبول کی جائیگی جب کہ وہ تحمل شہادت کے وقت بصیر ہو، یعنی جس واقعے پر وہ گواہی دے رہا ہے وہ واقعہ جب رونما ہوا تھا اسوقت وہ بینا تھا اور اس نے اپنی آنکھوں سے وہ واقعہ دیکھا اس کے بعد وہ نابینا ہو گیا۔

(وان عمی... الخ) اگر گواہ اداء شہادت کیوقت بینا تھا گواہی دینے کے بعد وہ قاضی کے فیصلے سے پہلے نابینا ہو گیا تو طرفین کے نزدیک قاضی اب اس کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہیں کریگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسکی گواہی کے مطابق وہ فیصلہ کریگا، یہی قول اظہر ہے اس لیے کہ جب اداء شہادت کے وقت وہ بینا تھا اور اس وقت اس کی گواہی کو صحیح تسلیم کر لیا گیا تھا تو گواہی کے بعد اس کا نابینا ہونا قاضی کے فیصلے سے مانع بھی نہیں ہونا چاہیے اور اس گواہی کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ درست ہونا چاہیے۔

وَمَملوکٍ اومحدودٍ فی قذفٍ واِن تَاب انما قالَ هذا لانها تُقبَلُ عند الشافعیؒ اذاتَاب الامن حُدَّ فی کُفرِه فاَسلَمَ وعدوٍ بسببِ الدُّنیا ولالاَصلِه وفرعِه وزوجِه وعِرسِه فی العدوّ لاتُقبلُ شهادتُه علی من یَعَادُ بِه وتُقبلُ لَه وفی الاصلِ الی آخرِه علی العَکسِ وفی الزوجِ والعِرسِ خلافُ الشافعیؒ وسیدٍ لعبدِه ومکاتبِه وشریکِه فیما یَشتَرِکانِه اِنّما قالَ هٰذا لِانّه تُقبلُ للشَّریکِ فی غیرِ مالِ الشرکةِ وکذا

لا تُقبَلُ شهادةُ الاجيرِ وقِيلَ يُرادُ به التلميذُ الخاصُ الذى يَعُدُّ ضَرَرَ اُستاذِه ضررَ نفسِه ونفعَه نفعَ نفسِه وقيل يُرَادُ به الاَجِيرُ مُسَانَهَةً اومُشاهَرَةً وَمُخَنَّثٍ يَفعَلُ الرَّدِیَّ اَمَّا اَنَّه اِن لَم يَفعَلِ الرَّدِیَّ تُقبَلُ شهادتُه فان عدمَ القُدرةِ على الجِماعِ ولينَ الكلامِ وتكَسُّرَ الاعضاءِ غيرُ مانعٍ للقبولِ .

﴿ترجمہ﴾

اور گواہی قبول نہیں کی جائیگی غلام کی اور اس کی جس پر حدقذف جاری کی گئی ہو اگر چہ اس نے توبہ کرلی ہو جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اس لیے کہ اس کی گواہی قبول کرلی جائیگی امام شافعیؒ کے نزدیک جب وہ توبہ کرلے مگر وہ شخص جس پر حد جاری ہوئی اس کے کفر کی حالت میں پھر وہ مسلمان ہوگیا اور (قبول نہیں کی جائیگی اس کی گواہی) جو دشمن ہو دنیا کے سبب سے اور گواہی قبول نہ ہوگی اپنی اصل کے لیے اور اپنی فرع کے لیے اور اپنی شوہر کے لیے اور اپنی بیوی کے لیے، دشمن کی گواہی میں اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اس شخص کے خلاف جس کے ساتھ دشمنی ہے اور قبول کرلی جائیگی اس کے حق میں اور اصل میں آخر تک عکس کے ساتھ ہے اور شوہر اور بیوی میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور (قبول نہیں کی جائیگی) آقا کی اپنے غلام، اور اپنے مکاتب اور اپنے شریک کے لیے گواہی اس چیز میں جس میں وہ دونوں شریک ہیں، جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اس لیے کہ قبول کی جائیگی شریک کے لیے مال شرکت کے غیر میں، اور اسی طرح قبول نہیں کی جائیگی اجیر کی گواہی، بعض نے کہا اس سے مراد وہ خاص شاگرد ہے جو سمجھتا ہو اپنے استاذ کے ضرر کو اپنا ضرر، اور اس کے نفع کو اپنا نفع، اور بعض نے کہا اس سے مراد وہ ہے جو اجرت لیتا ہو سالانہ یا ماہانہ۔ اور قبول نہیں کی جائیگی اس مخنث کی گواہی جو گھٹیا افعال کرتا ہو البتہ اگر وہ گھٹیا افعال نہ کرے تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی کیونکہ جماع پر قدرت کا نہ ہونا اور کلام میں نرمی اور اعضاء میں ڈھیلا پن قبول شہادت سے مانع نہیں ہیں۔

﴿توضیح﴾

(والمملوک... الخ) مملوک کی گواہی درست نہیں ہے اس لیے کہ اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے غیر پر ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

(ومحدود... الخ) محدود فی القذف اس شخص کو کہتے ہیں جس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی ہو اور اس پر سزا کے طور پر حد قذف جاری ہوچکی ہو، محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اگر چہ وہ توبہ کرلے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کرلی جائیگی، اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ اللہ تعالی کے اس قول **و لا تقبلوا لهم شهادة ابداً واُولٰئک هم الفاسقون الا الذين تابوا** میں استثناء کس سے ہے (یعنی مستثنی منہ اس قول میں کیا ہے؟) ہم کہتے ہیں کہ **الا الذين** کا استثناء **اُولٰئک هم الفاسقون** سے ہے، یعنی یہ لوگ فاسق ہیں مگر یہ کہ یہ توبہ کرلیں مطلب یہ ہے کہ توبہ کے بعد یہ لوگ فاسق نہیں رہیں گے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء **و لا تقبلوا** سے ہے، معنی یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول مت کرو مگر

یہ کہ یہ لوگ توبہ کرلیں ،یعنی توبہ کے بعد ان کی گواہی قبول ہوگی ۔ ہمارا قول اظہر ہے اس لیے کہ استثناء قریب کی طرف راجع ہوتا ہے اور قریب اُولٰئِکَ ھم الفاسقون ہے۔

(الا من حد... الخ) ایک آدمی نے اپنے کفر کی حالت میں کسی پر زنا کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اس پر حد جاری ہوگئی پھر وہ مسلمان ہوگیا تو اب اس کی گواہی قبول کرلی جائیگی اس لیے کہ ایسے شخص کے لیے دو شہادتیں ثابت ہوتی ہیں ایک حالت کفر میں اور ایک حالت اسلام میں ،اس پر حد حالت کفر میں جاری ہوئی تھی اور اس حد کی وجہ سے اس کی وہ شہادت مردود ہوئی ہے جو حالت کفر میں اس کے لیے ثابت تھی اس کے بعد جب یہ اسلام لے آیا تو اس کے لیے ایک اور شہادت ثابت ہوگئی اور اس پر چونکہ حالت اسلام میں حد جاری نہیں ہوئی ہے اور نہ ہی اسکی شہادت سے مانع کوئی اور امر پایا جاتا ہے اسلئے اس کی اسلام کی حالت میں شہادت کو قبول کرلیا جائیگا۔

(وعدو...الخ) دو آدمیوں کی آپس میں کسی دنیاوی معاملہ کی وجہ سے دشمنی ہے تو ان میں سے ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہیں کی جائیگی ۔اسلئے کہ دنیا کے سبب سے دشمنی کرنا فسق ہے ،لیکن اس میں ایک قید کا اضافہ ہونا چاہیے کہ اس صورتحال میں گواہی اس وقت قبول نہ ہوگی جب وہ ایک دوسرے پر الزام تراشی کرتے ہوں اور حدود شرعیہ سے تجاوز کرتے ہوں ورنہ چھوٹے موٹے اختلافات دنیویہ تو عام طور ہر جگہ پائے جاتے ہیں۔

(ولا لاصلہ...الخ) اپنے اصول وفروع جیسے ماں باپ اور اولاد کے حق میں گواہی دینا درست نہیں ہے، ہاں اگر کوئی ان کے خلاف گواہی دیتا ہے تو قبول کرلی جائیگی ۔اگر کوئی آدمی اپنے دشمن کے حق میں گواہی دیتا ہے تو قبول کرلی جائیگی لیکن اگر اپنے دشمن کے خلاف گواہی دیتا ہے تو پھر قبول نہیں کی جائیگی ۔اس کیوجہ یہ ہے کہ جب گواہ کے خلاف تہمت کا خطرہ ہوتو اس وقت اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ،دشمن کے خلاف اور اصول وفروع کے حق میں گواہی محل تہمت ہے(کیونکہ لوگ یہ کہیں گے کہ چونکہ اس گواہ کی فلاں کے ساتھ دشمنی تھی اس لیے اس کے خلاف گواہی دے رہا ہے اور چونکہ جن کے حق میں یہ گواہی دے رہا ہے وہ اس کے ماں باپ یا اولاد ہے اس لیے ان کے حق میں گواہی دے رہا ہے)اس لیے یہ گواہی قبول نہیں کی جائیگی ،اور اگر گواہ اپنے دشمن کے حق میں گواہی دیتا ہے یا اپنے اصول وفروع کے خلاف گواہی دیتا ہے تو چونکہ یہ محل تہمت نہیں اسلئے مقبول ہوگی ۔میاں بیوی بھی ایک دوسرے کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے البتہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول کرلی جائیگی۔

(وسید...الخ) آقا اپنے غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا ،اسی طرح دو آدمی آپس میں مال کے اندر شریک ہیں تو ایک شریک مال شرکت میں دوسرے شریک کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا ۔ہاں مال شرکت کے علاوہ دوسری شے میں اپنے اس شریک کے حق میں گواہی دے سکتا ہے۔

(وکذا...الخ) اجیر کی شہادت مقبول نہیں ،اجیر سے کیا مراد ہے اس میں شارح نے دو قول ذکر کیے ہیں ایک یہ ہے کہ اس

سے مراد وہ شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کے ضرر کو اپنا ضرر سمجھے اور اپنے استاذ کے نفع کو اپنا نفع سمجھے، تو وہ استاد کے حق کے میں گواہی نہ دے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد وہ اجیر (نوکر) ہے جو کسی سے ماہانہ یا سالانہ اجرت لیتا ہو تو ایسا آدمی اس کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا جس سے یہ اجرت لیتا ہے۔

(ومخنث... الخ) ایسا مخنث جو گھٹیا افعال کرتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائیگی۔

(فانه... الخ) یہاں سے **یفعل الردی** کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر مخنث افعال ردیہ نہ کرے تو اس کی گواہی قبول کرلی جائیگی اس لیے کہ مخنث میں صرف یہ صفت پائی جاتی ہے کہ وہ جماع پر قادر نہیں ہوتا اور اس کی کلام میں عورتوں کی نرمی ہوتی ہے اور اس کے اعضاء میں ڈھیلا پن ہوتا ہے ظاہر ہے یہ چیزیں قبول شہادت سے مانع نہیں ہیں لہٰذا اس کی گواہی قبول ہوگی۔

ونـائحةٍ ومُغَنّيَةٍ ومُدمِنِ الشُّربِ على اللهوِ اى شُربِ الاشرِبَةِ المُحَرَّمَةِ فَاِنَّ الاَشرِبَةَ التى لا تَحرُمُ اِدمانُها لا تُسقِطُ الشهادةَ مالم يُسكِر بل اِدمانُ السُّكرِ يُسقِطُ وقد ذُكِرَ اَنَّ المُرادَ من الاِدمان الادمانُ فى النيةِ وهو اَن يَشرَبَ ويكونُ فى عزمِه ان يَشرَبَ كُلَّما وَجَدَ وقال الامامُ السَّرَخسى شَرطَ مع ذالكَ ان يُظهِرَ ذالكَ للناسِ اويَخرُجَ السكرانَ فيسخَرُ مِنه الصبيانُ حتى اَنَّ مَن شَرِبَ الخمرَ فى السّرِ لاتَسقُطُ عدالتُه وقد ذُكِرَ فى الحَوَاشِى اَنَّ هذا فى غيرِ الخَمرِ فلا يَحتاجُ الى قيدِ اللّهوِ اقولُ لا بُدَّ فى الخَمرِ من قيدِ الشُّربِ بطريقِ اللّهوِ ايضًا فانَّ شُربَهَا للتَّداوى باَن قالَ له الاَطِبَّاءُ لاعِلاجَ لِمَرَضِكَ الاالخمرُ فحُرمتُها مُختَلفٌ فيهَا ولاتَسقُطُ الشَّهادَةُ وكذالكَ مَن يَجلِسُ مجالسَ الفجورَ والشِّربِ لاتُقبَلُ شَهادتُه وان لَم يَشرَب **ومَن يَلعَبُ بالطُّيُورِ اوالطَّنبُورِ اويُغَنّى للناسِ** انما قال للناسِ لانَّ من يُغَنّى لِدفعِ الوحشةِ عن نفسِه لا يَسقُطُ العدالةُ **اويَرتَكِبُ ما يُحدَّ به النّاسُ اويَدخُلُ الحمَّامَ بلا اِزارٍ اويـاكُـلَ الـرِّبـوَا** شَرطَ فى المبسوطِ ان يَكُونَ مشهوراً باكُلِ الرِّبوَا لانَّ الانسانَ قَلَّما ينجُو عنِ البيوعِ الفَاسِدةِ وكلُّ ذالكَ رِبَوا .

﴿ترجمه﴾

اور قبول نہیں کی جائیگی گواہی نوحہ کرنے والی کی اور گانا گانے والی کی اور شراب پر مداومت اختیار کرنے والے کی لہو کے طریق پر یعنی حرام شرابوں کے پینے پر مداومت، اس لیے کہ وہ شرابیں جن کی مداومت حرام نہیں ہے، گواہی کو ساقط نہیں کرتیں، جب تک نشہ نہ ہو، بلکہ نشے کی مداومت عدالت کو ساقط کردیتی ہے اور تحقیق ذکر کی گئی یہ بات کہ مراد ادمان سے نیت میں مداومت ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شراب پیئے حالانکہ اس کے عزم میں یہ ہو کہ وہ پیئے گا جب بھی پائے گا، اور امام سرخسیؒ نے فرمایا کہ

اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ اس کو ظاہر کرے لوگوں کے سامنے اور نکلتا ہو نشے کی حالت میں پس اس سے مذاق کرتے ہوں بچے، حتی کہ اگر کسی نے شراب پی پوشیدہ طور پر تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اور تحقیق ذکر کی گئی حواشی میں یہ بات کہ یہ غیر خمر میں ہے بہر حال خمر میں پس ضرورت نہیں ہے لہو کی قید کی طرف، میں کہتا ہوں کہ خمر میں بھی ضروری ہے لہو کے طریقے کے ساتھ پینے کی قید، اس لیے کہ اس کو علاج کے لیے پینا بایں طور کہ اس کو اطباء نے کہا ہو: تیرے مرض کا کوئی علاج نہیں سوائے خمر کے، تو اس کی حرمت میں اختلاف ہے اور یہ شہادت کو ساقط نہیں کرے گی، اور اسی طرح وہ شخص فسق اور شراب کی مجالس میں بیٹھتا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اگر چہ وہ نہ پئے اور وہ شخص جو کھیلتا ہو پرندوں کے ساتھ اور طنبور (گانے کے آلے) کے ساتھ یا گانا گاتا ہو لوگوں کیلئے، جز یں نیست کہ مصنف نے **للناس** کہا اس لیے کہ وہ آدمی جو گانا گاتا ہو اپنے آپ سے وحشت کو دور کرنے کیلئے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ یا ارتکاب کرتا ہو اس چیز کو جس کی وجہ سے حد لگتی ہے یا حمام میں داخل ہو جاتا ہو بغیر ازار کے یا سود کھاتا ہو، مبسوط میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ مشہور ہو سود خوری کے ساتھ اس لیے کہ انسان بہت کم نجات پاتا ہے بیوع فاسدہ سے اور یہ ساری بیوع ربا ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ونائحة...الخ) نوحہ کرنی والی عورت، اور گانے والی عورت کی گواہی قبول نہیں، اس لیے کہ نوحہ اور گانا فسق ہیں، اور جو آدمی شراب کا عادی ہو اور وہ شراب **بطريق اللهو** (یعنی وہ بیماری کے علاج کے لیے نہ پیتا ہو) تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

(ای شرب...الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کر دیا کہ شاید مطلقاً شراب پر مواظبت رکھنے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی خواہ وہ ایسی شراب پیتا ہو جس کی مواظبت حرام ہے یا ایسی شراب پیتا ہو جس کا ہمیشہ پینا حرام نہیں ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مراد ایسی شراب ہے جس کی مواظبت حرام ہے، اور اگر وہ ایسی شراب پابندی کے ساتھ پیتا ہے جس کا ہمیشہ پینا حرام نہیں ہے تو اب وہ گواہی دے سکتا ہے بشرطیکہ اس میں نشہ نہ ہو اور اگر وہ شراب نشہ دیتی ہو تو پھر اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

(وقد ذكر... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے کہ یہاں ادمان (ہمیشگی، مواظبت) سے مراد **ادمان فی العمل** ہے یعنی جو شخص مداومت کیساتھ شراب پیتا رہتا ہو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مراد یہاں **ادمان فی النیة** ہے مطلب یہ ہے کہ اسے شراب میسر ہوئی اور اس کی نیت یہ ہے کہ اسے جب بھی شراب میسر ہوگی تو وہ اسے پئے گا، تو اس وقت اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر وہ ہمیشہ شراب پیتا رہتا ہے تب تو اس کی گواہی بطریق اولی قبول نہ ہوگی۔

(وقال...الخ) یہاں سے امام سرخسی کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ اس ادمان کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ شراب کے پینے کو لوگوں کے سامنے ظاہر کرتا ہو اور نشے کی حالت میں نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق کرتے ہوں، لہذا اگر

اس نے چھپ کر شراب پی تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔

(وقد...الخ) یہاں سے بعض حواشی کو نقل کر کے ان پر رد کرتے ہیں، بعض حواشی میں ہے کہ علی اللھو کی قید غیر خمر میں ہے (یعنی غیر خمر اگر بطریق اللھو پیتا ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی) اور خمر میں اس قید کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا جو خمر پیتا ہو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی خواہ وہ بطریق اللھو پیتا ہو یا بطریق التداوی، شارح نے اس پر رد کر دیا کہ خمر میں بھی اس قید کی ضرورت ہے کیونکہ اگر خمر بطریق التداوی (علاج کے طور پر) پیتا ہے بایں طور کہ اطباء نے اس کو کہا کہ تیرے مرض کا کوئی علاج نہیں سوائے شراب کے، تو اب یہ شراب اسلئے حرام ہوگی یا نہیں؟ اسمیں اختلاف ہے، پس اس صورت میں اگر وہ شراب پیتا ہے اس کی شہادت ساقط نہ ہوگی۔

(وکذالک...الخ) جو آدمی فاجروں کی مجلس میں بیٹھتا ہو یا شراب کی محفلوں میں بیٹھتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی اگر چہ وہ ان لوگوں کے ساتھ شراب نہ پیتا ہو اس لیے کہ اس قسم کی مجلسوں میں بیٹھنا بھی ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **فلاتقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین**۔

(ومن...الخ) جو پرندوں کے ساتھ کھیلتا ہو یعنی پرندے پالتا ہو اور ان کے مقابلے کراتا ہو یا طنبور (ایک آلہ موسیقی) کے ساتھ کھیلتا ہو یا لوگوں کے لیے گانا گاتا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں۔

(انما...الخ) یہاں سے للناس کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر وہ لوگوں کے سامنے نہیں گاتا بلکہ اپنی وحشت کو ختم کرنے کے لیے (بوریت سے بچنے کے لیے) گاتا ہے تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔

(اویرتکب...الخ) جو آدمی ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جس گناہ کی وجہ سے حد واجب ہو جاتی ہے تو اسکی گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے ایسا گناہ فسق ہے۔ اس طرح وہ آدمی جو حمام میں بغیر ازار کے داخل ہو جاتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہ کی جائیگی اسلئے کہ اس نے بھی فسق کا ارتکاب کیا کہ اپنے ستر کو لوگوں سے نہیں چھپایا۔

(اویاکل...الخ) سود خور کی گواہی قبول نہیں شارح نے شرط...الخ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ربوا سے مراد حقیقی ربا ہے شبہات ربو یہ مراد نہیں، لہٰذا صرف ایسے آدمی کی گواہی قبول نہ ہوگی جس کا سود خور ہونا مشہور ہو کیونکہ بیوع فاسدہ بھی ربا میں داخل ہیں اور انسان ان سے بہت کم نجات پاتا ہے۔ (اگر یہ کہا جائے کہ مطلقاً سود کھانے کی گواہی قبول نہ ہوگی تو حرج ہے)

اویُقامِرُ بالنَّرد او الشطرنجِ اوتفوتُه الصلوةُ بهما قالَ فی الهدایةِ اویُقامِرُ بالنرد اوبالشطرنج ثم قال فـامَّـا مجرَّدُ اللعبِ بالشطرنجِ فلیسَ بفسقٍ مانعٍ لقبول الشهادة لان للاجتهادِ فیه مساغا فُهِمَ من هذا اَنَّ فـی الـنـردِ لایُشتَـرَطُ الـمُقَامَرَةُ اوفوتُ الصلوة فقیدُ المقامرة اوفوت الصلوة فی النرد وقع اتفاقًا وفی الذَّخیرة من یلعبُ بالنرد فهو مردودُ الشَّهادَةِ علی کلِّ حالٍ اویبولُ علی الطریقِ اویاکلُ فیه او

يُظهِرُ سبَّ السَّلَفِ اى الصحابةِ والعلماءِ المجتهدينَ.

﴿ترجمہ﴾

یا جوا کھیلے نرد کے ساتھ یا شطرنج کے ساتھ یا اس سے نماز فوت ہو جائے ان کی وجہ سے صاحب ہدایہ نے کہا یا جوا کھیلے نرد یا شطرنج کیساتھ پھر کہا کہ لیکن محض شطرنج کے ساتھ کھیلنا یہ فسق نہیں ہے مانع نہیں ہے شہادت کو قبول کرنے سے اس لیے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ نرد میں جوا یا نماز کا فوت ہونا شرط نہیں ہے پس جوے یا نماز کے فوت ہونے کی شرط نرد میں اتفاقی ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ جو نرد کے ساتھ کھیلے وہ مردود الشھادۃ ہے ہر حال میں، یا پیشاب کرے راستے پر یا اس میں کھائے یا ظاہر کرے گالم گلوچ اسلاف کے خلاف یعنی صحابہؓ اور علماء مجتہدین کے خلاف جو گزر چکے ہیں، رضوان اللہ علیہم اجمعین۔

﴿توضیح﴾

(اویقامر...الخ) جو آدمی جو نرد اور شطرنج کے ساتھ جوا کھیلتا ہو یا وہ یہ کھیل اتنا زیادہ کھیلتا ہو کہ اس میں مشغول ہونے کی وجہ سے اس کی نماز فوت ہو جاتی ہو تو ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں۔

(قال...الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کر کے اس سے ایک مسئلہ مستنبط کرتے ہیں صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس شخص کی گواہی قبول نہ ہوگی جو نرد یا شطرنج کے ساتھ جوا کھیلتا ہو، پھر اس کے بعد صاحب ہدایہ نے کہا محض شطرنج کھیلنا کوئی فسق نہیں اور یہ شہادت کے قبول کرنے سے مانع نہیں ہے اس لیے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، یعنی اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے، امام مالک اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ شطرنج کراہت کے ساتھ مباح ہے۔

اب اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوا کہ شطرنج کھیلنے والے کی گواہی محض اس وجہ سے مردود نہ ہوگی کہ وہ شطرنج کھیلتا ہے بلکہ اس وقت اس کی گواہی کو قبول نہ کی جائے گی جب وہ اسکے ساتھ جوا کھیلے یا اس میں اس قدر مشغول ہو جائے کہ اس کی نماز فوت ہو جائے، لیکن نرد کھیلنے والے کی گواہی بالکل قبول نہ کی جائیگی خواہ وہ اس کے ساتھ جوا کھیلتا ہو یا نہیں اور خواہ اس کھیل کی وجہ سے اس کی نماز فوت ہو جاتی ہو یا نہیں، اس لیے کہ نرد مطلقاً حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔

(فقید المقامرة...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب نرد کھیلنے کی وجہ سے مطلقاً گواہی مردود ہوتی ہے تو مصنف نے رد شہادت کیلئے مقامرت اور فوت صلوۃ کی شرط کیوں لگائی؟ (یعنی مصنفؒ نے یہ کیوں کہا کہ نرد کھیلنے والی کی گواہی اس وقت قبول نہیں کی جائیگی جب کہ وہ اس کے ساتھ جوا کھیلتا ہو یا اس کی نماز اس کھیل میں مشغول ہونیکی وجہ سے فوت ہو جاتی ہو؟) تو اس کا جواب دیا کہ یہ قید اور شرط احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

(وفی الذخیرة... الخ) یہ اس بات کی تائید ہے کہ یہاں نرد کیساتھ مقامرت اور فوت صلوۃ کی شرط

اتفاقی ہے حاصل یہ ہے کہ ذخیرہ نامی کتاب میں ہے کہ جو نرد کھیلتا ہے وہ ہر حال میں مردود الشھادت ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ قید اتفاقی ہے۔

(اویبول الخ) جو آدمی راستے میں پیشاب کر دیتا ہو یا راستے میں کھاتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہے اس لیے کہ جو آدمی یہ کام کرتا ہے اس میں مروت نہیں ہوتی، اسی طرح جو آدمی اسلاف کے خلاف گالم گلوچ ظاہر کرتا ہو یعنی صحابہؓ اور مجتہدینؒ کے خلاف زبان درازی کرتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہ کی جائیگی۔

ولوشَهِدَ ابنانِ انَّ الابَ اوصٰى الى زيدٍ وهو يَدَّعِيهِ صَحَّت وإن اَنكَرَ لا اى اِن شَهِدا انَّ الاب جعل زيداً وصياً فى التركةِ وهويَدَّعِى انَّه وصىٌّ صَحَّت شَهادتُهُما وانما قالَ وهو يدَّعِيه لانَّه لوانكر لاتُقبلُ الشهادةُ كشهادةِ دائنَـيِ الميتِ ومَديُونِه والوصىِّ لَهما ووصَّيِيهِ على الايصاءِ اى صحَّ شهادةُ هولاءِ اذا ادَّعى زيدٌ انَّه وصىٌّ وإن شَهِدا انَّ اباهُماالغائبَ وكَّلَه بقبضِ دينِه وادَّعى الوكيلُ اوجحَدَ رُدَّت لَانَّ القاضِيَ لايَملِكُ نصبَ الوكيلِ عن الغائبِ فلو ثَبَتَ الوكالةُ يثبُتُ بشهادتهما فلايُمكنُ ثبوتُها بهما لمكانِ التهمةِ بخلافِ الايصاءِ لانَّ الوصىَّ اذا ادَّعى يكونُ قبولُ الشهادةِ كتعيينِ الوصىَ والقاضِى يملِكُ ذالكَ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر گواہی دی دو بیٹوں نے کہ (ہمارے) باپ نے زید کو وصی بنایا تھا حالانکہ زید اس کا دعوی کرتا ہے تو صحیح ہوگی اور اگر انکار کرتا ہے تو نہیں، یعنی دو نے گواہی دی کہ ہمارے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے ترکہ میں اور وہ دعوی کرتا ہے اس بات کا کہ وہ وصی ہے تو اس کی گواہی صحیح ہوگی اور جز یں نیست کہ مصنف نے کہا وھو یدعیہ اسلئے کہ اگر اس نے انکار کیا تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی، جیسا کہ گواہی میت کے قرض خواہ کی اور اس کے مقروض کی اور ان دو آدمیوں کی جن کے لیے وصیت کی گئی اور اس کے دو وصیوں کے وصی بنانے پر یعنی صحیح ہے ان لوگوں کی گواہی جبکہ زید دعوی کرے کہ وہ وصی ہے اور اگر گواہی دی کہ ان کے باپ نے جو کہ غائب ہے اس کو وکیل بنایا تھا اس کے دین پر قبضہ کرنے کا اور وکیل نے اس کا دعوی کیا یا انکار کیا، یہ گواہی رد کر دی جائیگی اس لیے کہ قاضی مالک نہیں ہوتا ہے غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا پس اگر وکالت ثابت ہو جائے تو ثابت ہوگی ان کی گواہی کی وجہ سے پس اس کا ثبوت ممکن نہ ہوگا ان دونوں کیلئے تہمت کی وجہ سے بخلاف وصی بنانے کے اسلئے کہ وصی جب دعوی کرے تو اس کی گواہی کا قبول ہونا مثل وصی کی تعیین کے ہے اور قاضی اس کا مالک ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولوشھدا...الخ) دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارا باپ مر گیا ہے اور اس نے اپنے ترکہ

میں زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ وہ وصی ہے تو ان دونوں کی گواہی قبول کر لی جائیگی اور اگر زید انکار کرتا ہے کہتا ہے کہ میں ان کے باپ کی طرف سے وصی مقرر نہیں ہوا ہوں تو پھر ان دونوں کی گواہی رد کر دی جائیگی۔

(وانما قال... الخ) یہ وهو یدعیه کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر زید اپنے وصی ہونے کا انکار کرتا ہے تو پھر ان کی گواہی بالکل قبول نہ ہوگی، اس لیے کہ جب زید نے اپنے وصی ہونے کا انکار کیا تو گویا اس نے وصایت کو رد کر دیا یعنی وہ وصی نہیں بننا چاہتا اور وصی کے لیے جائز ہے کہ وہ چاہے تو وصایت کو قبول کرے اور چاہے تو رد کر دے۔

(کشهادة... الخ) ایک آدمی مرگیا اس حال میں کہ اس نے دو آدمیوں کا دین ادا کرنا ہے اور ان دو دائنوں نے اس بات کی گواہی دی کہ زید کو اس مرنے والے ہمارے مقروض نے وصی بنایا ہے، یا ایک آدمی مرگیا اس حال میں کہ دو آدمیوں نے اس کا قرضہ ادا کرنا تھا یعنی دو آدمی اس کے مدیون تھے ان دو مدیونوں نے اس بات کی گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا تھا، یا کوئی آدمی اس حال میں مرگیا کہ اس نے دو آدمیوں کے لیے اپنے مال کی وصیت کی تھی (یعنی یہ وصیت کی تھی کہ فلاں دو آدمیوں کو میرے مال سے اتنا مال ادا کر دینا۔) اس کے بعد ان دو آدمیوں (موصی لهما، جن کے لیے میت نے مال کی وصیت کی تھی) نے اس بات کی گواہی دی کہ زید میت کا وصی ہے، یا ایک آدمی مرگیا اس حال میں کہ اس نے دو آدمیوں کو اپنے مال کا وصی بنایا تھا اسکے بعد انہی دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ میت نے ہمارے ساتھ ساتھ زید کو بھی اپنے مال میں وصی بنایا تھا، تو ان تمام صورتوں میں اگر زید اپنے وصی ہونے کا دعوی کرتا ہے تب تو ان لوگوں کی گواہی ٹھیک ہے ورنہ درست نہیں ہے۔

(وان شهدا... الخ) دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارا باپ غائب ہے اور لوگوں کے ذمہ اس کے دیون ہیں اور اس نے زید کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ وہ اس کے دیون پر مدیونوں (مقروضوں) سے قبضہ کرے تو ان کی گواہی رد کر دی جائیگی خواہ وہ زید اپنے وکیل ہونے کا دعوی کرتا ہو یا وہ انکار کرتا ہو۔ اس لیے کہ اگر یہ زید صورت مذکورہ میں وکیل قرار دیا جائے تو دوصورتیں ہیں یا تو قاضی اس کو ابھی وکیل مقرر کریگا یا اس کی وکالت ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہوگی اور یہ دونوں صورتیں درست نہیں ہیں پہلی صورت تو اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ اگر قاضی اس کو ابھی مقرر کرے تو غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنا لازم آئیگا اور یہ جائز نہیں ہے اور اگر اس کی وکالت ان دونوں کی گواہی کے ساتھ ثابت ہو تو بھی درست نہیں اس لیے کہ یہ محل تہمت ہے کیونکہ اس کی وکالت کا نفع خود گواہوں کو ہوگا (بایں طور کہ وکیل گویا کہ ان دونوں کی طرف سے لوگوں سے قرضہ وصول کریگا) اور وہ گواہی جس کا نفع گواہوں کو پہنچے تہمت سے خالی نہیں ہوتی۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ اگر وہ دونوں آدمی زید کے بارے میں اس بات کی گواہی دیں کہ زید ہمارے باپ کا وصی ہے تو ان کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے اور اگر اس بات کی گواہی دیں کہ ہمارے باپ نے اس کو وکیل مقرر کیا تھا تاکہ وہ دیون پر قبضہ کرے تو گواہی قبول نہیں کی جاتی، تو اس کا جواب دیا کہ وکالت اور وصایت

میں فرق ہے، وصایت کی گواہی اس لیے قبول کی جاتی ہے کہ وصی جب اپنے وصی ہونے کا دعویٰ کرے اور پھر اس کے بارے میں وصی ہونے کی گواہی بھی دی جائے تو یہ ایسا ہے جیسا کہ اس کو ابھی قاضی وصی مقرر کر رہا ہے اور قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو وصی مقرر کرے جب قاضی اس کو وصی مقرر کر سکتا ہے تو اس کے بارے میں وصی ہونے کی گواہی قبول کر کے اس پر عملدرآمد بھی کر سکتا ہے۔ بخلاف وکالت کی گواہی کے، کہ اگر زید کے بارے میں ان دونوں کی یہ گواہی مان لی جائے کہ وہ ہمارے باپ کی طرف سے مقرر کردہ وکیل ہے تو یہ ایسا ہوگا جیسا اس کو ابھی قاضی وکیل بنا رہا ہے حالانکہ باپ جو کہ موکل ہے وہ غائب ہے اور قاضی کے لیے جائز نہیں کہ کسی غائب کی طرف سے کوئی وکیل مقرر کرے جب قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر نہیں کر سکتا تو یہ بھی جائز نہیں ہے کہ کسی کے بارے میں اس بات کی گواہی کو قبول کرے کہ وہ اس غائب کا وکیل ہے۔

كالشَّهادَةِ على جرحٍ مجردٍ وهو مايُفَسِّقُ الشاهدَ ولم يُوجِب حقاً للشرعِ او العبدِ مثلُ هو فاسقٌ او اكلُ الرِّبَوا اوانَّه استاجَرَ هم صورةُ المسئلةِ اذااقامَ البينةَ على العدالةِ فاَقَامَ الخصمُ البينةَ على الجرحِ اِن كانَ الجرحُ جرحاًمجرداً لايُعتَبَرُ بينةُ الجرحِ وانَّما قُلنا اَنَّ صورةَ المسئلةِ هذه لانه لولَم يُقمِ البينةَ على العدالةِ فاَخبرَ مُخبِرٌ اَنَّ الشُهودَ فُسَّاقٌ او اكلةُ الرِّبَوا فاِنَّ الحكمَ لايجوزُ قبلَ ثبوتِ العدالةِ لاسِيَّمَا اذااَخبرَه مُخبِرٌ اَنَّ الشُّهُودَ فُسَّاقٌ .

﴿ترجمہ﴾

جیسا کہ جرح مجرد پر گواہی اور وہ، وہ ہے جو فاسق قرار دے گواہ کو اور واجب نہ کرے شرع یا بندے کے حق کو جیسا کہ وہ فاسق ہے یا سود خور ہے یا مدعی نے ان کو اجرت پر لیا ہے، مسئلہ کی صورت اس وقت ہے جب بینہ قائم کردے عدالت پر پس خصم نے بینہ قائم کردی جرح پر، اگر جرح، جرح مجرد ہو تو اعتبار نہیں کیا جائیگا جرح کی بینہ کا اور جز ایں نیست کہ میں نے کہا مسئلے کی صورت یہ ہے اس لیے کہ اگر بینہ قائم نہ ہو عدالت پر پس کسی خبر دینے والے نے خبر دی کہ گواہ فاسق ہیں یا سود خور ہیں تو تحقیق فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا عدالت کے ثابت ہونے سے پہلے خصوصاً جبکہ مخبر نے خبر دی ہو کہ گواہ فاسق ہیں۔

﴿توضیح﴾

(کالشهادة...الخ) جرح مجرد کا مطلب یہ ہے کہ گواہ پر ایسی جرح کی جائے جو جرح اس گواہ کو فاسق قرار دے لیکن اس پر کسی کے حق کو واجب نہ کرے، نہ شرع کے حق کو جیسے حد و قصاص اور نہ بندے کے حق کو جیسے مال، جرح مجرد کی مثال جیسے گواہوں کے بارے میں یوں کہنا کہ یہ فاسق ہیں یا سود خور ہیں، یا مدعی نے ان کو اجرت پر لیا ہے تاکہ اس کے حق میں یہ گواہی دے سکیں، مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدعی کے گواہوں کے خلاف کسی نے جرح مجرد کے ساتھ گواہی دی، تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

(صور ۃ...الخ) یہاں سے شارح متن والے مسئلے کی صورت متعین کرتے ہیں، کہ اس کی صورت یہ ہے کہ مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ میرے گواہ عادل ہیں اس کے بعد مدعی علیہ نے گواہوں کے خلاف جرح مجرد پر بینہ قائم کردی (یعنی اس بات پر بینہ قائم کردی کہ یہ گواہ فاسق ہیں مثلا) تو اب جرح مجرد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(وانما قلت...الخ) یہاں سے صورت مذکور کی تعیین کی وجہ بیان کرتے ہیں (یعنی اس بات کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ متن والے مسئلے کی یہی صورت ہی کیوں ہے؟) کہ یہ صورت اس لیے بیان کی گئی کہ اگر مدعی نے اپنے گواہوں کے عادل ہونے پر بینہ قائم نہیں کی اور کسی مخبر نے اس بات کی خبر دی کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں یا سودخور ہیں تو اس مخبر کی بات مانی جائیگی اور مدعی کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائیگا اس لیے کہ مدعی کے حق میں فیصلہ اس کے گواہوں کے عادل ثابت ہونے سے پہلے جائز نہیں خصوصا اس وقت جبکہ ایک مخبر یہ خبر بھی دے دے کہ گواہ فاسق ہیں تب تو بطریق اولی مدعی کے حق میں فیصلہ نہ ہوگا۔

وتُقبَلُ علی اقرارِ المدَّعِی بفسقِهِم لِاَنَّ الاقرارَ مِمَّا یَدخُلُ تحتَ الحکمِ اوعلی اَنَّهم عَبِیدٌ اومحدودٌ فی القذفِ اوشاربُوا خمرٍ اوقَذَفَةٌ اوشرکاءُ المدَّعِی اواَنَّه استاجَرَهُم بِکذا لَها واعطاهُم ذلکَ مِمَّا کانَ لی عندَه اواَنّی صالحتُهم علی کذاودَفعتُه الیهم علی اَن لا یَشهَدُ وا علیَّ وشَهِدُ وا ای علی اَن لا یشهَدوا علیَّ شهادةَ الزُّورِ ومعَ ذالک شَهِدُوااشهادةَ الزُّورِ فیجبُ علیهم اداءُ ما اَعطیتُهم فاِنَّ فی هذِه الصورةِ یُوجِبُ الجرحَ حقاً للشرعِ اوللعبدِ علی الشُّهودِ فیَدخُلُ تحتَ حکمِ القاضِی فتُقبَلُ .

﴿ترجمہ﴾

اور قبول کی جائیگی گواہی مدعی کے ان کے فسق کے متعلق اقرار پر، اس لیے کہ اقرار ان چیزوں میں سے ہے جو فیصلے کے تحت داخل ہوتا ہے، یا اس بات پر کہ وہ گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا شرابی ہیں یا تہمت لگانے والے ہیں یا مدعی کے شریک ہیں یا مدعی نے ان کو اجرت پر لیا ہے اتنے دراہم کے بدلے میں گواہی دینے کے لیے اور ان کو یہ رقم ادا کردی ہے ان پیسوں میں سے جو میرے اس مدعی کے پاس تھے یا میں نے ان سے صلح کرلی تھی اتنے پیسوں پر اور میں نے وہ پیسے انہیں دے دیئے تھے اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف گواہی نہیں دیں گے اور حال یہ ہے کہ انہوں نے گواہی دے دی ہے یعنی اس بات پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور اس کے باوجود انہوں نے جھوٹی گواہی دے دی ہے پس ان پر واجب ہے وہ رقم ادا کرنا جو میں نے انہیں دی تھی، اس لیے کہ اس صورت میں جرح شرع یا بندے کے حق کو واجب کرتی ہے گواہوں پر پس یہ قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوگی پس گواہی قبول کرلی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(وتقبل...الخ) مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ مدعی نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تو

اس بینہ کوقبول کرلیا جائیگا اس لیے کہ جرح مجرد پر اگر چہ فیصلہ نہیں ہوسکتا اور یہ کہنا کہ یہ گواہ فاسق ہیں، جرح مجرد ہے، لیکن یہاں چونکہ مدعی نے خود اپنے گواہوں کے فاسق ہونے کا اقرار کیا ہے تو اقرار کی وجہ سے فیصلہ کرلیا جائیگا پس یہ جرح قبول ہوگی اور ان گواہوں کی گواہی رد کردی جائیگی۔

(او علی... الخ) یہاں سے دوصورتیں بیان کرتے ہیں جن میں مدعی کے گواہوں کے خلاف اگر بینہ قائم ہو اس کوقبول کرلیا جاتا ہے، اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا شرابی ہیں یا انہوں نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی ہے یا یہ گواہ مدعی کے شریک ہیں یا مدعی نے ان گواہوں کو اتنے پیسوں کے عوض اجرت پر لیا ہے تا کہ میرے خلاف گواہی دے سکیں اور میرا وہ مال جو مدعی کے پاس تھا، وہ مال مدعی نے ان گواہوں کو بطور اجرت کے دیا ہے، یا مدعی علیہ نے اس طرح بینہ قائم کی کہ میں نے ان گواہوں سے صلح کی تھی کہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور میں نے اتنا مال بطور صلح کے ان کو دے دیا تھا لیکن اس کے باوجود ان گواہوں نے میرے خلاف جھوٹی گواہی دے دی ہے لہذا ان گواہوں پر لازم ہے کہ مجھے میرا مال واپس کریں تو ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ کی جانب سے قائم کی گئی بینہ قبول کرلی جائیگی اس لیے کہ یہ بینہ ایسی جرح پر قائم ہے جو یا تو شرع کے حق کو واجب کرتی ہے یا بندے کے حق کو، کیونکہ غلام، اور محدود فی القذف کے لیے گواہی دینا شرعاً ممنوع ہے، اس طرح شراب پینا اور کسی پر زنا کی تہمت لگانا یہ بھی حد کو واجب کرتے ہیں اور شریک بھی اپنے دوسرے شریک ساتھی کے حق میں شرعاً گواہی نہیں دے سکتا ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ کی جانب سے جو جرح ہوئی ہے وہ شرع کے حق کو واجب کرتی ہے، اور مدعی علیہ کے مال سے شہادت پر استیجار (گواہوں کو یہ کہنا کہ تم میرے حق میں گواہی دو میں تمہیں اتنا مال بطور اجرت کے دونگا اور پھر مدعی مدعی علیہ کے مال سے ان گواہوں کو ادائیگی کردے) اسی طرح مدعی علیہ سے اس کے خلاف گواہی نہ دینے کی شرط پر بطور صلح کے مال لے لینے کے باوجود اس کے خلاف گواہی دے دینا یہ بندے کے حق کو واجب کرتا ہے لہٰذا ان تمام صورتوں میں جرح جرح مجرد نہ ہوئی لہذا یہ قاضی کے فیصلہ کے تحت داخل ہوگی یعنی قاضی اس جرح کے مطابق مدعی کے خلاف فیصلہ کرسکے گا۔

ولو شَهِدَ عدلٌ ولم يَبرَح مكانَه حتى قال اَوهَمتُ بعضَ شهادتِي قُبِلَ اى اَخطَاتُ بنسيانِ مايجبُ ذِكرُه كما اذا ادَّعى المُدَّعى عشرةَ دراهمَ فشَهِدَ على الخمسةِ ثم قال نَسِيتُ البعضَ بلِ الواجبُ عشرةٌ وقالَ اَخطَاتُ بزيادةٍ باطلةٍ كما اذا ادَّعَى المُدَّعِى خمسةَ دراهمَ فشَهِدَ على عشرةٍ ثم قال اَخطَاتُ وقُلتُ العشرةَ مقامَ الخمسةِ فاِن كانَ فى المجلسِ قُبِلَتِ الشهادةُ وقولُه اَخطَاتُ فى المجلسِ يُقبَلُ من العدلِ وان كان الموضعُ موضعَ شبهةٍ لان المدَّعِى اذا ادَّعى الخمسةَ لاتُقبلُ الشهادةُ على العشرةِ لانَّ المُدَّعِى يصيرُ مُكذِّباً للشاهدِ وفى غيرِ هذا المجلس ان كانَ الموضعُ موضعَ شبهةٍ لا تُقبَلُ لانه يُوهِمُ التَّلبِيسَ من المُدَّعِى وان لم يكنِ الموضعُ موضعَ شبهةٍ كما اذا لم ...

یَذکُر لفظَة الشهادةِ ثم یَزِیدُ فی مجلسِ آخَرَ لفظَة الشهادة تُقبلُ من العدلِ معَ انّ المجلس مختلفٌ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ایک عادل نے گواہی دی اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا حتی کہ اس نے کہہ دیا مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہے تو قبول کرلیا جائیگا یعنی میں نے خطاء کی اس بات کو بھولنے کے ساتھ جس کا ذکر ناضروری تھا جیسا کہ مدعی نے دعوی کیا دس دراہم کا پس اس نے گواہی دی پانچ پر، پھر کہا میں کچھ بھول گیا بلکہ واجب دس دراہم ہیں یا کہا میں نے خطا کی غلط زیادتی کے ساتھ جیسا کہ مدعی نے دعوی کیا پانچ دراہم کا پس اس نے گواہی دی دس پر پھر کہا میں نے خطا کی اور میں نے دس کہہ دیا پانچ کی جگہ پر، پس اگر مجلس میں ہوتو گواہی قبول کرلی جائیگی اور اس کا قول اخطات مجلس میں قبول کرلیا جائیگا عادل سے، اگرچہ مقام شبہ کا مقام ہو اس لیے کہ مدعی نے جب دعوی کیا پانچ کا تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی دس پر اس لیے کہ مدعی ہوگیا گواہ کو جھٹلانے والا، اور اس مجلس کے غیر میں اگر مقام شبہ کا مقام ہوتو قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ یہ وہم پیدا کرتا ہے مدعی کی جانب سے ساز باز کا اور اگر مقام شبہ کا مقام نہ ہو جیسا کہ جب لفظ شہادت کو ذکر نہ کرے پھر دوسری مجلس میں لفظ شہادت کا اضافہ کردے تو عادل سے قبول کرلی جائیگی باوجود اس کے مجلس مختلف ہو۔

﴿توضیح﴾

(ولوشهد...الخ) گواہ نے گواہی دی حالانکہ وہ عادل تھا پھر اس کے بعد اس نے کہہ دیا کہ مجھ سے گواہی دینے میں کچھ چوک ہوگئی تو اب دو صورتیں ہیں یا تو عادل یہ بات مجلس کے اختتام سے پہلے کہے یا بعد میں کہے گا، اگر وہ یہ بات مجلس کے اختتام سے پہلے کہتا ہے تو پھر اس کی بات مانی جائیگی اگرچہ مقام، مقام شبہ ہو مثلاً مدعی نے دس دراہم کا مدعی علیہ کے خلاف دعوی کیا اور گواہ نے مدعی کے حق میں پانچ درہم کی گواہی دے دی پھر وہ گواہ کہنے لگا میں نے غلطی سے بھول کر پانچ درہم کہہ دیئے، مدعی علیہ کے ذمہ مدعی کے لیے دس دراہم ہیں، یا مدعی نے پانچ درہم کا دعوی کیا اور اس کے حق میں گواہ نے دس درہم کی گواہی دے دی پھر وہ گواہ کہنے لگا کہ مجھ سے دس درہم کہنے میں بھول ہوگئی بلکہ مدعی علیہ کے ذمے مدعی کے لیے پانچ درہم ہیں میں نے غلطی سے پانچ کی جگہ دس کہہ دیا تو اب اس گواہ کی بات مانی جائیگی اگرچہ یہاں اس بات کا شبہ ہے کہ اس گواہ کو اپنا سابقہ بیان بدلنے کا کہہ دیا گیا ہو مثلاً پہلے مسئلے میں جب اس نے اولا پانچ درہم پر گواہی دی پھر دوسری مرتبہ دس پر دی تو اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ جب گواہ نے پانچ پر گواہی دے دی تھی تو مدعی نے اس کو کہا تھا کہ تم دوبارہ اب گواہی دو اور یہ ہو کہ مدعی علیہ کے ذمے دس درہم ہیں اور دوسرے مسئلے میں جب اس نے اولا دس درہم پر گواہی دی پھر اس نے کہا کہ مدعی علیہ کے ذمہ پانچ درہم ہیں تو اس بات کا احتمال ہے کہ جب اس نے پہلے دس درہم پر گواہی دی تو مدعی علیہ نے اس کو کہہ دیا کہ تم اب اپنا بیان بدلو اور یہ کہو کہ مدعی علیہ کے ذمے صرف پانچ درہم ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں گواہ کی بات کہ مجھ سے

پہلے گواہی دینے میں چوک ہوگئی تھی، قبول کرلی جائیگی اس لیے کہ مدعی نے دوسری صورت میں جب پانچ درہم کا دعوی کیا اور گواہ نے پہلے دس پر گواہی دی تو اس دس پر گواہی تو قبول نہیں کی جاسکتی اس لیے کہ یہاں گویا مدعی اپنے گواہ کو جھٹلا رہا ہے بایں طور کہ وہ خود تو پانچ کا دعوی کرتا ہے اور اس کا گواہ دس کی گواہی دے رہا ہے لہذا بعد میں جب گواہ بھی پانچ کی گواہی دے گا اور یہ کہے گا کہ مجھ سے پہلے غلطی ہوگئی ہے۔ مدعی علیہ کے ذمے صرف پانچ درہم ہیں تو اب مدعی اور اس کے گواہ کے درمیان موافقت ہوجائیگی لہذا گواہ کی دوسری بات مان لی جائیگی، اسی طرح پہلی صورت کا حال ہے کہ جب مدعی نے دس کا دعوی کیا اور گواہ نے پانچ پر گواہی دی تو گویا مدعی گواہ کو اب جھٹلا رہا ہے کہ وہ خود تو دس کا دعوی کرتا ہے اور اس کا گواہ اس کے حق میں صرف پانچ کی گواہی دیتا ہے لہذا اس کی گواہی پانچ پر کیسے قبول کی جاسکتی ہے لیکن جب بعد میں وہ گواہ دس درہم کی گواہی دے گا اور یہ کہے گا کہ پہلے مجھ سے غلطی ہوگئی تھی تو اب اس گواہ کی بات مان لی جائیگی اس لیے اب مدعی اور گواہ کے درمیان موافقت ہوجائے گی، یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ گواہ اپنی گواہی میں ترمیم اسی مجلس میں کرے جس مجلس میں اس نے گواہی دی ہے اور اگر مجلس برخواست ہوگئی اور پھر گواہ اپنی گواہی میں ترمیم کرنا چاہتا ہے تو دیکھیں گے، اگر مقام، مقام شبہ ہے (مقام شبہ کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے کہ مدعی یا مدعی علیہ کی جانب سے وہم ہو کہ اس نے گواہ کو بیان بدلنے پر اکسایا ہو) تو پھر گواہ کی ترمیم قابل قبول نہ ہوگی اس لیے کہ مجلس کے برخواست ہونے کے بعد اس کا وہم ہے کہ شاید مدعی یا مدعی علیہ نے گواہ کو کہہ دیا کہ تم اپنا سابقہ بیان بدلو اور گواہی میں ترمیم کرو۔ اور اگر مقام مقام شبہ نہیں ہے تو گواہی میں ترمیم قابل قبول ہوگی مثلا پہلے اس نے گواہی دے دی اور اپنی گواہی میں لفظ شہادت کو ذکر نہیں کیا اس کے بعد مجلس برخواست ہوگئی اس کے بعد وہ گواہ دوسری مجلس میں لفظ شہادت کو بھی ذکر کرتا ہے تو اب یہ گواہی قبول ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں کوئی شبہ نہیں ہے (یعنی یہاں اس گواہ کے پہلے بیان اور دوسرے بیان کو دیکھ کر کوئی یہ وہم نہیں کرسکتا کہ گواہ کو بیان بدلنے پر مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی ایک نے ورغلایا ہے۔)

وشَرطُ موافقةُ الشهادةِ للدَّعوی کاتَّفَاقِ الشَّاهدینِ لفظاً ومعنًی عند ابی حنیفةؒ فانَّ عندَهُما لا یُشترطُ اتفاقُهما لفظاً ومعنًی بل یکفی اتفاقُهمَا معنًی فتُرَدُّ ان شَهِدَا اَحُدُهما بالفٍ والآخرُ بالفینِ اومائةٍ ومائتینِ وطلقةٍ وطلقتینِ اوثلثٍ ای شَهِدَ اَحدُهُما بمائةٍ والآخَرُ بمائتینِ اوشَهِدَ اَحُدُهُما بطلقةٍ والآخرُ بطلقتینِ اوثلاثٍ فانَّها تُرَدُّ عند ابی حنیفةؒ وعندهما تُقبَلُ علَی الاقَلِّ اذا ادَّعَی المُدَّعی الاکثر حتی اذا ادَّعی الاقلَّ یکونُ المُدَّعی مُکَذِّباً لشاهد الاکثرِ وقُبِلَت علی الفٍ فی بالف والف ومائة ای فی شهادةِ احدِهما بالفٍ والاخرِ بالفٍ ومائة ان ادَّعی المُدَّعی الاکثرَ حتی اذا ادعی الاقلَّ بان قال لم یکُن الا الفٌ اوسکت عن دعوی المائة الزائدة لم تقبل شهادةُ مُثبت الزیادةِ واَمَّا ان قال کان اصلُ حقّی الفًا ومائةً ولکنّی استوفَیتُ المائة اوابراتُه عنها قُبلت شهادتُه للتوفیقِ کطلقةٍ وطلقةٍ ونصفٍ ومائةٍ ومائةٍ وعشرةٍ ای کشهادةِ احدهما بطلقةٍ والآخرِ بطلقةٍ ونصفٍ وشهادة احدهما بمائة والآخر

بمائةٍ وعشرةٍ فإنَّ الشهادةَ مقبولةٌ اتفاقًا للاتفاقِ على الالفِ وعلى الطلقةِ وعلى المائة ولا شكَّ ان قولَهما اظهَرُ وفَرقُ ابى حنيفةؒ ضعيفٌ وهو انَّهما متفقانِ على الالفِ فى شهادةِ احدِهما بالالفِ والآخرِ بالفٍ ومائةٍ غيرِ مُتَّفِقَينِ فى شهادةِ احدِهما بالالفِ والآخرِ بالفينِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مشروط ہے گواہی کا دعوی کے موافق ہونا جیسے گواہوں کا اتفاق کر لینا لفظاً اور معنیً امام صاحب کے نزدیک اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک ان کا اتفاق مشروط نہیں ہے لفظاً اور معنیً بلکہ ان کا اتفاق معنیً کافی ہے پس رد کر دی جائیگی اگر دو میں سے ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے دو ہزار کی یا ایک سو اور دو سو کی یا ایک طلاق اور دو طلاقوں یا تین طلاقوں کی یعنی ایک نے ان دو میں گواہی دی سو کی اور دوسرے نے دو سو کی یا ان میں سے ایک نے گواہی دی ایک طلاق کی اور دوسرے نے دو طلاقوں یا تین طلاقوں کی، پس تحقیق وہ گواہی رد کر دی جائیگی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قبول کر لی جائیگی اقل پر جبکہ مدعی دعوی کرے اکثر کا حتی کہ اگر اقل کا دعوی کرے تو مدعی جھٹلانے والا ہوگا اکثر کی گواہی دینے والے کو، اور قبول کر لی جائیگی ہزار پر ایک ہزار اور ایک ہزار ایک سو میں یعنی ان میں سے ایک کی ہزار کے ساتھ گواہی میں اور دوسرے کی ایک ہزار ایک سو کے ساتھ گواہی میں اگر مدعی اکثر کا دعوی کرے حتی کہ اگر مدعی اقل کا دعوی کرے بایں طور کہ یوں کہے نہیں تھا مگر ہزار یا سو جو زائد ہے اس کے دعوی سے خاموشی اختیار کر لے تو زیادتی کو ثابت کرنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی، اور لیکن اگر یہ کہے کہ میرا اصل حق تو ایک ہزار ایک سو تھا لیکن میں نے سو وصول کر لیے تھے یا میں نے ان سے اس کو بری کر دیا تھا تو اسکی گواہی قبول کر لی جائیگی تطبیق کی وجہ سے، جیسے ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق یا ایک سو اور ایک سو دس، یعنی جیسے انمیں سے ایک کی ایک طلاق کے ساتھ گواہی اور دوسرے کی ڈیڑھ طلاق پر گواہی اور انمیں ایک کی سو پر گواہی اور دوسرے کی ایک سو دس پر گواہی، پس تحقیق گواہی مقبول ہوگی بالاتفاق، بوجہ اتفاق کے ہزار پر اور ایک طلاق پر اور ایک سو پر، اور کوئی شک نہیں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے اور امام ابی حنیفہؒ کا فرق کرنا ضعیف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ دونوں متفق ہیں ہزار پر انمیں سے ایک کی ہزار پر گواہی میں اور دوسرے کی ایک ہزار ایک سو پر گواہی میں، غیر متفق ہیں انمیں سے ایک کی ہزار پر گواہی میں اور دوسرے کی دو ہزار پر گواہی میں۔

﴿توضیح﴾

(وشرط...الخ) گواہی کا دعوی کی مطابق ہونا ضروری ہے جیسا کہ دونوں گواہوں کا گواہی میں متفق ہونا ضروری ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ گواہی کا لفظاً بھی دعوی کے مطابق ہونا ضروری ہے اور معنیً بھی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ فقط معنیً اتفاق کافی ہے، لفظاً و معنیً اتفاق ضروری نہیں۔

(فترد...الخ) ایک گواہ نے مدعی کے حق میں ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے دو ہزار کی

گواہی دی، یا ایک گواہ نے ایک سو کی گواہی دی اور دوسرے نے دوسو پر گواہی دی، یا ایک نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی ہے اور دوسرے گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دو یا تین طلاقیں دی ہیں تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی مردود ہوگی، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے مدعی اکثر کا دعوی کرتا ہے یا اقل کا، اگر مدعی اکثر کا دعوی کرتا ہے (یعنی پہلے مسئلے میں دو ہزار کا اور دوسرے مسئلے میں دوسو کا اور تیسرے مسئلے میں دو یا تین طلاقوں کا) تو اب یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی، یعنی یہ گواہی پہلے مسئلے میں ایک ہزار پر اور دوسرے مسئلے میں ایک سو پر اور تیسرے مسئلے میں ایک طلاق پر قبول کر لی جائیگی اور اگر مدعی اقل کا دعوی کرتا ہو (یعنی ایک ہزار یا ایک سو یا ایک طلاق کا) تو پھر یہ گواہی بالکل قبول نہ ہوگی۔ مدعی اگر اکثر کا دعوی کرے تو گواہی اقل پر اس لیے قبول کر لی جائیگی کہ یہاں دونوں گواہوں کا اگرچہ لفظاً اتفاق نہیں ہے، لیکن معنی اتفاق ہے وہ اس طرح کہ دونوں ایک ہزار اور ایک سو اور ایک طلاق پر متفق ہیں البتہ زائد میں اختلاف ہے، تو اقل پر چونکہ دونوں متفق ہیں اس لیے یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی اور اگر مدعی اقل کا دعوی کرے تو گواہی اس لئے مردود ہوگی کہ مدعی اس صورت میں وہ گواہ جو اکثر کی گواہی دے رہا ہے مدعی اس کو جھٹلانے والا ہے اور مدعی جب گواہ کی تکذیب کرے تو اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، اور وہ گواہ جو اقل کی گواہی دے رہا ہے اگرچہ مدعی اس کی تکذیب نہیں کر رہا لیکن پھر بھی گواہی اس لئے مردود ہوگی کہ اب گواہی کا نصاب مکمل نہیں ہے کیونکہ اقل پر گواہی دینے والا ایک فرد ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی جب تک کہ دو نہ ہوں، اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ گواہوں کا لفظاً اور معنیً اتفاق ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے اس لئے ان کے نزدیک مطلقاً اس مسئلے میں گواہی مردود ہوگی خواہ مدعی اکثر کا دعوی کرنے والا ہو یا اقل کا۔

(وقبلت... الخ) ایک گواہ نے مدعی کے حق میں ایک ہزار کی گواہی دی، اور دوسرے گواہ نے ایک ہزار ایک سو کی گواہی دی تو دیکھیں گے اگر مدعی اکثر کا دعوی کرنے والا ہو یعنی ایک ہزار ایک سو کا مدعی ہو تو یہ گواہی ایک ہزار پر قبول کر لی جائیگی اس لئے کہ یہاں معنیً کے لحاظ سے اتفاق پایا جاتا ہے کہ دونوں ایک ہزار پر متفق ہیں ہاں ایک سو کے بارے میں اختلاف ہے، لہٰذا جس چیز پر وہ متفق ہیں اس پر ان کی گواہی قبول کر لی جائیگی اور وہ ایک ہزار ہے۔

اور اگر مدعی اقل کا دعوی کرے یعنی ایک ہزار کا اور یہ کہے اس مدعی علیہ نے میرا فقط ایک ہزار دینا ہے، یا وہ مدعی ایک ہزار کا تذکرہ کرتا ہے اور ایک سو کے ذکر سے خاموشی اختیار کر لیتا ہے تو وہ گواہ جو اکثر کی گواہی دے رہا ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی، پس اب مدعی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ نہ ہوگا اس لیے کہ مدعی اس گواہ کی تکذیب کر رہا ہے جو اکثر کی گواہی دے رہا ہے۔ اور وہ گواہ جو اقل کی گواہی دے رہا ہے مدعی اس کی اگرچہ تکذیب نہیں کر رہا لیکن چونکہ وہ اکیلا ہے اس لیے کہ اس کی گواہی کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(واما ان... الخ) مدعی نے ہزار کا دعوی کیا اور ایک گواہ نے اس کے حق میں ہزار کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے اسکے لیے ایک ہزار ایک سو کی گواہی دی، پھر مدعی نے کہا میرا اصل حق تو ایک ہزار ایک سو بنتا تھا لیکن میں نے ایک سو مدعی

علیہ سے پہلے ہی وصول کر لیے تھے، یا مدعی کہتا ہے میں نے مدعی علیہ کو سو سے بری کر دیا تو اب گواہی قبول ہوگی اس لیے کہ اب دونوں گواہوں کی گواہی میں تطبیق ممکن ہے۔

(کطلقة ... الخ) ایک گواہ نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو ڈیڑھ طلاق دی ہے، یا ایک نے مدعی کے حق میں ایک سو کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے ایک سو دس کی گواہی دی تو اب اتفاق ہے کہ یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی (یعنی پہلے مسئلے میں ایک طلاق پر اور دوسرے مسئلے میں ایک سو پر یہ گواہی قبول کر لی جائیگی۔)

تو ان مسائل کا خلاصہ یہ نکلا کہ اگر گواہی ایک ہزار اور دو ہزار پر ہو، یا ایک طلاق اور دو یا تین طلاقوں پر ہو، یا ایک سو اور دو سو پر ہو تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک اگر مدعی اکثر کا دعوی کرتا ہے تو یہ گواہی اقل پر قبول ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر گواہی ایک ہزار اور ایک ہزار ایک سو پر ہو یا ایک طلاق اور ایک طلاق اور نصف پر ہو یا ایک سو اور ایک سو دس پر ہو تو اب امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے کہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی۔

(و لا شک ... الخ) شارح کہتے ہیں کہ صاحبین کا قول اظہر ہے کہ ان تمام مسائل میں اقل پر گواہوں کی گواہی قبول کر لی جائیگی۔

امام صاحب نے ان مسائل اور سابقہ مسائل میں فرق کیا ہے، وہ اس طرح کہ سابقہ مسائل میں تو امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ وہاں اقل پر بھی گواہی قبول نہ ہوگی اور یہاں ان مسائل میں وہ فرماتے ہیں کہ اقل پر گواہی قبول کر لی جائیگی، وہ فرق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ سابقہ مسائل میں دونوں گواہوں کا اتفاق کسی بھی طریقے سے ممکن نہیں ہے اس لیے وہاں ان دونوں کی گواہی مردود ہے اور ان مسائل میں گواہوں کا آپس میں ایک لحاظ سے اتفاق ہوسکتا ہے اسلئے اقل پر گواہی قبول ہوگی۔

باقی رہی یہ بات کہ سابقہ مسائل میں ان گواہوں میں اتفاق کیوں ممکن نہیں ہے، تو وہ اس طرح کہ جب ایک گواہ ہزار کی گواہی دے اور دوسرا دو ہزار کی گواہی دے تو اب کوئی اتفاق نہیں ہے، اس لیے کہ ایک ہزار دو ہزار کا غیر ہوتا ہے اور ان مسائل میں ان گواہوں کا ایک گونہ اتفاق اس طرح ہے کہ جب ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دیتا ہے اور دوسرا گواہ ایک ہزار ایک سو کی گواہی دیتا ہے تو یہ دونوں ایک ہزار پر متفق ہیں اس لیے کہ ایک ہزار ایک سو میں ہزار بھی موجود ہوتا ہے لہذا ایک ہزار جو کہ اقل ہے اس پر ان کی گواہی قبول کر لی جائیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ امام صاحب کا یہ فرق کرنا ضعیف ہے، اس لیے کہ جس طرح یہ دونوں گواہ ایک ہزار اور ایک ہزار ایک سو کی گواہی میں ایک ہزار پر متفق ہیں اسی طرح یہ گواہ ایک ہزار اور دو ہزار کی گواہی میں بھی ایک ہزار پر متفق ہیں اس لیے کہ دو ہزار میں بھی ایک ہزار موجود ہوتا ہے۔

☆☆☆

ولو شَهِدَا بالفٍ اوبقرضِ الفٍ وزادَ احدُهما قَضَى كذا قُبِلت بالفٍ وبقرضِ الفٍ ورُدَّقولُه قَضٰى كذا لانَّ شهادةَ الفردِ غيرُ مقبولةٍ الا اذا شَهِدَ معه آخرُ ولا يَشهَدُ مَن عَلِمَه حتى يُقِرَّ المُدَّعِي عندَ النَّاسِ بما قَبَضَ اى يجبُ على الذى يَعلَمُ قضاءَ البعضِ اَن لا يَشهَدَ حتّٰى يُقِرَّ المُدَّعِي عند النَّاس بما قبض لِئَلَّا يَتضرَّرَ المُدَّعى عليه وذَكرَ الطحاوىؒ عن اصحابنا اَنَّ شهادتَه لا تُقبَلُ وهو قولُ زفرؒ لانَّ المُدَّعِي يُكَذِّبُ شاهدَ قضاءِ البعضِ قُلنا الاِكذابُ فى غيرِ المشهودِ بِه لا يَمنَعُ القبولَ .

﴿ترجمہ﴾

اوراگرگواہی دی دوآدمیوں نے ہزار کی یاایک ہزارقرض کی اوران میں ایک نے اضافہ کردیااس بات کا کہ اس نے اتنے درہم ادا کردیئے ہیں، تو قبول کرلی جائیگی ہزار پراور ہزارقرض پراوررد کردیا جائیگا اس کا یہ قول کہ اتنے وہ ادا کر چکا ہے، اس لئے کہ فرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی، مگر یہ کہ گواہی دے اسکے ساتھ دوسرا، اور گواہی نہ دے وہ شخص جو یہ بات جانتا ہوحتی کہ مدعی اقرار کرلےلوگوں کے پاس کہ اس مقدار کا جس پراس نے قبضہ کیا ہے، یعنی واجب ہے اس شخص پر جو بعض دین کی ادائیگی کو جانتا ہو، یہ کہ وہ گواہی نہ دے حتی کہ مدعی اقرار کرلےلوگوں کے پاس اس مقدار کا جس پر وہ قابض ہے تا کہ ضرر نہ ہو مدعی علیہ کو، اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہمارے اصحاب سے نقل کرتے ہوئے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی، اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے، اس لیے کہ مدعی جھٹلا رہا ہے بعض کی ادائیگی کے گواہ کو، ہم کہتے ہیں کہ اس چیز میں جھٹلانا جس کی گواہی نہیں دی جارہی، قبول کرنے سے مانع نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو شهدا... الخ) دوگواہوں نے مدعی کے حق میں اس بات کی گواہی دی کہ مدعی علیہ نے اس کا ایک ہزار دینا ہے، یااس طرح گواہی دی کہ مدعی علیہ نے مدعی کا ایک ہزارقرض دینا ہے، لیکن ایک گواہ نے اپنی گواہی میں اس بات کا اضافہ کیا کہ مدعی علیہ نے بعض دین مثلاً پانچ سوادا کردیا ہے تواب دونوں کی گواہی ہزار میں یا ہزارقرض میں تو قبول کرلی جائیگی، لیکن اس گواہ کی یہ بات رد کردی جائیگی کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کردیا ہے، اس لیے کہ وہ گواہ اپنی اس بات میں اکیلا فرد ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ہاں اگر دوسرا گواہ بھی اس کے ساتھ ہوجائے اور وہ بھی یہ کہنے لگے کہ مدعی علیہ نے بعض دین مثلاً پانچ سو کی ادائیگی کردی ہے تواب ان کی یہ بات مان لی جائیگی۔

(ولا يشهد...الخ) مدعی نے مدعی علیہ کے خلاف ہزار کا دعوی کیا، اوراس کا گواہ یہ جانتا ہو کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کردیا ہے تو گواہ کو چاہیے کہ وہ مدعی کے حق میں ہزار کی گواہی اس وقت تک نہ دے جب تک کہ مدعی لوگوں کے سامنے اس بات کا اقرار نہ کرلے کہ میں نے بعض حق پر قبضہ کرلیا ہے (یعنی مدعی علیہ نے بعض دین ادا کردیا ہے) اس لیے کہ اگر

مدعی کے اقرار سے پہلے ہی گواہ اس کے حق میں ہزار کی گواہی دے دے تو مدعی علیہ کو پورے ہزار درہم ادا کرنے ہونگے ظاہر ہے اس میں مدعی علیہ کا ضرر ہے۔

(وذکر...الخ) یہاں سے امام زفرؒ اور امام طحاویؒ کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں کہ امام طحاویؒ نے ہمارے اصحاب سے یہ نقل کیا ہے کہ صورت مذکورہ میں مدعی کا وہ گواہ جو ہزار کی گواہی بھی دے اور ساتھ یہ بھی کہے کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے، اس کی گواہی قبول نہ کی جائیگی، اس لیے کہ جب مدعی گواہ کی تکذیب کرے تو اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، اور یہاں پر بھی ایسا ہی ہے، اس لیے کہ مدعی تو یہ کہتا ہے کہ مدعی علیہ نے میرا پورا ہزار ادا کرنا ہے اور اس نے یہ نہیں کہا کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے تو ظاہر ہے مدعی اس گواہ کی تکذیب کر رہا ہے جو کہتا ہے کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے۔ توقلنا سے شارح نے اس پر رد کر دیا کہ یہاں دو باتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ مدعی علیہ کے ذمہ ہزار ثابت ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس نے اس ہزار میں سے بعض ادا کر دیا ہے، یہاں مشہود بہ (وہ چیز جس پر گواہ کو گواہ بنایا گیا ہے) وہ پہلی بات ہے یعنی یہ کہ مدعی علیہ کے ذمے ہزار ثابت ہے، اور دوسری بات کہ مدعی علیہ نے بعض ادا کر دیا ہے تو غیر مشہود بہ ہے اس پر گواہ کو گواہ نہیں بنایا گیا، مدعی مشہود بہ میں گواہ کی تکذیب نہیں کر رہا، بلکہ وہ غیر مشہود بہ میں اس کی تکذیب کر رہا ہے، اور مدعی جب گواہ کی غیر مشہود بہ میں تکذیب کرے تو یہ اس کی گواہی کو قبول کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔

> ولو شهدا بقتلِ زيدٍ يومَ كذا بمكةَ وآخران بقتله فيه بكوفةَ رُدَّتا اي شهدا بقتل زيدٍ في ذالك اليومِ بكوفة تردُّ البينتانِ لانَّ احدَهما كاذبةٌ بيقينٍ وليست احدهما اولى من الاخرى فان قضى باحدِهما ثم قامت الاخرى رُدَّت هي لانَّ الاولى ترجَّحت باتصال القضاء بها فلا ينقض بالثانية ولوشهِدَا بسرقةِ بقرةٍ واختلفا في لونها قُطع ولو اختلفا في الذُّكورة لا وعندهما لا يقطعُ في الوجهينِ وقيلَ الاختلافُ في لونينِ متشابهين كالسَّواد والحُمرة لافي السَّواد والبياض وقيل في جميعِ الالوانِ له انَّ السرقة يقعُ في الليالي والرَّائي يراه من بعيدٍ فاللَّونان يتشابهان والاظهرُ قولُهما۔

ترجمہ

اگر دو نے گواہی دی زید کے قتل ہونے کی فلاں دن میں مکہ میں اور دوسرے دو نے گواہی دی اس کے قتل ہونے کی اسی دن میں کوفہ میں تو دونوں رد کر دی جائیں گی، یعنی گواہی دی زید کے قتل ہونے کی اس دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد کر دی جائیں گی اس لیے کہ ان میں ایک جھوٹی ہے یقینی طور پر اور ان میں سے کوئی ایک اولی نہیں ہے دوسری سے پس اگر فیصلہ کر دیا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ پھر دوسری قائم ہوئی تو رد کر دی جائیگی، اس لیے کہ پہلی راجح ہو چکی ہے قضاء کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے پس وہ نہیں ٹوٹے گی دوسری کی وجہ سے۔ اور اگر ان دونوں نے گواہی دی ایک گائے کے چوری ہونے کی اور اختلاف کیا اس کے رنگ میں تو ہاتھ کاٹ دیا جائیگا اور اگر اختلاف کیا ذکورۃ میں تو نہیں، اور صاحبین کے نزدیک ہاتھ نہیں

کاٹا جائے گا دونوں صورتوں میں، اور بعض نے کہا کہ اختلاف ان دورنگوں میں ہے جو مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ، نہ کہ سیاہ اور سفید، اور بعض نے کہا کہ تمام رنگوں میں ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چوری رات کو واقع ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے پس دونوں رنگ متشابہ ہو سکتے ہیں اور زیادہ ظاہر صاحبین کا قول ہے۔

توضیح

(ولو شهدا... الخ) دو گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں نے گائے چوری کی ہے لیکن ان گواہوں کا اس کے رنگ میں اختلاف ہے ایک گواہ کہتا ہے کہ وہ گائے سفید رنگ کی تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ سیاہ رنگ کی تھی تو گواہی مقبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر ان دونوں گواہوں کا ذکورۃ میں اختلاف ہوگیا ایک کہتا ہے کہ وہ بیل تھا اور دوسرا کہتا ہے وہ گائے تھی تو اب گواہی مردود ہوگی اور چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ امام صاحب کا مذہب ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، خواہ گواہوں کا آپس میں اختلاف رنگ میں ہو یا ذکورۃ میں ہو۔

(وقیل... الخ) یہاں سے امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اختلاف کے بارے میں دو قول نقل کرتے ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ یہ اختلاف ایسے دو رنگوں کے بارے میں ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہی اور سرخی مثلاً ایک گواہ کہتا ہے کہ وہ سرخ رنگ کی گائے تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ گائے سیاہ رنگ کی تھی تو امام صاحب کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اگر ایک گواہ نے کہا وہ گائے سیاہ رنگ کی تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ سفید رنگ کی تھی تو اب اتفاق ہے کہ چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اختلاف جمیع رنگوں میں ہے لہٰذا اگر گواہوں کا آپس میں رنگ کے لحاظ سے اختلاف ہوگیا ایک گواہ ایک رنگ کا قائل ہے اور دوسرا گواہ دوسرے رنگ کا قول کرتا ہے خواہ یہ دونوں رنگ آپس میں مشابہ ہوں یا نہ ہوں، امام صاحب کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔

(له... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ چوری عام طور پر رات کو کی جاتی ہے اور دیکھنے والا بھی عام طور پر چور کو دور سے دیکھتا ہے تو رنگ دونوں گواہوں پر مشتبہ ہو سکتے ہیں، ہوسکتا ہے ایک گواہ کو رنگ سیاہ دکھائی دے اور دوسرے کو سرخ دکھائی دے، لہٰذا یہ اختلاف چور کے ہاتھ کاٹنے سے مانع نہ ہوگا۔

(والاظهر... الخ) شارح کہتے ہیں کہ اظہر قول صاحبین کا ہے کہ گواہوں کا اگر رنگ میں اختلاف ہو جائے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اس لیے کہ مثلاً سیاہی علیحدہ رنگ ہے اور سرخی ایک الگ رنگ ہے اور ہر رنگ پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہٰذا یہ گواہی قطع ید کو واجب نہیں کریگی۔

☆☆☆

ولو شَهِدَ بشراءِ عبدٍ او كتابتِه بالفٍ والآخرِ بالفٍ ومائةٍ رُدَّت سَواءٌ ادَّعى البائعُ او المشترى لانَّ العقدَ يختلفُ باختلافِ الثمنِ فيكونُ على كلٍّ واحدٍ شهادةُ فردٍ فلا تُقبَلُ وكذا اذا اَعتقَ بمالٍ وصلحٌ عن قودٍ ورهنٌ وخلعٌ ان ادَّعى العبدُ والقاتلُ والراهنُ والعِرسُ فيه لفٌّ ونشرٌ فدعوى العبد يرجعُ الى العتقِ بمالٍ وهكذا على الترتيبِ لانَّ المقصودَ ههنا العقدُ وهو مختلفٌ وان ادَّعى الآخرُ اى المَولٰى فى العتقِ على المالِ ووليُّ المقتولِ فى الصلحِ عن القودِ والمرتهنُ فى الرهنِ والزوجُ فى الخلعِ فهو كَدعوى الدينِ فى وجوهِها اى اِن كان الشاهدانِ مختلفينِ لفظاً لا تُقبَلُ عند ابى حنيفةَ وان كانا متفقينِ معنىً فاِن ادَّعى المُدَّعِى الاقلَّ لا تُقبَلُ شهادةُ الشاهدِ بالاكثرِ وان ادَّعى الاكثرَ تُقبَلُ على الاقلِّ ولقائلٍ اَن يقولَ ليس هذا كَدعوى الدينِ لانَّ الدَّينَ يثبُتُ باقرارِ المديونِ فيمكِنُ اَن يُقِرَّ عندَ احدِ الشاهدينِ بالفٍ وعندَ الآخرِ بالاكثرِ ويُمكِنُ ايضًا ان يكُونَ اصلُ الحقِّ هو الاكثرُ لكنَّه قَضَى الزائدَ على الالفِ او اَبرءَ عنه عندَ احدِ الشاهدينِ دونَ الآخرِ فالتوفيقُ بينهما مُمكنٌ امَّا ههُنا فالمالُ يثبُتُ بتبعيةِ العقدِ والعقدُ بالالفِ غيرُ العقدِ بالاكثرِ فبَقِىَ على كلٍّ واحدٍ شهادةُ فردٍ فلا تُقبَلُ كما فى الطَّرفِ الآخَرِ والاِجارةُ كالبيعِ فى اولِ المدةِ وكَالدَّينِ بعدها اِذ فِى اوَّلِ المُدَّةِ المقصودُ هو العقدُ فلايُقبَلُ الشهادةُ وبعدَ المُدَّةِ يكونُ الدَّعوى من الاجيرِ وهو يدَّعِى الاُجرة فيكونُ كَدعوى الدَّينِ فيُقبَلُ كما تُقبَلُ فى دعوى الدَّينِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر گواہی دی ایک نے غلام کے شراء کی یا اس کے مکاتب ہونے کی ہزار کے ساتھ اور دوسرے نے ایک ہزار ایک سو کے ساتھ تو رد کر دی جائیگی، خواہ دعوی کرے بائع یا مشتری، اس لیے کہ عقد مختلف ہو جاتا ہے ثمن کے اختلاف کے ساتھ، پس ہوگی ہر ایک پر ایک فرد کی گواہی پس قبول نہیں کی جائیگی، اور اسی طرح جب آزاد کیا مال کے ساتھ اور قصاص سے صلح ہے اور رہن ہے اور خلع ہے اگر دعوی کرے غلام اور قاتل، راہن اور بیوی، اس میں لف و نشر ہے پس غلام کا دعوی راجع ہوگا مال کے بدلے عتق کی طرف، اور اسی طرح ترتیب پر ہوگا اس لیے کہ مقصود یہاں عقد ہے اور وہ مختلف ہے، اور اگر دعوی کیا دوسرے نے یعنی مولی نے مال پر آزادی میں اور ولی مقتول نے قصاص سے صلح میں اور مرتہن نے رہن میں اور شوہر نے خلع میں تو وہ دین کے دعوی کی طرح ہے اس کی تمام صورتوں میں، یعنی اگر گواہوں کا اختلاف ہو لفظوں کے لحاظ سے تو قبول نہیں کی جائیگی امام صاحبؒ کے نزدیک اور اگر دونوں متفق ہوں معنی کے لحاظ سے تو اگر مدعی اقل کا دعوی کرے تو قبول نہیں کی جائیگی زیادہ کی گواہی دینے والے کی گواہی، اور اگر زیادہ کا دعوی کرے تو قبول کی جائیگی اقل پر، اور کہنے والے کیلئے جائز ہے کہ وہ کہے، یہ دین کے دعوی کی طرح

نہیں اس لیے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار کے ساتھ، پس ممکن ہے کہ وہ اقرار کرے دو گواہوں میں سے ایک کے سامنے ہزار کا اور دوسرے کے سامنے زیادہ کا، اور نیز یہ ممکن ہے کہ اصل حق تو زیادہ ہو لیکن اس نے ادا کر دی ہو وہ مقدار جو ہزار سے زائد ہے یا اس نے اس کو زائد سے بری کر دیا ہو دو گواہوں میں سے ایک کے سامنے نہ کہ دوسرے کے سامنے، پس تطبیق ان دونوں کے درمیان ممکن ہے، بہر حال یہاں پس مال ثابت ہوتا ہے عقد کے تابع ہونے کیساتھ اور ہزار کا عقد اس عقد کا غیر ہے جو زیادہ کے ساتھ ہے پس باقی رہے گی ہر ایک پر ایک فرد کی گواہی، پس قبول نہ کی جائیگی جیسا کہ دوسری جانب میں ہے، اور اجارہ بیع کی طرح ہے اول مدت میں اور دین کی طرح ہے اس کے آخر میں اس لیے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہوتا ہے پس قبول نہیں کی جائیگی گواہی اور مدت کے بعد دعویٰ اجیر کی جانب سے ہوگا اور وہ دعویٰ کریگا اجرت کا، پس یہ دین کے دعویٰ کی طرح ہو جائیگا لہٰذا دین کے دعویٰ میں اس کو قبول کیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو شهدا...الخ) دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے غلام خریدا ہے، یا فلاں نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا ہے، لیکن ایک گواہ نے یہ کہا کہ فلان نے جو غلام خریدا ہے یا غلام کو مکاتب بنایا ہے وہ ہزار کے بدلے میں ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ ایک ہزار ایک سو کے بدلے میں ہے، تو اب یہ گواہی رد کر دی جائیگی خواہ شراء والے مسئلے میں مدعی بائع ہو یا مشتری ہو اور کتابت والے مسئلے میں خواہ مدعی مالک ہو یا غلام ہو، اس لیے کہ یہاں گواہوں کا اختلاف ثمن اور بدل کتابت میں ہے اور ثمن اور بدل کتابت کے اختلاف سے عقد مختلف ہو جاتا ہے گویا دو عقد ہوئے ایک عقد ہزار کا اور دوسرا عقد ایک ہزار ایک سو کا، اور ہر عقد پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔

(وكذا... الخ) ایک غلام نے دعویٰ کیا کہ مجھے میرے مالک نے مال کے بدلے آزاد کیا ہے، پھر اس غلام کے حق میں ایک گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ اسکو اسکے مولیٰ نے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کیا ہے اور دوسرے گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ اس کو اسکے مولیٰ نے ایک ہزار ایک سو کے بدلے آزاد کیا ہے تو بھی یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح قاتل نے دعویٰ کیا کہ میں نے مال کے بدلے قصاص سے اولیاء مقتول کے ساتھ صلح کر لی ہے پھر ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل صلح ایک ہزار مقرر ہوا تھا اور دوسرا گواہ یہ کہتا ہے کہ بدل صلح گیارہ سو مقرر ہوا تھا تو بھی یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ راہن (مدیون) نے دعویٰ کیا کہ میں نے دین کے بدلے مرتہن (دائن) کے پاس ایک شے رہن رکھوائی ہے پھر اس کے لئے ایک گواہ نے اس طرح کی گواہی دی کہ اس کا دین ایک ہزار تھا اور دوسرا گواہ کہتا ہے کہ اس کا دین ایک ہزار ایک سو تھا تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی۔ بیوی نے دعویٰ کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے مال کے بدلے میں خلع کر لی ہے پھر اس کے لیے ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل خلع ایک ہزار تھا اور دوسرا گواہ یہ کہتا ہے کہ بدل خلع گیارہ سو تھا تو بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ان مسائل کی دلیل یہ ہے کہ مقصود یہاں پر عقد ہے یعنی عقد عتق بالمال، عقد صلح، عقد رہن، اور عقد خلع، اور بدل کے اختلاف کے ساتھ عقد مختلف ہو جاتا ہے، اور یہاں بدل مختلف ہیں کہ ایک گواہ کہتا ہے بدل ایک ہزار ہے اور دوسرا گواہ کہتا ہے کہ بدل گیارہ سو ہے جب بدل میں اختلاف ہے تو گویا عقد مختلف ہیں (یعنی دو عقد ہیں ایک عقد ہزار کے بدلے میں اور دوسرا گیارہ سو کے بدلے میں ہے) اور ہر عقد پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

(ففیه...الخ) یہاں لف ونشر مرتب ہے چنانچہ دعوی عبد، **اعتاق بالمال** کی طرف راجع ہے اور دعوی قاتل، **صلح عن قود** کی طرف راجع ہے، اور دعوی راهن **رهن** کی طرف راجع ہے، اور دعوی عرس (بیوی) خلع کی طرف راجع ہے۔

(وان ادعی...الخ) اگر ان مسائل میں دعوی دوسری جانب سے ہو یعنی **اعتاق بالمال** والے مسئلے میں مدعی مولی ہو اور **صلح عن قود** والے مسئلے میں مدعی ولی مقتول (مقتول کا وارث) ہو اور رہن والے مسئلے میں مدعی مرتہن ہو، اور خلع والے مسئلے میں شوہر مدعی ہو تو اب یہ دین کے دعوی کی طرح ہوگا، یعنی دیکھیں گے اگر گواہوں کا آپس میں اختلاف لفظاً ہو تو امام صاحب کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اور اگر وہ دونوں گواہ معنیً متفق ہو جائیں تو دیکھیں گے اگر مدعی اقل کا دعوی کرتا ہے تو اس گواہ کی بات غلط ہوگی جو اکثر کی گواہی دیتا ہے اور وہ گواہ جو اقل کی گواہی دیتا ہے اس کی بات اگرچہ درست ہے لیکن چونکہ وہ اکیلا فرد ہے اور فرد کی گواہی معتبر نہیں ہوتی اس لیے دونوں کی گواہی مردود ہوگی، اور اگر مدعی اکثر کا دعوی کرے تو اقل پر یہ گواہی قبول کر لی جائیگی، لہذا ان مسائل میں مدعی اگر گیارہ سو کا دعوی کرتا ہے تو گواہی اقل یعنی ہزار پر قبول کر لی جائیگی اور اگر مدعی ہزار کا دعوی کرتا ہے تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی۔

(ولقائل...الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو ذکر کرتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مدعی ان مسائل میں مولی، ولی مقتول، مرتہن اور شوہر ہو تو یہ دین کے دعوی کی طرح ہے اس لیے کہ دین اور ان مسائل میں فرق ہے وہ اس طرح کہ دین مدیون کے اقرار کے ساتھ ثابت ہوتا ہے، پس یہ ممکن ہے کہ مدیون ایک گواہ کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا اقرار کرے، جس کی وجہ سے ان دونوں کی گواہی میں اختلاف واقع ہو گیا ہو، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ اصل حق تو گیارہ سو ہو لیکن مدعی علیہ نے سو ادا کر دیا ہو یا مدعی نے اس کو سو سے بری کر دیا ہو، پس دین والے مسئلے میں گواہوں کے اختلاف کی تطبیق ممکن ہے، جب کہ ان مسائل میں گواہوں کے اختلاف کی تطبیق ممکن نہیں اس لیے کہ وہ مال جو ان مسائل میں مدعی علیہ کے ذمے ثابت ہے وہ عقد کے تابع ہوتے ہوئے ثابت ہے اور عقد کے بدل میں گواہوں کا اختلاف ہے اور بدل کے اختلاف سے عقد بھی مختلف ہو جاتا ہے، لہذا یہاں بھی عقد مختلف ہو گئے۔ ہزار کا عقد گیارہ سو کے عقد کا غیر ہوگا پس دو عقد ہوئے اور ہر عقد پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ مسائل دین والے مسئلے کی طرح نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ جس طرح ان مسائل میں گواہوں کی گواہی اختلاف کی وجہ سے اس وقت رد کر دی جاتی ہے جب دعوی

کرنے والا قاتل، غلام، راہن اور بیوی ہو اسی طرح چاہیے کہ ان گواہوں کی گواہی اس وقت بھی رد کردی جائے جب کہ مدعی ان کا مقابل ہو یعنی دعوی کرنے والا ولی مقتول، مولی، مرتہن اور شوہر ہو۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ جس طرح دین والے مسئلے میں یہ ممکن ہے کہ مدیون نے ایک گواہ کے سامنے ہزار کا اقرار کیا ہو اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا کیا ہو اسی طرح یہاں بھی ممکن ہے کہ مدعی علیہ نے ایک گواہ کے سامنے ہزار کے عقد کا اقرار کیا ہو اور دوسرے کے سامنے گیارہ سو کے عقد کا اقرار کیا ہو، لہذا یہاں بھی دین والی تفصیل جاری ہوسکتی ہے۔

(والاجارة... الخ) ایک آدمی دوسرے کو کہتا ہے کہ میرے لیے فلاں کام ایک ماہ میں اجرت پر کردو تو پہلا آدمی مستاجر ہوگا اور دوسرا آدمی اجیر کہلائے گا، اسکے بعد دونوں کا اختلاف ہوگیا، ان میں سے ایک نے اپنے دعوی پر دو گواہوں کو پیش کردیا تو بدل اجارہ میں گواہوں کا اختلاف ہوگیا، ایک گواہ کہتا ہے اجرت ایک ہزار تھی اور دوسرا گواہ کہتا ہے کہ اجرت گیارہ سو مقرر ہوئی تھی، تو دیکھیں گے اگر مدعی کا دعوی اجارے کی مدت کے شروع میں ہو یعنی اس وقت یہ دعوی ہو جس وقت مستاجر نے ابھی تک منفعت حاصل نہیں کی تھی تو یہ بیع کی طرح ہے، مطلب یہ کہ گواہوں کی گواہی قبول نہ کی جائیگی اور اگر یہ دعوی اجارے کی مدت کے بعد ہو یعنی اس وقت ہو جس وقت کہ مستاجر نے منفعت حاصل کرلی تھی تو یہ دین کی طرح ہے، یعنی مدعی اگر اکثر (گیارہ سو) کا دعوی کرتا ہے تو گواہی اقل (ہزار) پر قبول کرلی جائیگی اور اگر مدعی اقل (ہزار) کا دعوی کرتا ہے تو گواہی رد کردی جائیگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اول مدت میں اگر دعوی ہو تو مقصود عقد ہوتا ہے اور عقد بدل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوجاتا ہے لہذا ہزار کا عقد گیارہ سو کے عقد کا غیر ہوگا اور ہر عقد پر یہاں فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، اور اگر دعوی مدت اجارہ کے بعد ہو تو اس وقت دعوی اجیر کی جانب سے ہوگا جو اجرت کا دعوی کریگا اور اس وقت مقصود عقد نہ ہوگا اس لیے کہ عقد تو گزر چکا ہے، مستاجر نے جو منفعت حاصل کرنی تھی وہ تو اس نے کرلی ہے اب صرف اجرت کا دعوی ہوگا اور اجرت مستاجر کے ذمے دین ہوتی ہے تو یہ دین کے دعوی کی طرح ہوا، لہذا جو تفصیل دین کے دعوی کی گزری وہ یہاں بھی جاری ہوگی۔

وصحَّ النكاحُ بالفٍ استحساناً وقالا رُدَّت فيه ايضا هذاهو القياسُ لانَّ المقصود هو العقدُ من الجانبينِ فصار كالبيعِ وجهُ الاستحسان انَّ المالَ في النكاحِ تبعٌ ولا اختلاف فيما هو الاصل وهو العقد فيثبتُ ثُمَّ وقعَ الاختلافُ في التبعِ فيقضي بالاقلِّ ويستوي دعوى اقلِّ المالين او اكثر هما في الصحيحِ وقد قيل انَّ الاختلاف في دعوى الزَّوجة امَّا في دعوى الزوجِ فلا تقبل اتفاقا اذ المقصودُ هو العقدُ لا المالُ وفي جانب الزوجةِ يُمكنُ ان يكون المقصودُ هو المالُ لكنَّ الصحيح انَّ الاختلاف في الفصلين.

ترجمہ

اور صحیح ہے نکاح ہزار کے بدلے میں استحساناً اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس میں بھی گواہی رد کردی جائیگی یہی قیاس

ہے، اس لیے کہ مقصود عقد ہے جانبین سے پس یہ بیع کی طرح ہوگا، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے اور کوئی اختلاف نہیں اس چیز میں جو اصل ہے جو کہ عقد ہے پس ثابت ہو جائیگا پھر واقع ہو گیا اختلاف تابع میں لہٰذا فیصلہ کیا جائیگا اقل کا، اور برابر ہے دو مالوں میں سے اقل کا دعوی کرنا یا ان میں سے اکثر کا دعوی کرنا صحیح قول کے مطابق، اور بعض نے کہا کہ اختلاف بیوی کے دعوی میں ہے بہر حال شوہر کے دعوی میں پس قبول نہیں کی جائے گا بالاتفاق، اس لیے کہ مقصود عقد ہی ہے نہ کہ مال، اور بیوی کی جانب میں ممکن ہے کہ مقصود مال ہو، لیکن صحیح یہ ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) نکاح کا دعوی ہوا اس کے بعد مدعی کے حق میں ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ مہر ایک ہزار تھا، اور دوسرے گواہ نے کہا کہ مہر گیارہ سو تھا تو استحسان کا تقاضا اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ یہ نکاح ہزار کے بدلے صحیح ہو جائے گا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ گواہی رد کردی جائیگی، قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جانبین یعنی میاں بیوی کا مقصود عقد نکاح ہوتا ہے اور یہ بدل کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے اور یہاں بدل یعنی مہر میں گواہوں کا اختلاف ہے لہٰذا عقد نکاح بھی مختلف ہوگا، ہزار کا عقد گیارہ سو والے عقد کا غیر ہوگا اور ہر عقد پر فرد کی گواہی ہے پس قبول نہ ہوگی۔ تو یہ نکاح والا مسئلہ بیع والے مسئلے کی طرح ہو گیا جس طرح بیع میں اگر ایک گواہ یہ گواہی دے کہ ثمن ایک ہزار تھا اور دوسرا گواہ یہ کہے کہ ثمن گیارہ سو تھا تو گواہی قبول نہیں ہوتی اسی طرح یہاں نکاح والے مسئلے میں بھی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

(وجه الاستحسان... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے اصل نہیں ہوتا، اصل عقد ہوا کرتا ہے اور گواہوں کا یہاں اختلاف اصل میں نہیں ہے بلکہ مال میں ہے جو کہ تابع ہے پس عقد نکاح تو ثابت ہو جائیگا اور باقی رہا مال میں اختلاف، تو اس کا فیصلہ یوں کریں گے کہ مرد پر اقل مال یعنی ایک ہزار واجب کر دیں گے اس لیے کہ یہ متیقن ہے۔

(ویستوی... الخ) یہاں سے بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں اگر مدعی اکثر یعنی گیارہ سو کا دعوی کرتا ہے تو اب گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی، اور اقل یعنی ایک ہزار اس شوہر پر بطور مہر کے لازم کر دیں گے اور اگر مدعی اقل کا دعوی کرتا ہے تو گواہی بالکل قبول نہ کی جائے گی، **توفی الصحیح** کہہ کر شارح نے ان پر رد کر دیا کہ خواہ مدعی اقل کا دعوی کرے یا اکثر کا دونوں صورتوں میں یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی۔

وَلَزِمَ الجَرُّ لِشاهِدِ الارِثِ بقولِه ماتَ وتَرَكه ميراثًاله اوماتَ وذافي مِلكِه اوفي يدِه اذا قال الشُّهودُ كَانَ هذا لِمُورثِ هذا المُدَّعِي لايُقضٰى لِلوارثِ حتى يَجُرَّ الميراثَ الى المُدَّعِي بقولهم ماتَ وتركه ميراثًاله الى آخِرِه خلافًا لابي يوسفَ فاِنَّه لايُشترَطُ الجرُّ عندَه فاِن قالَ كانَ لِابيه اعارَه اواَودَعه اواَجارَه مَن فِي يدِه جازَ بلا جرٍّ لانَّ يدَ المُستَعيرِ والمُودَعِ والمُستاجرِ قائمةٌ مقامَ يدِه فلا حاجةَ الى الجرِّ ولو شَهِدَا بيدِ حيٍّ منذُ كَذا رُدَّت اى شَهِدَا انَّه كانَ في يَدِ المُدَّعِي منذُ شهرٍ والحالُ انه ليس

فِی یَدِ الْمُدَّعِی عِنْدَ الدَّعْوٰی لاتُقبَلُ لَاَنَّ الیَدَ مُتَنَوِّعَةٌ الی یَدِ مِلکٍ ویدِ امانةٍ ویدِ ضمانٍ فتعَذَّرَ القضاءُ باِعَادَةِ الیدِ المجهولِ وعند ابی یوسفؒ تُقبَلُ واِن اَقَرَّا لِمُدَّعِی علیه بذلکَ او شَهِدَ باَنَّه اَقَرَّبِیدِ المُدَّعِی صَحَّ لاَنَّ جهالَةَ المُقَرِّ به لاتَمنَعُ صِحَّةَ الاقرارِ .

﴿ترجمہ﴾

اورلازم ہے کھینچنا وراثت کے گواہ کے لیے اپنے اس قول کے ساتھ کہ وہ مرگیا اوراس نے یہ مال بطور وراثت کے اس کے لیے چھوڑا ہے یا وہ مرگیا اس حال میں کہ یہ مال اس کی ملک میں تھا یا اس کے قبضہ میں تھا، اگر گواہ یہ کہیں کہ یہ مال مورث کا تھا اور یہ اس کا مدعی ہے تو وارث کے لیے فیصلہ نہیں کیا جائیگا حتی کہ وہ گواہ میراث کو کھینچے مدعی کے لیے اپنے اس قول کے ساتھ کہ وہ مرگیا اور یہ مال اس کے لیے بطور وراثت کے چھوڑ گیا آخر تک ، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے اس لیے کہ ان کے نزدیک ''جـــر'' شرط نہیں ہے پس اگر کہے یہ مال اس کے باپ کا تھا جو اس نے بطور عاریت کے دیا تھا یا ودیعت کے طور پر دیا تھا یا اس کو اجارے پر طور دیا تھا اس شخص کو جس کے قبضہ میں ہے تو جائز ہے بغیر جر کے، اس لیے کہ مستعیر اور مودع اور مستاجر کا قبضہ قائم مقام ہوتا ہے اس کے قبضے کے لہٰذا کوئی ضرورت نہیں ہے جـــر کی ، اور اگر گواہی دی زندہ کے قبضے کی اتنے عرصے سے، تو رد کردی جائیگی یعنی گواہی دی یہ چیز مدعی کے قبضے میں رہی ایک ماہ تک اور حال یہ ہے کہ وہ دعوی کے وقت مدعی کے قبضے میں نہیں ہے تو قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ قبضہ منقسم ہوتا ہے ملکیت کے قبضے، امانت کے قبضے اور ضمان کے قبضے کی طرف ، پس مشکل ہوگا فیصلہ کرنا اس قبضے کے اعادے کا جو مجہول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول کی جائیگی ، اور اگر اقرار کرلیا مدعی علیہ نے اس کا یا گواہی دی اس بات کی کہ اس نے اقرار کرلیا ہے مدعی کے قبضے کا تو صحیح ہے اس لیے کہ اس چیز کی جہالت جس کا اقرار کیا جارہا ہے، مانع نہیں ہوتی اقرار کے صحیح ہونے سے۔

﴿توضیح﴾

(ولزم...الخ) جـــر میراث کا مطلب یہ ہے کہ گواہ ایسے الفاظ ذکر کرے جو کہ مورث (میت) کی وراثت کو وارث کی طرف منتقل ہونے پر دلالت کریں، پس جو آدمی وراثت کی گواہی دے رہا ہو اسے چاہیے کہ جر میراث کرے مثلاً یہ کہے کہ فلاں مرگیا اور اپنے اس مال کو بطور وراثت کے اس مدعی کے لیے چھوڑ گیا یا وہ مرگیا اس حال میں کہ وہ اس مال کا مالک تھا یا اس حال میں مرگیا کہ اس مال پر مرنے والے کا قبضہ تھا، اور اگر گواہ نے گواہی اس طرح دی کہ یہ مال مورث کا تھا اور یہ اس کا مدعی ہے تو وراثت کے لیے اس کا فیصلہ نہیں کیا جائیگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ گواہ کے لیے جر میراث ضروری نہیں۔

(فان قال...الخ) اگر گواہ نے وراثت کی گواہی دیتے وقت یہ کہا کہ یہ مال اس مدعی وارث کے باپ کا تھا جو اس نے بطور عاریت کے یا بطور ودیعت کے یا بطور اجارہ کے اس شخص کے پاس رکھوایا تھا جو شخص ابھی اس مال پر قابض ہے تو اس

طرح کی گواہی دینا جائز ہے اور جر میراث کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ یہاں یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اس صورتحال میں مال پر مستعیر، مودع یا مستاجر کا قبضہ ہے اور ان لوگوں کا قبضہ اصل مالک کے قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے، اگر گواہ یوں کہہ دیتا کہ موت کے وقت اس مال کا مالک اس پر قابض تھا تو گواہی صحیح ہوتی ہے اور مال وارث کو مل جاتا ہے تو یہاں بھی یہ گواہی کافی ہوگی اور مال وارث کو دے دیا جائیگا۔

(ولو شهدا...الخ) ایک آدمی نے ایک چیز پر اپنی ملک کا دعویٰ کیا پھر دو گواہوں نے اس کے حق میں گواہی دی، گواہی اس طرح دی کہ یہ چیز مدعی کے قبضہ میں ایک مہینہ تک رہی ہے اور حال یہ ہے کہ اب مدعی دعویٰ کے وقت اس پر قابض نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بینہ قبول نہ ہوگی اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قبول کر لی جائیگی۔

(لان...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ گواہوں نے مطلق قبضہ کی گواہی دی اور قبضہ کی کئی قسمیں ہیں قبضہ ملک، قبضہ امانت، قبضہ ضمان، تو یہاں قبضہ مجہول ہے، پتہ نہیں مدعی اس چیز پر ایک ماہ تک کس قسم کا قابض رہا ہے تو قاضی کے لیے مشکل ہے کہ وہ قبضہ مجہول کے اعادہ کا فیصلہ کرے۔

(وان اقر...الخ) مدعی نے ایک چیز پر دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے اور مدعی علیہ نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ چیز ایک ماہ تک مدعی کے قبضہ میں رہی ہے یا گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی علیہ خود اقرار کر چکا ہے کہ یہ چیز مدعی کے قبضہ میں رہی ہے اور حال یہ ہے کہ اب دعویٰ کے وقت مدعی اس پر قابض نہیں ہے تو یہ صحیح ہے لہذا مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیں گے وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں مدعی علیہ کی جانب سے خود اس بات کا اقرار پایا جاتا ہے کہ مدعی اس چیز پر ایک ماہ تک قابض رہا ہے اور اگر چہ یہاں مقر بہ (جسکا اقرار ہو رہا ہے) مجہول ہے کہ پتہ نہیں مدعی کا قبضہ کیسا تھا وہ قبضہ، قبضہ امانت تھا، قبضہ ملک یا قبضہ ضمان؟ لیکن یہاں کوئی ضرر نہیں اسلئے کہ یہاں اقرار ہے اور مقر بہ کی جہالت اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوتی۔ ہذا اقرار صحیح ہوگا۔

وتُقبلُ الشهادةُ على الشهادةِ الافى حدٍ وقودٍ وشُرِطَ لها تعذُّرُ حضورِ الاصلِ بموتٍ اومرضٍ اوسفرٍ وعند ابى يوسفَ يَكفِى مسافةُ اِن غَدَا لا يبيتُ الى اهله وشهادةُ عدد من كُلِّ اصلٍ لاتغائرُ فَرعَى هذا وذالكَ خلافًا للشّافعيِّ اِذ عندَه لا بُدَّ مِن اربعةٍ يَشهدُ اثنان عن هذا وآخران عن ذلكَ وعندنا يكفِى اثنانِ يَشهَدانِ عن هذ اويَشهَدانِ عن ذلكَ ويقولُ الاصلُ اشهد على شهادتى انّى اَشهَد بِكذا والفرعُ يقولُ اَشهَدُ اَنَّ فلانًا اَشهَدَنى على شهادتِه بكذا وقال انّى اُشهِدُ على شهادتى بذلكَ بعضُ المشائخِ طَوَّلُوا وقالُوا يقولُ الاصلُ اَشهَدُ بكذا وانا اُشهِدُكَ على شهادتى فاشهد على شَهَادَتِى وفيه خمسُ شهاداتٍ ويقولُ الفرعُ اَشهَدُ بكذا انَّ فلانًا شهد عندى بكذا فاشهد نى على شهادتِه بكذَا وامَرنى اَن اَشهَدَ على شهادتِه وانا اشهدُ على شهادتِه بذلكَ وفيه ثمانى شهادات والاحسنُ الاقصرُ قولُ ابى جعفرٍ ان يقولَ الاصلُ اِشهد على شهادتى بكذا ويقولُ الفرعُ اشهد على

شهادةِ فلانٍ بكذا من غيرِ احتياجٍ الى ذكرِ زيادةٍ وعليه الفتوى للامامِ السَّرخسي.

﴿ترجمہ﴾

اور قبول کی جائیگی گواہی پر گواہی مگر حد و قصاص میں اور اسکے لیے مشروط ہے اصل کے حاضر ہونے کا متعذر رہنا موت یا مرض یا سفر کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کافی ہے اتنی مسافت کہ اگر صبح کو چلے تو رات تک اپنے گھر نہ آسکے اور قبول کی جائیگی عدد کی گواہی ہر اصل سے تو مغائر نہ ہو اِس کے اور اُس کے دو فرعوں کے بخلاف امام شافعیؒ کے اس لیے کہ ان کے نزدیک ضروری ہے چار کا ہونا جو گواہی دیں اِس سے اور دوسرے دو اُس سے اور ہمارے نزدیک کافی ہیں دو گواہ جو گواہی دیں ایک اصل سے اور گواہی دیں دوسرے اصل سے، اور اصل کہے: گواہ بن جا میری اس گواہی پر کہ میں گواہی دیتا ہوں اس معاملے کے اور فرع یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور کہا: میں گواہ بناتا ہوں اپنی اس گواہی پر، بعض مشائخ نے طوالت اختیار کی اور کہا کہ اصل کہے میں اسکی گواہی دیتا ہوں اور میں تجھے اپنی گواہی پر گواہ بناتا ہوں پس میری گواہی پر گواہ بن جاؤ، اسمیں پانچ شہادات ہیں، اور فرع یہ کہے کہ میں اسکی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے میرے پاس اس کی گواہی دی پس مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور امجھے امر کیا کہ میں اس کی گواہی پر گواہی دوں، اور میں گواہی دیتا ہوں اس کی اس گواہی پر، اس میں آٹھ شہادات ہیں، اور سب سے بہتر اور مختصر امام ابی جعفرؒ کا قول ہے کہ اصل کہے میری اس گواہی پر گواہ بن جاؤ اور فرع کہے میں فلاں کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں بغیر زیادتی کے ذکر کی طرف احتیاج کے، اور اسی پر فتوی ہے امام سرخسیؒ کا۔

﴿توضیح﴾

(وتقبل ... الخ) گواہی پر گواہی قبول کی جائیگی اسلئے کہ بسا اوقات اصل گواہ گواہی نہیں دے سکتے تو اگر وہ اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنالیں تو یہ جائز ہے، ہاں وہ معاملات جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ان میں **شهادت على الشهادت** جائز نہیں جیسے حدود و قصاص، لیکن **شهادت على الشهادت** کے جواز کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہوں کا قاضی کی مجلس میں حاضر ہونا متعذر ہو مثلاً وہ مر گئے ہوں، یا مریض ہوں یا سفر کی مسافت پر ہوں اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر اصل گواہ اتنا دور ہیں کہ وہ اگر وہ صبح کو چلیں تو رات تک گھر نہ پہنچ سکیں تو یہ کافی ہیں لہذا فرع گواہی دے سکتے ہیں۔

(وشهادة ... الخ) **شهادة مرفوع** ہے اس بنا پر کہ اس کا عطف پچھلے **الشهادة** پر ہے اور یہ **تقبل** کا نائب فاعل ہے، اور عدد سے مراد دو ہیں، **فرعی** تثنیہ ہے اصل میں فرعین تھا نون اضافت کی وجہ سے گر گیا، معنی یہ ہے کہ ہر اصل کی طرف سے دو آدمیوں کی گواہی قبول کی جائیگی جو اس اصل کی دو فرع کے مغائر نہ ہوں، مطلب یہ ہے کہ فرع گواہ اگر دو آدمی ہوں تو بھی کافی ہے یہ دو فرع ایک اصل کیطرف سے بھی گواہ ہونگے اور دوسرے اصل کیطرف سے بھی گواہ ہونگے۔ جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فروع کا چار ہونا ضروری ہے تاکہ دو گواہ ایک اصل کیطرف سے گواہی دیں اور دوسرے دو گواہ دوسرے اصل کیطرف سے گواہی دیں۔

(ویقول ... الخ) یہاں سے شارحؒ **شهادت على الشهادت** کی چند صورتوں کو بیان کرتے ہیں کہ اصل یہ

کہے میری اس گواہی پر گواہ بن جاؤ کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں اور فرع یہ کہے میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں اصل نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا اور کہا میں تمہیں اپنی گواہی پر گواہ بناتا ہوں۔

(بعض ...الخ) یہاں بعض مشائخ سے جو **شهادت على الشهادت** کی صورت منقول ہے اسکو بیان کرتے ہیں کہ بعض مشائخ نے اسمیں طوالت اختیار کی ہے اور کہا: اصل یہ کہے میں اس چیز کی گواہی دیتا ہوں اور میں اپنی اس گواہی پر گواہ بناتا ہوں پس میری گواہی پر گواہ بن جاؤ تو اس میں پانچ مرتبہ شہادت کا ذکر ہے اور فرع یہ کہے گا میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں اصل نے میرے پاس اس بات کی گواہی دی پس اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا اور مجھے امر کیا کہ میں اس کی گواہی پر گواہی دوں اور اب میں اس کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں، تو اسمیں آٹھ مرتبہ لفظ شہادت یعنی گواہی کا ذکر ہے۔

(والاحسن...الخ) یہاں سے **شهادت على الشهادت** کی ایک صورت ذکر کرتے ہیں جو مختصر ہے جس کے بارے میں شارح کہتے ہیں کہ یہ احسن ہے، امام ابوجعفرؒ کہتے ہیں اصل یہ کہے گا میری اس گواہی پر گواہ بن جاؤ اور فرع یہ کہے گا میں فلاں اصل کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں، یہ مختصر ہے اور اسمیں کسی قسم کی زیادتی کی ضرورت نہیں ہے، شارح کہتے ہیں اس پر امام سرخسیؒ کا فتوی ہے۔

فَإن عَدَّلَ الفرعُ الاصلَ صحَّ كَاَحدِ الشهاهدينِ الآخَرَ وإن سَكَتَ عنه يَنظُرُ فى حالِه اى يَنظُرُ القاضِى الى حالِ الاصلِ فإن ثَبَتَ عدالتُه تُقبَلُ شهادةُ فرعِهِ هذا عند ابى يوسفؒ وعند محمدٍؒ لاتقبَلُ اذلا شهادةَ الا بالعدالةِ فاذا لم يَعرِفِ الفرعُ عدالةَ الاصلِ لم تُقبَل شهادتُه فلا تُقبَلُ شهادةُ الفرعِ قلنا لا يُشتَرَطُ معرفةُ الفرعِ عدالةَ الاصلِ بل يُشتَرَطُ اَن يثبُتَ ذالكَ عند القاضِى فإن ثَبَتَ عندَه يَقبلُه وإلالا.

﴿ترجمه﴾

پس اگر تعدیل کی فرع نے اپنے اصل کی تو صحیح ہے جیسا کہ ایک گواہ کا دوسرے کی تعدیل کرنا، اور اگر اس سے خاموشی اختیار کرلی تو دیکھا جائیگا اس کے حال کی طرف، یعنی قاضی دیکھے گا اصل کے حال کی طرف پس اگر اس کی عدالت ثابت ہو جائے تو قبول کرلی جائیگی اس کی فرع کی گواہی، یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ کوئی گواہی نہیں مگر عدالت کے ساتھ پس جب فرع کو معلوم نہیں ہے اصل کی عدالت تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی لہٰذا فرع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ مشروط نہیں ہے فرع کا اصل کی عدالت کو جاننا بلکہ شرط یہ ہے کہ ثابت ہو جائے یہ قاضی کے نزدیک، پس اگر ثابت ہو جائے اس کے نزدیک تو اس کو قبول کرلے ورنہ نہیں۔

﴿توضیح﴾

(فان عدل...الخ) فرع اگر اصل کی تعدیل کرے تو یہ صحیح ہے مثلاً فرع یہ کہے کہ مجھے جس اصل نے

اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے وہ عادل ہے، یہ بالکل ایسے ہے جیسے دو گواہوں میں سے ایک گواہ دوسرے گواہ کی تعدیل کرے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر فرع اصل کی تعدیل نہیں کرتا بلکہ خاموشی اختیار کر لیتا ہے تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی اب اصل کے حال کو دیکھے گا اگر اس کی عدالت کسی طرح سے ثابت ہو جائے تو اس کے فرع کی گواہی قبول کر لی جائیگی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر فرع اصل کی تعدیل نہیں کرتا بلکہ اس سے خاموشی اختیار کر لیتا ہے تو قاضی اس فرع کی گواہی قبول نہیں کریگا۔

(اذ لا...الخ) یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ شہادت اس وقت قبول کی جاتی ہے جب گواہ عادل ہوں۔ جب فرع کو اصل کے بارے میں پتہ نہیں کہ وہ عادل ہے یا نہیں تو اصل کی گواہی بھی قبول نہیں جب اصل کی گواہی قبول نہیں تو فرع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

(قلنا...الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ فرع کے لیے ضروری نہیں کہ اس کو اصل کے عادل ہونے کا پتہ ہو بلکہ یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا عادل ہونا قاضی کے پاس ثابت ہو جائے لہٰذا اگر اصل کی عدالت قاضی کے پاس ثابت ہو جاتی ہے تو فرع کی گواہی قبول کر لیں گے اور اگر اصل کی عدالت ثابت نہ ہو تو فرع کی گواہی بھی قبول نہیں کریں گے۔

وان اَنكَرَ الاصل شهادته بَطَلَت شهادةُ فرعِه ولو شَهِدَا عن اثنينِ على عِزَّة بنتِ عِزِّ المُضَرِيِّ وقالا اَخبَرَانَا بمعرفتِها وجاءَ المُدَّعِي بامراةٍ لم يَدرِ ياباَنَّهَا هي اَم لا قيلَ له هاتِ شاهدينِ على انَّها عزَّةُ اِعلَم اَنَّ الغرضَ مِن هذهِ المسئلةِ اَنَّه لا يُشتَرَطُ اَن يَعرِفَ الفرعُ المشهودَ عليهِ بَل يُقَالُ لِلمُدَّعِی هاتِ شاهدينِ يَشهَدانِ اَنَّ الَّذِی احضَرتَه هُوَ المشهودُ عليهِ وليسَ الغرضُ اَنَّه اذا شَهِدَا على فلانةِ بنتِ فلانِ المُضَرِيِّ يكونُ النِّسبةُ تامةً ويكونُ الشهادةُ مقبولةً لِاَنَّه اذا لم يُذكَرِ الجدُّ فلا بُدَّ اِن يُنسَبَ الی السِّكَّةِ الصَّغيرةِ اوالَی الفَخِذِ ای اِلَی القبيلةِ الخاصةِ لِيَتِمَّ النسبةُ ويُقبَلُ الشهادةُ عند ابی حنيفةَ ومحمدٍ خلافًا لِابی يوسفؒ فاَنَّ ذِكرَ الجدِّ لا يُشتَرَطُ عندَه فلا يُشتَرَطُ ما يَقومُ مَقامَه مِن ذِكرِ السِّكَّةِ اوالفَخِذِ وكذا الكتابُ الحُكمیُّ ای اذا جاءَ كتابُ القاضِی الی القاضِی ولا يَعرِفُ الشهودُ المشهودَ عليه قيلَ لِلمُدَّعِی هاتِ شاهدينِ اَن هذا هو المشهودُ عليه فاِن قالا فيها المُضَرِيَةَ لم يجز حتی يَنسِبَاها الی فَخِذِها ای قالا فی الشهادةِ على الشهادةِ والكتابِ الحكمیِّ المضريةَ لم يجز لاَنَّ هذه النسبةَ عامةٌ ثم اعلَم اَنَّ هذا فی العربِ اَمَّا فی العَجَمِ فلا يُشتَرَطُ ذِكرُ الفَخِذِ لِاَنَّهُم ضَيَّعُوا اَنسابَهم بل ذِكرُ الصناعةِ يقومُ مقامَ الجدِّ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اصل اس کی گواہی کا انکار کر دے تو اس کے فرع کی گواہی باطل ہو جائیگی اور اگر گواہی دیں دو گواہوں کی طرف

سے عزہ بنت عز المضری کے خلاف اور یہ کہیں کہ ہمیں ان دونوں نے خبر دی تھی اس کو جاننے کی اور مدعی ایک عورت لے کے آ گیا جس کو یہ دونوں نہیں جانتے کہ یہ وہی ہے یا نہیں تو مدعی کو کہا جائیگا کہ دو گواہ لاؤ اس بات پر کہ یہی عزہ ہے، جان تو کہ اس مسئلے سے غرض یہ ہے کہ شرط نہیں یہ بات کہ فرع اس کو پہچانے جس کے خلاف گواہی دے رہا ہے بلکہ مدعی کو کہا جائیگا کہ دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ وہ شخص جس کو تم نے حاضر کیا ہے وہ وہی شخص ہے جسکے خلاف گواہی ہے اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب انہوں نے گواہی دی فلانہ بنت فلاں مضری کے خلاف تو یہ نسبت تام ہو جائیگی اور گواہی مقبول ہوگی اس لیے کہ اگر دادے کا ذکر نہ کیا جائے تو ضروری ہوتا ہے کہ نسبت کی جائے چھوٹے کوچے کی طرف یا فخذ یعنی خاص قبیلے کی طرف تاکہ نسبت تام ہو جائے اور گواہی قبول کی جائیگی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام ابو یوسفؒ کے اس لیے کہ دادے کا ذکر مشروط نہیں ہے انکے نزدیک پس شرط نہ ہوگا اس چیز کا ذکر جو اسکے قائم مقام ہو جائے یعنی چھوٹا کوچہ اور فخذ، اور اسی حال ہے کتاب حکمی کا یعنی اگر آیا قاضی کا قاضی کی طرف خط اور گواہ نہیں جانتے اسکو جس کے خلاف گواہی دے رہے ہیں تو مدعی کو کہا جائیگا کہ دو گواہ لاؤ اس بات پر کہ یہی وہ ہے جسکے خلاف گواہی ہے پس اگر انہوں نے اس عورت کے بارے میں کہا ''المضریہ'' تو جائز نہیں حتی کہ اس کو منسوب کریں اس کے فخذ کی طرف یعنی گواہی پر گواہی اور کتاب حکمی میں کہا ''المضریہ'' تو جائز نہیں اس لیے کہ یہ نسبت عام ہے پھر جان تو یہ عرب میں ہے لیکن عجم میں فخذ کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے اسلئے کہ انہوں نے ضائع کر دیا اپنے نسبوں کو بلکہ پیشے کا ذکر دادے کے ذکر کے قائم مقام ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وان انکر... الخ) اگر اصل فرع کی گواہی کا انکار کر دے بایں طور کہ اصل یہ کہے میں نے کوئی گواہی نہیں دی یا میں نے اسکو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا تو اب فرع کی گواہی بھی قبول نہ کی جائیگی اسلئے کہ شہادت علی الشہادت کیلئے تحمیل کی ضرورت ہوتی ہے یعنی اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ فرع کو گواہ بنایا جائے اور یہاں یہ بات مفقود ہے۔

(ولو شهدا... الخ) فرعین (دو فرع) نے اصلین (دو اصل) کی طرف سے اس طرح گواہی دی کہ اصل کہتے تھے ہم گواہی دیتے ہیں کہ عزہ بنت عز المضری نے زید کے ہزار درہم دینے ہیں اس کے بعد فرع نے کہا کہ اصل نے یہ بھی کہا تھا کہ ہم اس عورت کو جانتے ہیں اب مدعی (زید) ایک عورت کو لے آیا اور کہا یہی وہ عورت ہے جس کے خلاف یہ گواہی ہے لیکن فرع کہتے ہیں کہ ہم اس عورت کو نہیں جانتے تو اب مدعی کو کہا جائیگا کہ تم اس بات پر گواہ لاؤ کہ یہی وہ عزہ ہے جس کے خلاف تمہارا دعوی ہے۔

(اعلم... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ مصنف کی اس مسئلے کو بیان کرنے سے غرض یہ ہے کہ جب فلانہ بنت فلان مضری کے خلاف فرع گواہی دے دیں تو یہ نسبت تامہ ہے اور گواہی قبول کر لی جائیگی اور دادا یا خاص قبیلہ کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے بلکہ اس مسئلے کو بیان کرنے سے غرض یہ

ہے کہ فرع کا مشہود علیہ (جس کے خلاف فرع گواہی دے رہا ہے) کو پہچاننا ضروری نہیں ہے جیسا کہ اس مسئلے میں فرع جس عورت کے خلاف گواہی دے رہے ہیں یعنی عزہ بنت عز مضری اس کو یہ نہیں پہچانتے بلکہ مدعی کو کہا جاتا ہے کہ تم اور گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ جس کو تم نے حاضر کیا ہے یہی مشہود علیہ ہے۔

مصنف کی اس مسئلے کو بیان کرنے سے یہ غرض نہیں ہے کہ مثلاً فلانہ بنت فلان المضری کہنے سے نسبت تام ہو جائیگی اور فرع کی گواہی مقبول ہوگی اس لیے کہ یہاں دادا کو ذکر نہیں کیا گیا جو کہ ضروری ہے اور اگر دادا کا ذکر نہ ہو تو ضروری ہے کہ مشہود علیہ کی گلی اور محلّہ کو ذکر کیا جائے یا خاص قبیلہ کی طرف اس کی نسبت کر دی جائے تا کہ نسبت تام ہو جائے جب یہ شرائط پائی جائیں تو طرفین کے نزدیک گواہی قبول کی جائیگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان چیزوں کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دادا کا ذکر ضروری نہیں ہے جب دادا کا ذکر ضروری نہیں تو اس کے قائم مقام یعنی گلی یا خاص قبیلہ کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

(وکذا...الخ) جس طرح شهادت علی الشهادت کا یہ حکم ہے، اسی طرح کتاب القاضی الی القاضی کا بھی یہی حکم ہے اس کی صورت یوں ہے کہ ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو خط لکھا کہ میرے پاس دو گواہوں نے گواہی دی کہ عزه بنت عز المضری نے زید کے ایک ہزار درہم دینے ہیں اس کے بعد قاضی مکتوب الیہ کے پاس خط پہنچا تو زید ایک عورت کو مکتوب الیہ قاضی کے پاس لے آیا اور کہا یہی وہ عزہ ہے جس نے میرے ہزار درہم دینے ہیں تو قاضی اس کو کہے گا کہ تم اس بات پر گواہ لاؤ کہ جس کو تم نے پیش کیا ہے وہ وہی عزہ ہے جس کے خلاف دعوی ہے۔

(فان قالا...الخ) پیچھے شارح نے کہا کہ مصنف کا اس مسئلے کو بیان کرنے سے مقصود یہ نہیں ہے کہ فلانہ بنت فلان المضری کہنے سے نسبت تام ہو جاتی ہے اور اس کے خلاف گواہی قبول کر لی جائیگی، یہاں سے اسی پچھلی بات کی تکمیل ہے کہ شهادت علی الشهادت یا کتاب حکمی میں اگر اس عورت کے بارے میں صرف المضریه ہونے کا ذکر ہوتا ہے تو یہ کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اسکی خاص نسبت ذکر کی جائے تا کہ اچھی طرح اسکی معرفت حاصل ہو جائے مثلاً اس کے دادا کا نام ذکر کر دیا جائے۔

(ثم اعلم...الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ جو کہا کہ فخذ (مدعی علیہ کا خاص قبیلہ) کی طرف نسبت ذکر کرنا ضروری ہے یہ عرب میں ہے عجم میں ضروری نہیں اس لیے کہ ان لوگوں نے اپنے انساب کو ضائع کر دیا ہے بلکہ ان کے لیے پیشہ کو ذکر کرنا چاہیے، پس پیشہ کا ذکر ان کے دادا کے ذکر کے قائم مقام ہو جائیگا۔

وَمَن اَقَرَّ انّه شَهِدَ زُورٍ شُهِّر ولَم يُعَزَّر فاِنَّ شُرَيحاً كان يُشَهِّر ولا يُعزِّرُ فيبعثه الى سُوقه ان كان سُوقيا والى قَومِه اِن لَم يَكُن سُوقِيًا عند اجتِماعِهِم فَيَقُولُ اِنَّا اخذنا ه شاهد زور فاحذروه وحذروه النَاس وقالا يُوجِعُهُ ضربا ويحبسه وهو قولُ الشافعيِّ فان عمر ضرب شاهد الزور اربعين سوطا وسخم

وَجهَه، وقد قِيلَ اِنَّما وَضعُ المَسئَلَةِ فی الاقرارِ لِاَنَّ شهادةَ الزُّورِ لاتُعلَمُ الا بِالاقرارِ و لاتُعلَمُ بالبينةِ اقولُ قد يُعلَمُ بدونِ الاقرارِ كما اِذَا شَهِدَ بموتِ زيدٍ اوبِاَنَّ فلانًا قَتلَه ثم ظَهَرَ زيدٌ حياً و كذا اذا شهِدَ برؤية الهِلالِ فمَضٰى ثلثونَ يومًا وليسَ بالسماءِ عِلَّةٌ ولم يَرَوُا الهلالَ ومِثلُ هذا كثيرٌ .

﴿ترجمه﴾

اگر کسی نے اقرار کیا کہ اس نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اس پر تعزیر جاری نہ کی جائیگی اس لیے کہ حضرت شریحؒ اس کی تشہیر کیا کرتے ہیں اور تعزیر جاری نہیں کرتے تھے پس اسے بازار کی طرف بھیجتے اگر وہ بازاری ہوتا اور اسکی قوم کی طرف بھیجتے اگر وہ بازاری نہ ہوتا ان کے جمع ہونے کے وقت، پس وہ کہتے ہم نے اسے پکڑا ہے جھوٹے گواہ کے طور پر پس اس سے ڈرو اور لوگوں کو اس سے ڈراؤ اور صاحبین فرماتے ہیں اس کو تکلیف پہنچائے مار کر، اور اسے قید کرے اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے تھے اور اس کے چہرے کو سیاہ کر دیا تھا اور بعض نے کہا جز یں نیست کہ مسئلے کی صورت اقرار میں ہے اس لیے کہ جھوٹی گواہی معلوم نہیں ہوتی مگر اقرار کے ساتھ اور معلوم نہیں ہوتی بینہ کے ساتھ، میں کہتا ہوں کہ کبھی بینہ کیساتھ بھی معلوم ہو جاتی ہے بغیر اقرار کے بھی جیسا کہ جب گواہی دی زید کی موت کی یا اس بات کی کہ فلان نے اس کو قتل کیا، پھر ظاہر ہو گیا زید کا زندہ ہونا اور اس طرح اگر گواہی دی چاند دیکھنے کی پھر تیس دن گزر گئے حالانکہ آسمان پر بادل نہیں تھے اور لوگوں نے چاند نہیں دیکھا اور اس جیسی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ومن اقر...الخ) گواہ نے گواہی دینے کے بعد اس بات کا اقرار کر لیا کہ میں نے جھوٹی گواہی دی تھی تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس گواہ کی تشہیر کی جائے گی، اور اس پر تعزیر (بطور سزا کے اس کو کوڑے مارنا) جاری نہ کی جائے گی تشہیر اس طرح کی جائیگی کہ اس گواہ کو دیکھیں گے اگر وہ بازاری آدمی ہے تو اس کو بازار میں بھیجیں گے اور اگر بازاری نہیں ہے تو اس کو اپنی قوم کی طرف بھیجیں گے، جس وقت لوگ جمع ہوں تو قاضی کی طرف سے ایک آدمی یہ کہے گا ہم نے اس کو جھوٹی گواہی دیتے ہوئے پکڑا ہے لہٰذا اس سے تم خود بھی بچو اور لوگوں کو بھی اس سے بچاؤ اور صاحبین اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس گواہ کو مارا جائیگا اور اس کو قید کیا جائیگا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے تھے اور اسکا چہرہ سیاہ کر دیا تھا جبکہ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریحؒ جھوٹے گواہ کی تشہیر کیا کرتے تھے اور اس پر تعزیر جاری نہیں کرتے تھے۔ صاحبین اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ فعل سیاست پر مبنی ہے اگر قاضی مناسب سمجھے تو اسطرح کی سزا بھی دے سکتا ہے۔

(وقد قیل...الخ) یہاں سے بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا کہ جھوٹے گواہ کے لیے تشہیر یا تعزیر کا مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ اس گواہ نے خود کہا ہو کہ میں نے جھوٹی گواہی دی ہے کیونکہ جھوٹا ہونا صرف اقرار کے ذریعے معلوم

ہوسکتا ہے، بینہ کے ذریعے کسی کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں ہوسکتا۔ شارح نے اقول سے ان لوگوں پر رد کردیا کہ یہ مسئلہ مطلقاً گواہ کے جھوٹا ثابت ہوجانے کے بارے میں ہے خواہ اس نے جھوٹ کا اقرار کیا ہو یا نہ کیا ہو اس لیے کہ جھوٹا ہونا جس طرح اقرار کے ذریعے معلوم ہوسکتا ہے اس طرح بغیر اقرار کے بھی معلوم ہوسکتا ہے مثلاً کسی نے گواہی دی کہ زید مرگیا ہے یا فلان نے زید کو قتل کردیا ہے پھر اس کے بعد ظاہر ہوا کہ زید زندہ ہے تو دیکھیں یہاں اس گواہ کے اقرار کے بغیر اس کا جھوٹا ہونا معلوم ہوگیا اسی طرح کسی نے گواہی دی کہ چاند نظر آگیا ہے اس کے بعد تیس دن گزر گئے اور آسمان بھی صاف تھا لیکن لوگوں نے چاند نہیں دیکھا تو یہاں بھی گواہ کا جھوٹا ہونا ثابت ہوگیا حالانکہ اس نے اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے۔

﴿فصل﴾

لا رُجوعَ عنها الا عندَ قاضٍ فاِن رَجَعَا عنها قبلَ الحكمِ بها سَقَطَت ولم يَضمَناه وبعده لم يُفسَخ اى اِن رَجَعَا عن الشهادةِ بعدَ حكمِ القاضِى لم يُفسَخِ الحكمُ وضَمِنَا ماأتلَفَاه بها اذا قَبَضَ مُدَّعاه ديناً كانَ اوعيناً حتّٰى اذا قَضٰى القاضِى ولم يَقبِضِ المُدَّعِى مُدَّعَاه لايَجِبُ الضمانُ بل يَتوَقَّفُ الضمانُ على القبضِ فلَمَّا قَبَضَ يَضمَنُ الشُّهودُ وعندَ الشافعىّؒ لاضمانَ علَى الشُّهودُ اذا رَجَعُوا اذ لا اعتبارَ للتسبيبِ عند وجودِ المباشرةِ وهو حكمُ القاضِى قلنا اذا تَعَذَّرَ تضمينُ المُباشِرِ وهو القاضِى لانه مُلجَاٌ فى القضاءِ يُعتَبَرُ التسبيبُ فاِن رجَعَ احدُهُما ضَمِنَ نصفًا.

﴿ترجمہ﴾

کوئی رجوع نہیں گواہی سے مگر قاضی کے پاس، پس اگر رجوع کرلیا اس گواہی سے اس کے مطابق فیصلے سے پہلے تو گواہی ساقط ہوجائیگی اور وہ دونوں ضامن نہ ہونگے اور فیصلے کے بعد فسخ نہیں کیا جائیگا یعنی اگر رجوع کرلیا گواہی سے قاضی کے فیصلے کے بعد تو فیصلہ فسخ نہ ہوگا اور وہ دونوں ضامن ہونگے اس مال کے جو انہوں نے ہلاک کیا ہے اس گواہی کی وجہ سے جبکہ قبضہ کرلیا اپنے مدعی پر خواہ دین ہو یا عین ہو، حتی کہ اگر قاضی نے فیصلہ کردیا اور مدعی نے اپنے مدعی پر قبضہ نہیں کیا تو ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ضمان موقوف ہوگا قبضے پر پس جب قبضہ کرلے گا تو گواہ ضامن ہونگے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی ضمان نہیں گواہوں پر جبکہ وہ رجوع کرلیں اس لیے کہ کوئی اعتبار نہیں سبب بننے کا فعل کے پائے جانے کے وقت جو کہ قاضی کا فیصلہ ہے ہم کہتے ہیں کہ جب متعذر رہے فاعل کو ضامن بنانا جو کہ قاضی ہے اس لیے کہ وہ مجبور ہے فیصلے کرنے میں، تو سبب بننے کا اعتبار کیا جائیگا۔ پس اگر ان میں سے کسی ایک نے رجوع کیا تو وہ نصف کا ضامن ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(لارجوع...الخ) اگر گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرنا چاہتا ہے تو صرف قاضی کے سامنے رجوع کرسکتا ہے،

مصنف نے قاض کونکرہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ گواہ جس قاضی کے سامنے اپنی گواہی سے رجوع کرے اس قاضی میں تعمیم ہے خواہ یہ وہی قاضی ہو جس کے سامنے گواہ نے پہلی گواہی دی تھی یا کوئی اور قاضی ہو۔

(فان رجعا...الخ) گواہ اگر اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو دوصورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس وقت رجوع کریں جس وقت کہ قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق ابھی تک فیصلہ نہ کیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کرلیا اس کے بعد وہ رجوع کرتے ہیں، اگر قاضی کے فیصلہ سے پہلے رجوع کرتے ہیں تو ان کی گواہی ساقط ہوجائیگی (یعنی اب قاضی ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہیں کریگا) اور یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے ضامن بھی نہیں ہونگے (کیونکہ انہوں نے مدعی علیہ کا کوئی نقصان نہیں کیا) اور اگر یہ گواہ قاضی کے فیصلے کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کرتے ہیں تو قاضی کا فیصلہ فسخ نہ ہوگا بلکہ اس کا فیصلہ برقرار رہے گا اور یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے اس نقصان کے ضامن ہونگے جو نقصان اس کو ان کی گواہی اور قاضی کے فیصلے کی وجہ سے ہوا یا نہیں ہونگے؟ تو اس میں دیکھیں گے، اگر مدعی نے اپنے مدعا (وہ چیز جس کا مدعی نے دعوی کیا تھا) پر قبضہ کرلیا ہے خواہ وہ مقبوض دین ہو یا عین تب تو یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے ضامن ہونگے اور اگر مدعی نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا تو یہ گواہ ضامن نہ ہونگے بلکہ یہ ضمان مدعی کے قبضہ پر موقوف رہے گا، جب مدعی قبضہ کرلے گا تب یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے ضامن ہونگے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہ اگر اپنی گواہی سے رجوع کرلیں تو ان پر کوئی ضمان نہیں اگرچہ قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کرلیا ہو اور مدعی نے قبضہ بھی کرلیا ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ نقصان جو مدعی علیہ کو ہوا اس کا مباشر قاضی ہے (یعنی قاضی بذات خود وہ نقصان کرنے والا ہے) اور گواہ اس نقصان کے محض سبب ہیں اور مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا، پس قاضی کے ہوتے ہوئے گواہوں پر کیسے ضمان واجب کیا جاسکتا ہے۔

(قلنا...الخ) یہاں سے احناف کی طرف سے امام شافعیؒ کو جواب دے رہے ہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب مباشر کو ضامن بنانا ممکن ہو اور یہاں ممکن نہیں ہے اس لیے کہ ہم قاضی کو جو کہ مباشر ہے ضامن نہیں بناسکتے کیونکہ وہ تو فیصلہ کرنے میں مجبور تھا اس لیے کہ اس کے پاس گواہی دی جاچکی تھی لہٰذا ہم سبب کا اعتبار کریں گے اور گواہوں کو ضامن بنائیں گے۔

(وان رجع...الخ) گواہی کے بعد ایک گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرلیتا ہے تو وہ اس نقصان کے نصف کا ضامن ہوگا جو مدعی علیہ کو ان کی گواہی کی وجہ سے ہوا ہے اس لیے کہ ایک گواہ شہادت کے نصاب کا نصف ہے پس اسی کے حساب سے وہ ضامن ہوگا۔

والعِبرَةُ للباقِي لا للراجعِ فإن رَجعَ احدُ ثلاثةٍ شَهِدُوا لَم يَضمَن لِبقَاء نصابِ الشهادةِ وان رَجعَ آخرُ ضَمِنَا نصفاً لانّ نصفَ نصابِ الشهادةِ باقٍ وان رَجعَت امراةٌ مِن رَجُلٍ وامراتين ضَمنت رُبعًا وان رَجعَتَا ضَمِنَتَا نصفًا وان رَجعَت ثمانٍ من رجلٍ وعشرِ نِسوةٍ فلا غُرمَ وان رَجعَت اُخرٰى ضَمِنَتِ التّسعُ

رُبعًا لبقاءِ ثلاثةِ اَرباعِ النّصابِ وإن رَجَعَ الكلُّ فَعَلى الرَّجُلِ السدسُ عند ابی حنیفةؒ ونصفٌ عندهما ومَابَقِيَ عليهن على القولينِ لهُما انَّ الرجلَ الواحدَ نصفُ النصابِ والنساءُ اِن كثُرنَ يقُمنَ مقامَ رجلٍ واحدٍ ولِابى حنيفةؒ اَنَّ كلَّ امراتينِ معَ الرجلِ تقومُ مقامَ رجلٍ واحدٍ واِن رَجَعنَ فقط فنصفٌ اجماعًا لبقاءِ نصفِ النصابِ وهو الرجلُ وغَرِمَ رجلانِ شَهِدَا مع امراةٍ ثُم رجَعُوا لاهي لِاَنَّه لم يثبُت بشهادةِ الامراةِ الواحدةِ شئٌ .

﴿ترجمه﴾

اوراعتبار باقی کا ہوتا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا پس اگرایک نے رجوع کرلیا تین میں سے جنہوں نے گواہی دی تھی تو وہ ضامن نہ ہوگا بوجہ شہادت کے نصاب کے باقی ہونے کے اوراگر دوسرے نے رجوع کرلیا تو دونوں نصف کے ضامن ہونگے اس لیے کہ شہادت کے نصاب کا نصف باقی ہے اوراگرایک عورت نے رجوع کرلیا ایک مرداوردوعورتوں میں سے تو وہ چوتھائی حصے کی ضامن ہوگی اوراگر دونوں عورتوں نے رجوع کرلیا تو وہ نصف کی ضامن ہونگی ،اوراگرآٹھ نے رجوع کیا ایک مرد اوردس عورتوں میں سے تو کوئی ضمان نہیں اوراگر دوسری نے رجوع کرلیا تو وہ نوعورتیں چوتھائی کی ضامن ہونگی بوجہ نصاب کے تین ربع کے باقی ہونے کے ،اوراگرتمام نے رجوع کرلیا تو آدمی پر چھٹا حصہ لازم ہوگا امام صاحب کے نزدیک اورنصف ہوگا صاحبین کے نزدیک اورجو باقی ہے وہ ان عورتوں پرلازم ہوگا دونوں قولوں کے مطابق ،صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی کے لیے نصاب کا نصف ہوتا ہے پس عورتیں اگرچہ وہ زیادہ ہوں ،ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں اورامام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہردوعورتیں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں اوراگرصرف عورتیں رجوع کرلیں تو نصف ہوگا بالاجماع ، بوجہ نصف نصاب کے باقی ہونے جوکہ مرد ہے اوروہ دومرد ضامن ہونگے جنہوں نے گواہی دی ہو ایک عورت کے ساتھ پھرانہوں نے رجوع کرلیا ہو نہ کہ وہ عورت ،اس لیے کہ ثابت نہیں ہوتی ایک عورت کی گواہی کی وجہ سے کوئی چیز۔

﴿توضیح﴾

(والعبرة...الخ) گواہی سے رجوع کرلیا گیا تو اعتبار ان گواہوں کا ہوگا جو باقی رہ گئے ہیں (جنہوں نے رجوع نہیں کیا) ان کا اعتبار نہ ہوگا جنہوں نے رجوع کیا ہے لہذا اگر تین گواہوں میں سے ایک نے رجوع کرلیا تو وہ رجوع کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اعتبار باقی کا ہے اور باقی دو ہیں جن سے نصاب شہادت پورا ہے اوراگر تین میں سے دو نے رجوع کرلیا تو وہ دونوں نصف کے ضامن ہونگے کیونکہ اعتبار باقی کا ہے اور باقی یہاں ایک گواہ ہے جو شہادت کے نصاب کا نصف ہے پس اب شہادت کے نصاب کا نصف باقی ہے جس نے رجوع نہیں کیا لہذا یہ دونوں رجوع کرنے والے نصف کے ضامن ہونگے ۔(مثلاً تین نے گواہی دی تھی کہ مدعیٰ علیہ نے ہزار درہم ادا کرنا ہے پھر قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق مدعیٰ علیہ پر ہزار لازم کردیے

اس کے بعد دو نے رجوع کرلیا تو وہ دونوں پانچ سو کے مدعی علیہ کے لیے ضامن ہونگے۔

(وان رجعت... الخ) دو عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی پھر ایک عورت نے رجوع کرلیا تو وہ عورت ایک ربع کی ضامن ہوگی اس لیے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں تو ایک عورت چوتھائی مرد کے قائم مقام ہوگی لہٰذا اگر ایک عورت یہاں رجوع کریگی تو وہ چوتھائی کی ضامن ہوگی (مثلا اوپر جو مثال ذکر کی گئی اس میں رجوع کرنے والی عورت دوسو پچاس کی ضامن ہوگی۔)

(وان رجعت... الخ) دس عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کرلیا تو اب ان پر کوئی ضمان نہ ہوگا کیونکہ اعتبار باقی کا ہوتا ہے اور باقی یہاں دو عورتیں اور ایک مرد ہے پس نصاب شہادت پورا ہے لہٰذا ان آٹھ رجوع کرنے والی عورتوں کو ضامن بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر ان آٹھ کے ساتھ ایک اور عورت نے بھی رجوع کرلیا تو یہ نو عورتیں چوتھائی حصے کی ضامن ہونگی کیونکہ ہم نصاب شہادت کے چار حصے بنائیں گے دو حصے مرد کے لیے ہونگے اور باقی کے دو حصے ان دس عورتوں کے لیے، جب نو نے رجوع کرلیا تو باقی ایک مرد اور ایک عورت بچ گئی لہٰذا نصاب کے چار حصوں میں سے تین حصے باقی ہیں اور چوتھائی حصہ باقی نہیں ہے لہٰذا یہ نو عورتیں چوتھائی کی ضامن ہونگی۔

(وان رجع... الخ) اگر ان دس عورتوں اور ایک مرد میں سے سب نے رجوع کرلیا تو امام صاحب کے نزدیک مرد سدس کا ضامن ہوگا اور باقی عورتیں پانچ حصوں کی ضامن ہونگی۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مرد نصف کا ضامن ہوگا اور باقی نصف کی ضمان عورتیں ادا کریں گی۔

(لھما... الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے مرد شہادت کے نصاب کا نصف ہوتا ہے اور عورتیں اگرچہ وہ کتنی زیادہ ہی کیوں نہ ہوں، ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں لہٰذا ان کے لیے شہادت کے نصاب کا نصف ہی ہوگا پس مرد بھی نصف کا ضامن ہوگا اور عورتیں بھی نصف کی ضامن ہونگی۔

(ولابی حنیفۃ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے ہر دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں، یہاں چونکہ دس عورتیں ہیں لہٰذا یہ پانچ مردوں کے قائم مقام ہونگی، گویا یہاں چھ مرد ہیں لہٰذا مرد سدس (چھٹے حصے) کا ضامن ہوگا اور عورتوں پر باقی پانچ حصوں کی ضمان لازم ہوگی۔

(وان رجعن... الخ) اگر اس مسئلے میں فقط عورتوں نے رجوع کیا اور مرد نے رجوع نہیں کیا تو بالاتفاق وہ نصف کی ضامن ہونگی اس لیے کہ اعتبار باقی کا ہوتا ہے اور باقی یہاں ایک مرد ہے جو کہ نصف نصاب شہادت ہے پس عورتیں باقی نصف کی ضامن ہونگی۔

(وغرم... الخ) دو مردوں اور ایک عورت نے گواہی دی پھر ان تمام نے رجوع کرلیا تو اب صرف مرد گواہ ضامن ہونگے اور عورت ضامن نہ ہوگی اس لیے کہ رجوع کرنے کی وجہ سے وہ گواہ ضامن ہوتا ہے جس کی گواہی کی وجہ سے کچھ

ثابت ہوا اور ایک عورت کی گواہی سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا لہٰذا اس کے رجوع کی وجہ سے اس کو ضامن بھی نہیں بنائیں گے۔

ولا يَضمَنُ الراجعُ فی نکاحٍ بمهرٍ مسمیً شَهِدَا علیها اوعلیه الامَازَا دَ علی مهرِ مثلِها ای اِن شَهِدَا بالنکاحِ بمهرٍ مسمًّی مساوٍلمهرِا لمِثلِ ثُمَّ رَجَعَا فلا ضمانَ سواءٌ شَهِدَا علی الامراةِ اوعلی الرجلِ لاَنَّهُما لم یُتلِفَا شیئاً وکذا اِن کانَ المُسَمّٰی اقلَّ مِن مهرِ المثلِ لاَنَّ منافعَ البضعِ غیرُ متقوَّمةٍ عند الاِتلافِ اَمَّا اذا کانَ المُسَمّٰی اکثرَ من مهرِ المثلِ ضَمِنا ما زَادَ علی مهرِ المثلِ .

﴿ترجمه﴾

اور ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا مہر مسمی کے ساتھ نکاح میں کہ گواہی دی ہو دونوں نے اس عورت کے خلاف یا مرد کے خلاف مگر اتنی مقدار کا جوزائد ہو اس کے مہر مثل سے، یعنی اگر دو نے نکاح کی گواہی دی اس مہر مسمی کے ساتھ جو مہر مثل کے برابر تھا پھر رجوع کرلیا تو کوئی ضمان نہیں خواہ عورت کے خلاف گواہی ہو یا مرد کے خلاف، اس لیے کہ انہوں نے کسی چیز کا نقصان نہیں کیا، اور اسی طرح اگر مسمی مہر مثل سے کم ہو اس لیے کہ بضع کے منافع کی ہلاک کرنے کے وقت کوئی قیمت نہیں ہوتی لیکن اگر مسمی مہر مثل سے زائد ہو تو وہ دونوں ضامن ہونگے اس مقدار کے جو مہر مثل پر زائد ہو۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن...الخ) عورت یا مرد نے نکاح کا دعوی کیا اور گواہوں نے مہر مسمی (وہ مہر جو مقرر کیا گیا تھا مثلاً ایک ہزار درہم) کے ساتھ نکاح کی گواہی دے دی پھر انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو اب ان کے ضامن ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ دیکھیں گے، مہر مسمی مہر مثل کے برابر ہے یا اس سے کم ہے یا اس سے زائد ہے اگر مہر مسمی مہر مثل کے برابر ہو بایں طور کہ مسمی بھی ہزار ہے اور اس عورت کا مہر مثلی بھی ہزار ہے تو گواہ رجوع کے بعد ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ انہوں نے کوئی شئے تلف نہیں کی کیونکہ یہ گواہی اگر انہوں نے مرد کے خلاف دی ہو (یعنی عورت نے اس مرد کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا ہو) تو اس مرد نے اگرچہ ہزار درہم دیے ہونگے لیکن بدلے میں وہ منافع بضع بھی تو وصول کر چکا ہے۔ اور اگر انہوں نے عورت کے خلاف گواہی دی ہو (بایں طور کہ مرد نے اس عورت کے ساتھ نکاح کا دعوی کیا ہو) تو اب اس لیے ضامن نہ ہونگے کہ عورت کے منافع بضع اگرچہ مرد کو گواہی کی وجہ سے حاصل ہوئے لیکن وہ بدلے میں ہزار درہم بھی تو لے چکی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں گواہی خواہ مرد کے خلاف ہو یا عورت کے خلاف، رجوع کرنے کے بعد اگرچہ مدعی علیہ کا نقصان ہوا ہے کیوں کہ ان گواہوں نے مدعی علیہ کی شئے کو تلف کیا ہے لیکن یہ **اتلاف بالعوض** (عوض کے بدلے ہلاکت) ہے (اور وہ عوض مرد کے خلاف گواہی کی صورت میں منافع بضع ہیں اور عورت کے خلاف گواہی کی صورت میں ہزار درہم ہیں) اور اتلاف بالعوض عدم اتلاف کی طرح ہوتا ہے اور گواہ اگر گواہی دینے کی وجہ سے کسی کا نقصان نہ کریں پھر بعد میں رجوع کرلیں تو ان کو ضامن نہیں بنایا جاتا لہٰذا

مسئلہ مذکورہ میں بھی گواہ رجوع کے بعد ضامن نہ ہونگے۔

(وکذا...الخ) اگر صورت مذکورہ میں مہر مسمی (طے شدہ مہر) مہر مثل سے کم ہو بایں طور کہ مسمی تو ایک ہزار ہے لیکن مہر مثل بارہ سو ہے تو بھی گواہ رجوع کی وجہ سے ضامن نہ ہونگے، اگر دعوی اور گواہی مرد کے خلاف ہو تب تو عدم ضمان کی وجہ ظاہر ہے اور اگر دعوی اور گواہی عورت کے خلاف ہو تو پھر گواہ اس لیے ضامن نہ ہونگے کہ گواہوں نے اگر چہ یہاں عورت کا نقصان کیا ہے اسلئے کہ انہوں نے اس عورت کے لیے اتنے مہر کی گواہی دی جو کہ مہر مثل سے کم ہے لیکن ضابطہ یہ ہے کہ: منافع بضع اتلاف کے وقت متقوم نہیں ہوتے اور یہاں پر بھی منافع بضع تلف ہو رہے ہیں کیونکہ جب گواہ اپنی گواہی سے رجوع کریں گے تو نکاح کالعدم ہو جائیگا جب نکاح کالعدم ہو جائیگا تو منافع بضع جو مرد کو حاصل ہوتے ہیں وہ فوت ہو جائیں گے، پس معلوم ہوا کہ منافع بضع گواہوں کے رجوع کرنے کی وجہ سے تلف ہو رہے ہیں لہٰذا اب یہ منافع غیر متقوم ہونگے تو ثابت ہوا گواہوں نے رجوع کرنے کی وجہ سے غیر متقوم شے کو تلف کیا اور غیر متقوم شے کو تلف کرنے پر ضمان نہیں ہوتا۔

(اما اذا کان...الخ) اور اگر مہر مسمی (طے شدہ مہر) مہر مثل سے زائد ہو بایں طور کہ مسمی ایک ہزار ہے اور مہر مثل آٹھ سو ہے پھر گواہوں نے رجوع کر لیا تو اگر گواہی عورت کے خلاف ہو تو گواہ ضامن نہ ہونگے اور اگر مرد کے خلاف ہو تو وہ گواہ مرد کے لیے مہر مثل سے زائد مقدار کے ضامن ہونگے مثلاً اس صورت میں وہ مرد کے لیے دو سو کے ضامن ہونگے۔

وفی بیعٍ الا مَانَقَصَ عن قیمةِ مَبیعِهِ ای لایَضمَنُ الراجعُ فی بیعٍ الا مانَقَصَ عن قیمةِ المبیعِ صورةُ المسئلةِ اذا ادَّعٰی المُشتَرِی انَّه اشترٰی العبدَ بالفٍ وهو یُسَاوِی الفینِ فشَهِدَ شاهدانِ ثم رَجَعا ضَمِنا الالفَ وانما قُلنا ادَّعٰی المُشتَرِی حتّٰی لو ادَّعٰی البائعُ الثَّمنَ لم یَضمَنَا لانَّ البائعَ رَضِیَ بالنقصانِ وان کانَ الثمنُ مُساویًا للقیمةِ فلا ضمانَ لعدمِ الاتلافِ وان کانَ الثمنُ اکثرَ فان کانَ الدعوی من المشتری فلا ضمانَ لانَّ المشتری رَضِیَ بالزیادةِ علی القیمةِ وان کانَ الدعوی من البائعِ ضَمِنا للمشتری ما زادَ علی القیمةِ وهذِهِ المسئلةُ غیرُ مذکورةٍ فی المتنِ لانَّ وضعَ المسئلةِ فی المتنِ فیما اذا کانَ الدَّعوی مِن المشتری فان عبارةَ الهدایةِ هکذا وان شَهِدَا ببیعٍ فانَّ هذا الکلامَ انما یُقالُ اذاادَّعَی المشتری انَّ البائعَ باع فانکَرَ البائعُ البیعَ فشَهِدَ الشهودُ علی البیعِ وان کانَ الدَّعوٰی من البائعِ فالبائعُ یدَّعِی اَنَّ المشتری اشترٰی منِّی هذاالعبدَ بکذا وعلیهِ الثمنُ فانکر المشتری شراءَہ فشَهِدَ الشهودُ انه اشترٰی العبدَ بکَذَا وعلیه الثمنُ فالعبارةُ الصحیحةُ اَن یُقَالَ شَهِدَا علی الشراءِ فعُلِمَ انَّ صورةَ مسئلةِ الهدایةِ فی دعوَی المشتَرِی وهذا دقیقٌ تَفَرَّدَ به خاطِری .

ترجمہ

اور ضامن نہ ہونگے بیع میں مگر اتنی مقدار کے جو کم ہو اس کی مبیع کی قیمت سے یعنی رجوع کرنے والا ضامن نہ ہوگا بیع

میں مگر اتنی مقدار کا جو مبیع کی قیمت سے کم ہو، مسئلے کی صورت یہ ہے کہ جب مشتری دعوی کرے کہ اس نے غلام ہزار کے بدلے میں خریدا ہے حالانکہ وہ دو ہزار کے برابر ہے پھر دو گواہوں نے گواہی دی پھر رجوع کرلیا تو وہ دونوں ہزار کے ضامن ہونگے اور جزیں نیست کہ ہم نے کہا مشتری دعوی کرے، حتی کہ اگر بائع نے ثمن کا دعوی کیا تو وہ ضامن نہ ہونگے، اس لیے کہ بائع راضی ہو چکا ہے نقصان پر اور اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو کوئی ضمان نہیں اتلاف کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر ثمن زیادہ ہو تو اگر دعوی مشتری کی جانب سے ہو تو کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ مشتری راضی ہو چکا ہے قیمت سے زیادتی پر، اور اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو تو وہ ضامن ہونگے مشتری کے لیے اتنی مقدار کے جو قیمت سے زائد ہو، اور یہ مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے اس لیے کہ مسئلے کی وضع متن میں اس صورت میں ہے جب دعوی مشتری کی جانب سے ہو اس لیے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے'' وان شهدا ببيع '' پس تحقیق یہ کلام اس وقت کہی جاتی ہے جب مشتری دعوی کرے کہ بائع نے بیع کی ہے، پھر بائع بیع کا انکار کرے پس گواہ بیع پر گواہی دے دیں اور اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو پس بائع دعوی کرے کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام خریدا ہے اتنے کے بدلے میں اور اس پر ثمن لازم ہے، پھر مشتری اس کی شراء کا انکار کرے پس گواہ گواہی دیں کہ اس نے یہ غلام اتنے کے بدلے میں خریدا ہے اور اس پر اتنا ثمن لازم ہے، تو عبارت صحیحہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے: شهدا على الشراء، پس معلوم ہوا کہ ہدایہ کے مسئلے کی صورت مشتری کے دعوی میں ہے، اور یہ باریک بات ہے جس کی طرف صرف میرا ذہن گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفي بيع... الخ) دو گواہوں نے ایک بیع کی گواہی دی پھر اس کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو وہ ضامن نہ ہونگے لیکن اگر مبیع کی قیمت زیادہ ہو اور ثمن تھوڑا ہو تو بقدر الزيادة وہ گواہ ضامن ہوں گے، اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے دعوی کیا میں نے یہ غلام ہزار کے بدلے میں خریدا ہے حالانکہ وہ غلام دو ہزار کے برابر ہے یعنی اس کی قیمت دو ہزار ہے اور گواہوں نے مشتری کے حق میں گواہی بھی دے دی پھر گواہوں نے رجوع کرلیا تو وہ بائع کے لیے ہزار کے ضامن ہونگے کیونکہ ایک ہزار بائع کا ضائع ہوگیا اس لیے کہ مبیع دو ہزار کی تھی اور اس کو فقط ایک ہزار مشتری سے حاصل ہوا۔

(وانما قلنا... الخ) شارح نے متن والے مسئلے کی جو صورت ذکر کی ہے یہاں سے اس کی دلیل ہے کہ ہم نے صورت اس طرح بنائی ہے کہ اس میں مشتری مدعی ہے ایسا اس لیے کہا کہ اگر مدعی مشتری نہ ہو بلکہ بائع ہو اور اس نے دعوی کیا ہو کہ میں نے یہ غلام ایک ہزار کے بدلے بیچا ہے حالانکہ اس کی قیمت دو ہزار ہے اور دو گواہوں نے اس کے حق میں گواہی بھی دے دی ہو پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا ہو تو اب وہ گواہ بائع کے لیے ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ بائع خود اپنے نقصان پر راضی ہے کیونکہ اس نے خود ہی اپنے غلام کے لیے کم ثمن کا دعوی کیا۔

(وان كان... الخ) اگر ثمن قیمت سے زائد ہو مثلاً ثمن ایک ہزار ہو اور قیمت آٹھ سو ہو، گواہوں نے بیع کی گواہی دی پھر رجوع کرلیا تو دیکھیں گے کہ دعوی بائع کی طرف سے ہے یا مشتری کی طرف سے، اگر دعوی مشتری کی طرف سے ہو تو گواہ

ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ قیمت یعنی آٹھ سو سے زائد کا مشتری کو جو نقصان ہوا ہے اس پر وہ خود راضی ہے اور اگر مدعی بائع ہے تو گواہ مشتری کے لیے اتنی مقدار کے ضامن ہونگے جو قیمت سے زائد ہے مثلاً اس صورت میں دو سو کے ضامن ہونگے۔

(وهذه...الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ جو بیان کیا گیا کہ اگر ثمن قیمت سے زائد ہو اور دعوی بائع کی جانب سے ہو تو گواہوں کے رجوع کے بعد مشتری ان گواہوں کو اتنی مقدار کا ضامن بنائے گا جو قیمت سے زائد ہے، یہ مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے کیونکہ متن کا مسئلہ اس صورت کا ہے جس میں دعوی مشتری کی جانب سے ہو۔

(فان عبارة...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ متن والا مسئلہ اس صورت کا ہے جس میں مشتری مدعی ہو، حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے صاحب ہدایہ کی اتباع کی ہے، اور ہدایہ کے الفاظ مشتری کے مدعی ہونے پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ ہدایہ میں ہے: وان شهدا ببيع...الخ اور اس قسم کے الفاظ اس وقت بولے جاتے ہیں جب مشتری دعوی کرے کہ بائع نے یہ چیز فروخت کی ہے اور بائع انکار کرے اس کے بعد گواہ بیع پر گواہی دیں۔ اور اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو تو بائع دعوی کریگا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس کے ذمہ ثمن لازم ہے، اور مشتری انکار کرتا ہے اس کے بعد گواہ اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ مشتری یہ غلام خرید چکا ہے اور اس کے ذمہ اتنا ثمن لازم ہے، تو اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو تو صحیح عبارت اس طرح بنتی ہے شهدا على الشراء، حالانکہ ہدایہ میں شهدا ببيع ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ہدایہ کے مسئلے کی صورت اس وقت ہے جب مشتری مدعی ہو لہٰذا متن میں بھی جو مسئلہ مذکور ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ مشتری مدعی ہو، شارح کہتے ہیں کہ یہ باریک بات ہے جس کی طرف صرف میرا ذہن ہی رسائی حاصل کر سکا ہے۔

وفی طلاقٍ الا نصفَ مهرِها قبلَ الوَطيِ اى اذا شَهِدَا بالطلاقِ قبلَ الوطيِ ثُمَّ رجعَا ضَمِنَا نصفَ المهرِ اَمَّا بعدَ الدُّخولِ فلا لانَّ المَهرَ قد تَاَكَّد بالدخولِ فلا اِتلافَ وضَمِنَ فی العتقِ القيمةَ وفی القصاصِ الديةَ فَحسبُ اى اذا شَهِدَا انَّ زيداً قَتَلَ عمروًا فَاقتُصَّ زيدٌ ثُمَّ رَجَعَا يجبُ الديةُ عندَنا وعندَ الشافعیؒ يُقتَصُّ.

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہ ہوگا طلاق میں مگر اس کے نصف مہر کا وطی سے پہلے یعنی اگر گواہی دی وطی سے پہلے طلاق کی پھر رجوع کر لیا تو وہ دونوں ضامن ہونگے نصف مہر کے بہر حال دخول کے بعد پس نہیں اس لیے کہ مہر پختہ ہو گیا ہے دخول کے ساتھ پس کوئی ضائع کرنا نہیں، اور ضامن ہوگا آزادی میں قیمت کا اور قصاص میں دیت کا پس کافی ہے، یعنی اگر گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کر دیا ہے پس زید سے قصاص لے لیا گیا پھر اس نے رجوع کر لیا تو دیت واجب ہوگی ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص لیا جائے گا۔

﴿توضیح﴾

(وفی طلاق...الخ) گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے پھر اس کے بعد ان گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو دیکھیں گے کہ انہوں قبل الوطی طلاق کی گواہی دی تھی یا بعد الوطی طلاق کی گواہی دی تھی، اگر انہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دی ہے تو وہ شوہر کے لیے نصف مہر کے ضامن ہونگے اس لیے کہ انہوں نے شوہر پر نصف مہر کو بغیر عوض کے ضائع کردیا (یعنی شوہر نے ان کی گواہی کی وجہ سے عورت کو نصف مہر دے دیا تھا اور اس کو اس کے بدلے کچھ وصول نہ ہوا اس لیے کہ طلاق وطی سے پہلے ہے) اور اگر انہوں نے یہ گواہی دی تھی کہ اس نے اپنی بیوی کو وطی کے بعد طلاق دی ہے تو وہ ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ جب شوہر نے وطی کی تو مہر پختہ ہوگیا لہٰذا گواہوں نے شوہر کا کچھ نقصان نہ کیا۔

(وضمن...الخ) دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کردیا ہے اس کے بعد زید سے قصاص لے لیا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں کو قصاصاً قتل کیا جائیگا اور ہم کہتے ہیں کہ ان کو قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ ان سے دیت لی جائیگی، قتل تو اس لیے نہ کیا جائیگا کہ گواہوں کے ان دو قولوں میں شبہ ہے، معلوم نہیں کہ وہ اپنی پہلی بات میں یعنی گواہی دینے میں سچے ہیں یا اپنی دوسری بات یعنی رجوع والی بات میں سچے ہیں اور شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے اور دیت اس لیے لی جائیگی تاکہ ان گواہوں کو اپنے کیے کی سزا مل جائے۔

وضَمِنَ الفرعُ بالرجوعِ لا اَصلُه بقولِه مااَشهَدتُه علی شهادَتِی واَشهَدتُه وَغلطتُ قولُه لا اَصلُه مسئلةٌ مُبتدَئَةٌ لاتعلُّقَ لها برجوعِ الفرعِ فاذا قالَ الاصلُ مااَشهَدتُ الفرعَ علی شهادتِی لایُلتَفتُ الی قولِه فلا یَضمَنُ واِن قالَ اَشهدتُه وغَلطتُ فلا ضمانَ عند ابی حنیفةَ وابی یوسفَ ویَضمَنُ عند محمدٍ ولو رَجَعَ الاصلُ والفرعُ غَرِمَ الفرعُ فقط هذا عند ابی حنیفةَ وابی یوسفَ لانَّ القضاءَ وقعَ بشهادةِ الفرعِ فهی علَّةٌ قریبةٌ فیُضَافُ الحکمُ الیها وعند محمدٍ ان شاءَ ضَمَّنَ الاصلَ وان شاءَ ضَمَّنَ الفرعَ وقولُ الفرعِ کذَبَ اصلِی اوغلَطَ فیها لیس بشیئٍ لانَّ کذبَ الاصلِ لا یثبُتُ بقولِ الفرعِ والفرعُ لَم یرجِعُ عن شهادتِه فلا یُلتفَتُ الی قولِه .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن ہوگا فرع رجوع کرنے کی وجہ سے نہ کہ اصل، اپنے اس قول کے ساتھ کہ میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا یا میں نے اسکو گواہ بنایا اور غلط ہوا، مصنف کا قول لا اصلہ نیا مسئلہ ہے اسکا کوئی تعلق نہیں ہے فرع کے رجوع کے ساتھ، پس جب اصل کہے میں نے فرع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا تو التفات نہیں کیا جائیگا اس کے قول کی طرف اور وہ ضامن نہ ہوگا

اوراگر کہا میں نے اس کو گواہ بنایا اور مجھ سے غلطی ہوگئی تو کوئی ضمان نہیں امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور ضامن ہوگا امام محمدؒ کے نزدیک، اور اگر رجوع کرلیا اصل اور فرع نے تو ضامن ہوگا فقط فرع، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اس لیے کہ فیصلہ واقع ہوا تھا فرع کی گواہی کے ساتھ پس یہ علت قریبہ ہے لہٰذا حکم کو منسوب کیا جائیگا اسی کی طرف اور امام محمد کے نزدیک اگر چاہے تو اصل کو ضامن بنائے اور اگر چاہے تو فرع کو ضامن بنائے، اور فرع کا یہ کہنا کہ میرے اصل نے جھوٹ بولا یا اس نے اس میں غلطی کی، یہ کچھ نہیں ہے اس لیے کہ اصل کا جھوٹ ثابت نہیں ہوتا فرع کے قول کی وجہ سے اور فرع نے رجوع نہیں کیا اپنی شہادت سے پس التفات نہیں کیا جائے گا اس کے قول کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(وضمن...الخ) فرع نے اصل کی گواہی پر گواہی دی پھر قاضی نے اس کی گواہی کے مطابق فیصلہ کردیا اس کے بعد فرع نے رجوع کرلیا تو وہ (فرع) ضامن ہوگا۔

(لا اصله...الخ) اصل اگر فرع کی گواہی کے بارے میں انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ وہ یہ کہے میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ کہے میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ تو بنایا لیکن مجھ سے گواہی میں غلطی ہوگئی، پہلی صورت میں تو اتفاق ہے کہ اصل کی بات کی طرف التفات نہ کیا جائیگا یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ اصل نے یہ بات اس وقت کہی ہو جب قاضی نے فیصلہ سنا دیا ہو اور اگر فیصلے سے پہلے اصل ایسی بات کرتا ہے تو فرع کی گواہی باطل ہوگی، اور دوسری صورت میں جبکہ اصل یہ کہے میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنایا اور مجھ سے اس گواہی میں غلطی ہوگئی توشیخین کے نزدیک اس اصل پر کوئی ضمان نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل ضامن ہوگا۔

(ولو رجع...الخ) گواہی کے بعد اصل اور فرع دونوں اپنی گواہیوں سے رجوع کر لیتے ہیں توشیخین کے نزدیک صرف فرع ضامن ہونگے نہ کہ اصل، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کو اختیار ہے چاہے تو وہ اصل کو ضامن بنائے اور چاہے تو فرع کو ضامن بنائے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے لیے فرع کی گواہی علت قریبہ ہے اور اصل کی گواہی علت بعیدہ ہے اور حکم کو علت قریبہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لہٰذا صرف ہم یوں سمجھیں گے کہ قاضی نے فرع کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کیا تھا پس مدعی علیہ صرف فرع کو ضامن بنائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ فرع کی گواہی علت قریبہ کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے جو فیصلہ کیا تھا وہ فرع کی گواہی کی وجہ سے کیا تھا نہ کہ اصل کی گواہی کی وجہ سے، پس فرع کی گواہی علت قریبہ ہوئی۔

(وقول...الخ) فرع نے کہا کذب اصلی، میرے اصل نے جھوٹ بولا تھا یا کہا غلط فیها میرے اصل نے اس میں غلطی کی تو فرع کی اس بات کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، یعنی اصل کو ضامن نہیں بنائیں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فرع کے یہ

کہنے سے کہ اصل نے جھوٹ بولا اس سے اصل کا جھوٹا ہونا ثابت نہیں ہوتا اس لیے کہ جب فرع اصل کی گواہی پر گواہی دے رہا ہے تو گویا وہ فرع اس بات کی توثیق کررہا ہے کہ اصل سچا ہے، پھر جب وہ اس اصل پر جرح کریگا تو یہ تناقض ہوگا لہٰذا فرع کی اس جرح کی طرف التفات نہ کیا جائیگا۔

(والفرع...الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں اصل کو تو ضامن نہیں بنائیں گے لیکن شاید فرع کو ضامن بنائیں گے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ فرع کو بھی ضامن نہیں بنائیں گے اس لیے کہ اس کو ضامن اس وقت بناتے جب اس نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہوتا حالانکہ اس نے رجوع نہیں کیا۔

وضَمِنَ المُزَكِّی بالرُّجوعِ عن التَّزکِیَةِ هذا عند ابی حنیفةؒ خِلافًا لَّهُما لانَّ التزکیةَ جَعَلَتِ الشهادةَ شهادةً لا شاهدُ الاحصانِ ای اذا شَهِدُ وا علی الزِّنَا وشَهِدَ الشهودُ علی احصانِ الزانی فَرُجِمَ ثم رَجَعَ شهودُ الاحصانِ لم یَضمَنُوا لانَّ الِاحصانَ شرطٌ محضٌ لا یُضافُ الحکمُ الیه بخلافِ التزکیةِ وهُمَا قاسَا المُزَكِّی علی شاهدِ الاحصانِ کما ضَمِنَ شاهدُ الیمینِ لا الشرطِ اِذا رجَعُوا ای اذا شَهِدَ شاهدانِ انه عَلَّقَ عتقَ عبدِه بشرطٍ وشَهِدَ آخرانِ علی وجودِ الشرطِ فحَكَمَ بالعتقِ ثم رَجَعَ الکلُّ ضَمِنَ شاهدُ الیمینِ لانَّهما صاحِبَاالعلَّةِ .

﴿ترجمه﴾

اور ضامن ہوگا تزکیہ کرنے والا تزکیہ سے رجوع کرنے کی وجہ سے یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، بخلاف صاحبین کے اس لیے کہ تزکیہ نے گواہی کو گواہی بنایا نہ کہ محصن (شادی شدہ) ہونے کے گواہ یعنی اگر چار نے زنا پر گواہی دی اور دوسرے گواہوں نے زانی کے محصن ہونے کی گواہی دی پھر اس کو سنگسار کیا گیا پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کرلیا، تو وہ ضامن نہ ہونگے، اس لیے کہ احصان شرط محض ہے حکم کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا بخلاف تزکیہ کے اور صاحبین نے مزکی کو قیاس کیا احصان کے گواہوں پر، جیسا کہ ضامن ہونگے یمین کے گواہ نہ کہ شرط کے گواہ جبکہ وہ رجوع کرلیں یعنی اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کی آزادی کو معلق کیا ہے شرط کے ساتھ اور دوسرے دو نے گواہی دی کہ شرط کے پائے جانے پر پس اس (قاضی) نے آزادی کا فیصلہ کر دیا پھر تمام نے رجوع کرلیا تو یمین کے گواہ ضامن ہونگے اس لیے کہ وہ صاحب علت ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وضمن...الخ) گواہوں نے گواہی دی اور مزکی نے ان کا تزکیہ کیا کہ یہ گواہ عادل ہیں قاضی نے ان گواہوں کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کر دیا اس کے بعد مزکی نے تزکیہ سے رجوع کرلیا (یعنی یہ کہا کہ میں نے جو ان گواہوں کے بارے میں کہا تھا کہ یہ عادل ہیں وہ میں نے جھوٹ بولا تھا) تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ مزکی ضامن ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک یہ

ضامن نہ ہوگا اور اگر چار گواہوں نے اس بات پر گواہی دی کہ فلان نے زنا کیا ہے اور دوسرے چار گواہوں نے اس بات پر گواہی دی کہ یہ زانی محصن (شادی شدہ) بھی ہے اس کے بعد اس زانی کو سنگسار کیا گیا پھر شہود احصان (وہ گواہ جنہوں نے زانی کے محصن ہونے کی گواہی دی تھی) نے گواہی سے رجوع کرلیا تو وہ بالاتفاق ضامن نہ ہونگے۔ صاحبین مزکی کو شہود احصان پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس طرح شہود احصان رجوع کی وجہ سے ضامن نہیں ہوتے اسی طرح مزکی بھی اگر تزکیہ سے رجوع کرلے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا اور امام صاحب ان کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ تزکیہ **علت العلت** ہے وہ اس طرح کہ قاضی کے فیصلہ کی علت تو گواہی ہے اور گواہی کے قبول کرنے کی علت گواہوں کا تزکیہ ہے اس لیے کہ اسی تزکیہ نے اس گواہی کو گواہی بنایا ہے تو تزکیہ **علت العلت** ہوا اور حکم کو جس طرح علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے **علت العلت** کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے لہٰذا تزکیہ سے اگر مزکی رجوع کرلے تو اس پر ضمان واجب ہوگا جس طرح کہ گواہی سے اگر گواہ رجوع کرلے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے، بخلاف احصان کے، کہ یہ نہ تو رجم کی علت ہے اور نہ ہی **علت العلت** ہے بلکہ یہ رجم کی شرط محض ہے اور شرط کی طرف حکم کو منسوب نہیں کیا جاتا (یعنی یوں نہ کہا جائیگا کہ چونکہ یہ محصن تھا اس لیے اس پر سنگساری کا حکم دیا گیا) پس شہود احصان (جنہوں نے یہ گواہی دی تھی کہ زانی شادی شدہ ہے) رجوع کی وجہ سے ضامن نہ ہونگے۔

(کما ضمن...الخ) دو گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ یہ شرط پائی گئی ہے، اس کے بعد قاضی نے اس غلام کی آزادی کا فیصلہ سنا دیا، پھر تمام گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو وہ گواہ ضامن ہونگے جنہوں نے کہا تھا کہ مولیٰ نے اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے وہ گواہ ضامن نہ ہونگے جنہوں نے یہ کہا تھا کہ شرط پائی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین کے گواہ صاحب علت ہیں (یعنی وہ گواہ جنہوں نے یہ خبر دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے وہ صاحب علت ہیں۔ یمین سے مراد یہاں مولیٰ کا اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے) کیونکہ یمین غلام کی آزادی کی علت ہے اور حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے پس وہ گواہ ضامن ہونگے اور وہ گواہ جو شرط کے پائے جانے کے گواہ ہیں وہ صاحب علت نہیں اس لیے وہ رجوع کی وجہ سے ضامن بھی نہ ہونگے۔

﴿کتاب التوکیل﴾

جازَ التوكيلُ وهو تفويضُ التَّصرُّفِ الى غيرِه وشَرطُه اَن يَملِكَهُ المُوَكِّلُ الضميرُ المَنصُوبُ يَرجِعُ الى التَّصرُّفِ والظاهرُ اَنَّ المُرادَ مطلقُ التَّصرفِ فانَّ عبارةَ الهدايةِ هكَذا ومِن شَرطِ الوكالةِ ان يَكونَ المُوَكِلُ مِمَّن يَملِكُ التَّصرُّفَ بِاَن يَكونَ حُراً عاقِلاً بالغًا اوماذوناً وان اُريدَ بالتصرفِ التَّصرفُ الَّذِي وُكِّلَ بِه لا مطلقُ التصرُّفِ يكونُ قولُهما لاقولُ ابى حنيفةؒ فِاَنَّ المُسلِمَ اذا وَكَّلَ الذِّميَ بِبيعِ الخمرِ يجوزُ عندَه ويعقِلُه الوَكِيلُ ويَقصُدُه اى يَعقِلُ اَنَّ البيعَ سالبٌ للمِلكِ والشراءَ جالبٌ له ويَعرِفُ

اِلغَبَنَ الیسیرَ من الفَاحِشِ ویَقصُدُ العقدَ حتّٰی لَو تَصرَّفَ هازِلًا لا یَقَعُ عنِ الآمرِ .

﴿ترجمه﴾

جائز ہے وکیل بنانا اور وہ تصرف اپنے غیر کے ذمہ لگا دینا ہے، اور اسکی شرط یہ ہے کہ موکل اس کا مالک ہو، ضمیر منصوب راجع ہے تصرف کی طرف، اور ظاہر یہ ہے کہ مراد مطلق تصرف ہے اس لیے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے "اور وکالۃ کی شرط میں سے یہ ہے کہ موکل ان لوگوں میں سے ہو جو تصرف کے مالک ہیں بایں طور کہ آزاد ہو، عاقل ہو بالغ ہو یا ماذون ہو" اور اگر تصرف سے مراد وہ تصرف ہو جس کا اس کو وکیل بنایا ہے نہ کہ مطلق تصرف تو یہ صاحبین کا قول ہوگا نہ کہ امام صاحب کا، اس لیے کہ مسلمان جب ذمی کو شراب کی بیع کا وکیل بنائے تو جائز ہے امام صاحب کے نزدیک، اور وکیل اس کو سمجھتا ہو اور اس کا ارادہ کرتا ہو یعنی سمجھتا ہو کہ بیع ملک کو سلب کرنے والی ہے اور شراء اس کو کھینچنے والی ہے اور جانتا ہو تھوڑے نقصان کو زیادہ نقصان سے، اور عقد کا قصد کرتا ہو حتی کہ اگر اس نے تصرف کرلیا مذاق میں تو وہ آمر کی طرف سے نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(جاز...الخ) توکیل کا لغوی معنی ہے تفویض، اور اصطلاحی معنی ہے تفویض التصرف الی غیرہ، یعنی اپنے علاوہ کسی اور کو کوئی تصرف (کام) ذمے لگا دینا، توکیل جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا: فابعثوا احدکم بورقکم الی المدینة فلینظر ایھاازکی طعاما فلیاتکم برزق منه، اس آیت میں توکیل بالشراء ثابت ہے اور باقی قسم کی توکیلات کو توکیل بالشراء پر قیاس کر کے ثابت کیا جا سکتا ہے۔

(وشرطه...الخ) یہاں سے توکیل کی شرط بیان کرتے ہیں کہ توکیل کیلئے شرط یہ ہے کہ موکل خود تصرف کا مالک ہو، اور وکیل اس تصرف کو سمجھتا بھی ہو جو اس کے ذمہ لگایا جا رہا ہے اور اس کا ارادہ کرتا ہو۔

(الضمیر...الخ) یملکه کی ضمیر منصوب کے مرجع کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا مرجع تصرف ہے۔

(والظاهر...الخ) مصنفؒ کی عبارت میں تصرف سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ مراد مطلق تصرف ہو اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ توکیل کی شرط یہ ہے کہ موکل مطلق تصرف کا مالک ہو بایں طور کہ وہ آزاد ہو، عاقل ہو بالغ یا ماذون (وہ غیر بالغ جس کو اس کے ولی نے تصرف کی اجازت دی ہو) ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ تصرف ہے جو موکل نے وکیل کے ذمے لگایا ہے، تو اب معنی یہ ہوگا کہ توکیل کی شرط یہ ہے کہ موکل اس تصرف کا مالک ہو (یعنی موکل کے لیے خود وہ تصرف کرنا شرعا جائز ہو) جس تصرف کا وہ دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے۔ اگر وہ تصرف ہو جس کا موکل دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے تو اس وقت یہ شرط امام صاحب کے قول کے مطابق نہ ہوگی، بلکہ صاحبین کے قول کے مطابق ہوگی اس لیے کہ امام صاحب تو اس بات کے قائل ہیں کہ توکیل کیلئے اتنا کافی ہے کہ موکل مطلق تصرف کا مالک ہو، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ موکل

کیلئے ضروری ہے کہ وہ اس تصرف کا خود مالک ہو جس کا دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے۔

(فان المسلم...الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام صاحب کے نزدیک موکل کا اس تصرف کا مالک ہونا ضروری نہیں جس کا وہ دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے حاصل یہ ہے کہ مسلمان اگر ذمی کو شراب کی بیع کا وکیل بنائے تو امام صاحب کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ مسلم خود شراب کی بیع نہیں کرسکتا۔ معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک موکل کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اس تصرف کا خود بھی مالک ہو جس کا دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے۔

(ای یعقل...الخ) یہ یعقله الوکیل کے معنی کا بیان ہے، کہ وکیل کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہو کہ بیع سے ملک سلب ہو جاتی ہے اور شراء سے ملک حاصل ہو جاتی ہے اور اسی طرح اسے یہ بھی پتہ ہونا چاہیے کہ غبن یسیر اور غبن فاحش (تھوڑا نقصان اور زیادہ نقصان) کیا ہوتا ہے اور یقصد...الخ سے شارح نے یقصده کے معنی کو بیان کیا کہ اس کا مطلب ہے وکیل عقد کا ارادہ کرتا ہو، لہٰذا مذاق میں اگر وکیل نے عقد کرلیا تو یہ عقد وکیل کی طرف سے سمجھا جائیگا موکل کی طرف سے نہیں سمجھا جائیگا اس لیے کہ وکیل نے عقد کا ارادہ نہیں کیا تھا۔

فصحَّ توكيلُ الحرِّ البالغِ والماذونِ مِثلَهُمَا ولَوقَالَ كُلًّا مِنهُمَا لكانَ اَشمَلَ لِتَناوُلِه توكيلَ الحرِّ البالغ مِثلَه والماذونَ وتوكيلَ الماذونِ مِثلَهُ والحرَّ البالغَ والمرادُ بالماذونِ الصبيُّ الذى اَذِنَه الولِيُّ والعبدُ الَّذى اَذِنَه المَولٰى وصبيًا يَعقِلُ وعبدًا محجُورَينِ ويَرجِعُ حقوقُ العقدِ الى مُوَكِّلِهِمَا دونَهمَا اى اذا وَكَّلَ الحرُّ البالغُ اوالماذونُ صبيًا محجورًا اوعبدًا محجورًا يرجِعُ حقوقُ العقدِ الى مُوَكِّلهِما ولا يَرجِعُ اِلَيهِما بكلِّ ما يَعقِدُه بنفسِه يَتَعلَّقُ بقولِه فصحَّ توكيلُ الحرِّ الى آخرِه .

﴿ترجمہ﴾

پس صحیح ہے آزاد بالغ اور ماذون کا اپنی مثل کو وکیل بنانا، اور اگر مصنفؒ کلا منهما کہہ دیتے تو زیادہ عام ہوتا، بوجہ اس کے شامل ہونے آزاد بالغ کے اپنی مثل کو اور ماذون کو وکیل بنانے کے اور ماذون کے اپنی مثل کو اور آزاد بالغ کو وکیل بنانے کے، اور ماذون سے مراد وہ بچہ ہے جو عاقل ہو جس کو ولی نے اجازت دی ہو اور (مراد) وہ غلام ہے جس کو مولی نے اجازت دی ہو، اور (صحیح ہے وکیل بنانا) ایسے بچے کو جو سمجھدار ہو اور ایسے غلام کو جو مجور ہو اور راجع ہونگے عقد کے حقوق ان کے موکل کی طرف نہ کہ ان کی طرف، یعنی اگر آزاد بالغ یا ماذون نے وکیل بنایا ایسے بچے کو جس کو تصرفات سے روک دیا گیا تھا یا ایسے غلام کو جس کو روکا گیا تھا تو عقد کے حقوق راجع ہونگے ان کے موکل کی طرف اور ان کی طرف راجع نہ ہونگے (وکیل بنانا صحیح ہے) ہر اس چیز کا جس کا وہ خود عقد کرسکتا ہے یہ متعلق ہے مصنفؒ کے قول فصح...الخ کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(فصح...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ توکیل کی شرط یہ ہے کہ موکل تصرف کا مالک ہو اور وکیل اس کو

سمجھتا ہواور اس کا ارادہ کرتا ہو اس لیے آزاد بالغ اور ماذون اپنی مثل یعنی آزاد، بالغ اور ماذون کو وکیل بنا سکتا ہے۔

(ولو قال... الخ) یہاں سے شارح مصنفؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف کی عبارت سے خلاف مقصود کا وہم پیدا ہوتا ہے وہ اس طرح کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے حر بالغ اپنی مثل یعنی حر بالغ کو وکیل بنا سکتا ہے ماذون کو وکیل نہیں بنا سکتا اسی طرح ماذون اپنی مثل یعنی ماذون کو وکیل بنا سکتا ہے حر بالغ کو وکیل نہیں بنا سکتا، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے بلکہ حر بالغ اور ماذون میں سے ہر ایک دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے، یعنی حر بالغ، حر بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ماذون کو بھی، اور اسی طرح ماذون حر بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ماذون کو بھی، تو بہتر یہ تھا کہ یوں کہتے **فصح توکیل الحر البالغ والماذون کلامنهما،** تاکہ عبارت میں عموم پیدا ہو جاتا۔

(والمراد... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شاید مصنف کی عبارت میں ماذون سے مراد فقط عبد ماذون ہے، تو اس وہم کو دور کر دیا کہ ماذون سے مراد فقط عبد ماذون نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ بچہ ہے جس کو اس کے ولی نے تصرفات کی اجازت دی ہو، اور وہ غلام بھی مراد ہے جس کو اس کے مولی نے تصرفات کی اجازت دی ہو۔

(وصبیا... الخ) اس کا عطف **مثلهما** پر ہے، معنی یہ ہے کہ اگر حر بالغ یا ماذون نے ایسے سمجھدار بچے یا غلام کو وکیل بنایا جن پر حجر قائم کی گئی تھی (یعنی اس بچے اور غلام کو تصرفات سے منع کیا گیا تھا) تو یہ صحیح ہے، لیکن اس صورت میں عقد کے حقوق ان کے موکل کی طرف راجع ہونگے خود اس بچے اور غلام کی طرف راجع نہ ہونگے، اس لیے کہ ان دونوں میں حقوق کے تحمل (اٹھانے) کی صلاحیت نہیں ہے۔

(بکل... الخ) یہ جار مجرور صح کے متعلق ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے **صح توکیل الحر بکل ما یعقد... الخ** مطلب یہ ہے کہ انسان ہر ایسے عقد کا دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے جس عقد کو وہ خود کر سکتا ہے۔

وبالخصومةِ فی کلِّ حقٍّ ولا یَلزَمُ بلارِضٰی خَصمِه قالَ بعضُ المشائخِ اِنَّ التوکیلَ بالخصومةِ بلا رِضٰی الخصمِ باطلٌ عند ابی حنیفةؒ .صحیحٌ عندَهما وقالَ البعضُ الاختلافُ فی اللزومِ لافی الصحَّةِ وفی الهدایةِ اختارَهذا الا لِمُوَکِّلٍ مریضٍ لا یُمکِنُه حضورُ مجلسِ الحاکمِ اوغائبٍ مَسیرةَ سفرٍ ومُریدٍ للسفرِ وهو اَن یکونَ مُشتَغِلًا باِعدَادِ عِدَّةِ السفرِ اومُخَدَّرَةٍ لاتَعتَادُ الخُرُوجَ وبایفاءِ ہ واِستِیفاءِ ہ الا فی استیفاءِ حدٍوقودٍ بغیبةِ مُوَکِّله ای صحَّ التوکیلُ باِعطاءِ کلِّ حقٍّ وکذا بقبضِ کلِّ حقٍ الا انَّه لا یصحُّ فی استیفاءِ حدٍوقودٍ بغیبةِ الموکلِ لشبهةِ العفوِ فی القصاصِ وشبهةِ ان یَصدّقَ القاذفَ فی حدِّ القذفِ وشبهةِ اَن یَدَّعِی المالَ ولا یَدَّعِی السرقةَ .

﴿ترجمه﴾

اور (وکیل بنانا صحیح ہے) خصومت کا ہر حق میں اور لازم نہ ہوگی بغیر اس کے خصم کی رضامندی کے، بعض مشائخ نے کہا

کہ خصومت کی توکیل بغیر خصم کی رضامندی کے باطل ہے امام صاحب کے نزدیک صحیح ہے صاحبین کے نزدیک اور بعض نے کہا کہ اختلاف لزوم میں ہے نہ کہ صحیح ہونے میں اور ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے اسی کو اختیار کیا ہے مگر اس موکل کے لیے جو مریض ہو اس کے لیے ممکن نہ ہو حاکم کی مجلس میں حاضر ہونا یا غائب ہو سفر کی مسافت پر یا سفر کا ارادہ کرنے والا ہو اور وہ یہ ہے کہ وہ مشغول ہو سفر کے سامان کی تیاری میں، یا پردہ نشین عورت ہو جس کی عادت نہ ہو باہر نکلنے کی (وکیل بنانا صحیح ہے) حق کے دینے کا اور اس کو وصول کرنے کا مگر حد و قصاص کو وصول کرنے میں اپنے موکل کے غائب ہونے کے وقت یعنی صحیح ہے وکیل بنانا ہر حق کے دینے میں اور اسی طرح ہر حق پر قبضہ کرنے میں مگر یہ کہ صحیح نہیں ہے حد و قصاص کو وصول کرنے میں موکل کے غائب ہونے کی حالت میں قصاص میں معاف کر دینے کی شبہ کی وجہ سے اور اس شبہ کی وجہ سے کہ تصدیق کر دے تہمت لگانے والے کی حد قذف میں، اور اس شبہ کی وجہ سے کہ وہ مال کا دعوی کرے اور چوری کا دعوی نہ کرے۔

﴿توضیح﴾

(وبالخصومة... الخ) خصومت کا وکیل بنانا جائز ہے یعنی حقوق العباد میں دعاوی (جمع دعوی) اور ان کے جوابات کے لیے وکیل بنایا جا سکتا ہے البتہ امام صاحب اور صاحبین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ توکیل بالخصومت میں وکیل پر خصم (وہ شخص جس کیساتھ خصومت کرنے کیلئے وکیل بنایا جا رہا ہے) کی رضامندی ضروری ہے یا نہیں، امام صاحب کے نزدیک ضروری ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کی رضامندی ضروری نہیں ہے، پھر مشائخ کا آپس میں اختلاف ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف توکیل کے صحیح ہونے میں ہے یا لزوم میں ہے، بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف صحت میں ہے یعنی امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ توکیل خصم کی رضا کے بغیر باطل ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے، اور بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف لزوم میں ہے نہ کہ صحت میں، یعنی اس بات پر اتفاق ہے کہ توکیل بالخصومت خصم کی رضامندی کے بغیر صحیح ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل لازم تب ہوگی جب خصم اس وکیل پر راضی ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک یہ توکیل اس خصم کی رضا کے بغیر بھی لازم ہو جائیگی۔ صاحب ہدایہ نے مشائخ کے اس دوسرے قول کے مطابق امام صاحب کے مذہب کو اختیار کیا ہے اور مصنفؒ نے صاحب ہدایہ کی پیروی کی ہے چنانچہ کہا و لا یلزم بلا رضی خصمه، یعنی خصم کی رضا کے بغیر توکیل بالخصومت جائز تو ہو جائیگی لیکن لازم نہ ہوگی۔

(الا لموکل... الخ) یہاں سے ان استثنائی صورتوں کو بیان کرتے ہیں جن میں توکیل بالخصومت کے لیے خصم کی رضامندی ضروری نہیں ہوتی ان صورتوں میں ایک صورت یہ ہے کہ موکل مریض ہو اور وہ خود حاکم کی مجلس میں حاضر نہ ہو سکتا ہو یا موکل مسافت قصر پر غائب ہو یعنی اتنی مسافت پر ہو جہاں نماز کا قصر کیا جاتا ہے، یا موکل سفر کا ارادہ رکھتا ہو بایں طور کہ وہ سفر کی تیاری میں مشغول ہو تو وہ کسی کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے اگرچہ خصم راضی نہ ہو۔

(اومخدرۃ...الخ) موکلہ اگر پردہ دار عورت ہو جس کے نکلنے کی عادت نہ ہو تو وہ بھی اپنی خصومت کے لیے کسی کو وکیل بنا سکتی ہے اگرچہ خصم راضی نہ ہو۔

(وبایفاء...الخ) کسی کا حق دینا ہو یا کسی سے حق وصول کرنا ہو تو اس کام کے لیے بھی دوسرے کو وکیل بنایا جا سکتا ہے، لیکن حد وقصاص کو وصول کرنے کے لیے توکیل صحیح نہیں ہے بشرطیکہ موکل غائب ہو، (اس کی صورت یہ ہے کہ مقتول کے ولی نے کسی کو اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے سامنے قاتل سے قصاص کا مطالبہ کرے اور خود موکل غائب ہو گیا تو اب اس کا وکیل قاضی سے اسکے قصاص کو طلب نہیں کر سکتا اور قاضی اس موکل کی عدم موجودگی میں قاتل کو قصاصا قتل نہیں کروا سکتا) ہاں اگر موکل حاضر ہو تو پھر اس قسم کی توکیل میں مضائقہ نہیں، موکل کے غائب ہونے کی صورت میں حد وقصاص کو وصول کرنے کی توکیل اس لیے جائز نہیں کہ قصاص کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ موکل جو کہ غائب ہے اس نے معاف کر دیا ہو تو ہمیں پتہ نہیں چلے گا اور قاتل کو قصاصا ناحق قتل کر دیا جائے گا، اسی طرح حد قذف میں مثلاً ہو سکتا ہے کہ موکل قاذف (زنا کا الزام لگانے والے) کی تصدیق کر دے یوں کہہ دے کہ قاذف نے مجھ پر صحیح الزام لگایا ہے، تو ظاہر ہے اس وقت حد ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر حد سرقہ کا معاملہ ہو اور موکل غائب ہو تو اس بات کا شبہ ہے کہ شائد موکل مال کا دعوی کرے اور سرقہ کا دعوی نہ کرے تو اس صورت میں سارق سے حد ساقط ہو جائیگی۔

وحقوقُ عقدٍ يُضيفُه الوكيلُ الى نفسِه اى لايَحتاجُ فيه الى ذِكرِ المُوكّل فاِنَّ فى البيعِ والشراءِ عَنِ المُوكّل يَكفِى ان يقولَ الوكيلُ بعتُ واشتريتُ كبيعٍ واجارةٍ وصلحٍ عن اقرارٍ يتعلقُ به فيُسَلّمُ المبيعَ اى فى الوكالةِ بالبيعِ ويَقبِضُه اى فى الوكالةِ بالشراءِ وثمنِ مبيعِه ويُطالِبُ بثمنِ مُشتَرِيه ويُخاصِمُ فى عيبِه وشفعةِ ما بيعَ وهو فى يدِه فان سَلَّمَه الى آمِرِه فلا يَرُدُّ بالعيبِ الا باذنِه ويرجِعُ بثمنِ مشتَرِيه مستحَقًّا هذا كلُّه عندَنا وعند الشافعيؒ يرجِعُ الحقوقُ الى الموكلِ لكن يجبُ ان يُعلَمَ انَّ الحقوقَ نوعانِ حقٌّ يكونُ للوكيلِ وحقٌّ يكونُ على الوكيلِ فالاولُ كقبضِ المبيعِ ومطالبةِ ثمنِ المُشتَرى والمخاصمةِ فى العيبِ والرجوعِ بثمنِ المُستَحَقِّ ففى هذا النوعِ للوكيلِ ولايةُ هذه الامورِ لكن لا يجبُ عليه فاِنِ امتنَعَ لا يُجبَرُه المُوكّلُ على هذه الافعالِ لانه مُتبَرّعٌ فى العملِ بل يُوَكِّلُ الموكلَ لهذه الافعالِ وسياتى فى كتابِ المضاربةِ بعضُ هذا وهو قولُه وكذا سائرُ الوكلاءِ وان ماتَ الوكيلُ فولايةُ هذهِ الافعالِ لورثَتِه فاِنِ امتنَعُوا وَكَّلُوا مُوَكّلَ مورثِهم وعندَ الشافعيؒ لِلمُوَكّلِ ولايةُ هذه الافعالِ بلا توكيلٍ من الوكيلِ اوورثتِه وفى النوعِ الآخرِ الوكيلُ مدَّعىً عليه فلِلمُدَّعِى اَن يُجبرَ الوكيلَ على تسليمِ المبيعِ وتسليمِ الثمنِ واَخواتِهما .

﴿ترجمہ﴾

اور اس عقد کے حقوق جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرے یعنی اس میں احتیاج نہ ہو موکل کے ذکر کی پس تحقیق موکل

کی طرف سے بیع اور شراء میں کافی ہے یہ بات کہ وکیل کہے بعت اور اشتریت، جیسے بیع، اجارہ، اور اقرار سے صلح کرنا، متعلق ہوتے ہیں وکیل کے ساتھ پس وہ مبیع سپرد کریگا یعنی بیع کی وکالت میں اور اس پر قبضہ کریگا یعنی وکالت بالشراء میں اور اس کے مبیع کے ثمن پر اور وہ مطالبہ کریگا اپنی مبیع کے ثمن کا اور مخاصمت کرے گا اس کے عیب میں اور اس دار کے شفعہ میں جو فروخت ہوا حالانکہ مبیع اسکے قبضے میں ہے پس اگر اس کو اپنے آمر کے حوالے کردیا پس اس کو نہ لوٹائے عیب کی وجہ سے مگر اس کی اجازت کے ساتھ اور رجوع کریگا اپنی خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا درآنحالیکہ اس کا استحقاق ہوجائے، یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حقوق راجع ہوتے ہیں موکل کی طرف لیکن واجب ہے کہ یہ معلوم ہو کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں، ایک حق جو وکیل کے لیے ہوتا ہے اور ایک حق جو وکیل کے ذمے ہوتا ہے پس اول جیسے مبیع پر قبضہ کرنا اور مشتری کے ثمن کا مطالبہ کرنا اور عیب میں مخاصمت کرنا اور استحقاق شدہ مبیع کے ثمن کا رجوع کرنا پس اس نوع میں وکیل کے لیے ان امور کی ولایت ہے لیکن اس پر واجب نہیں پس اگر وہ منع کرے تو موکل اس کو مجبور نہیں کرسکتا ان افعال پر اس لیے کہ وہ متبرع ہے عمل میں بلکہ وہ موکل کو وکیل بنائے ان افعال کا، اور عنقریب آئیگا کتاب المضاربة میں اسکا بعض بیان، اور وہ مصنف کا قول **وکذا سائر الوکالات** ہے، اور اگر وکیل مرجائے تو ان افعال کی ولایت اس کے ورثاء کے لیے ہوگی پس اگر وہ منع کریں تو وہ وکیل بنائیں گے اپنے مورث کو اور امام شافعیؒ کے نزدیک موکل کے لیے جائز ہے ان افعال کی ولایت بغیر وکیل بنانے وکیل یا اس کی وارث کی طرف سے، اور دوسری قسم میں وکیل مدعی علیہ ہے پس مدعی کے لیے جائز ہے کہ وہ وکیل کو مجبور کرے مبیع کی سپردگی اور ثمن کی ادائیگی اور اس کے نظائر پر۔

﴿توضیح﴾

(وحقوق... الخ) وہ عقد جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے اس عقد کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ موکل کے ساتھ (یعنی اس عقد کی تمام تر ذمہ داری وکیل کی ہوتی ہے موکل کی نہیں ہوتی)، جیسے بیع، اجارہ، اور **صلح عن اقرار** بایں طور کہ کسی نے موکل پر دعوی کیا اور موکل نے مدعی کے حق کا اقرار کرلیا اور پھر کسی کو وکیل بنایا کہ وہ جاکر مدعی سے اس کے دعوی سے صلح کرے۔

(ای لا... الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ وکیل کا عقد کو اپنی طرف منسوب کرنا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں موکل کا تذکرہ ضروری نہ ہو جیسے بیع اور شراء، کیونکہ اگر وکیل موکل کی طرف سے بیع اور شراء کرتا ہے تو موکل کا ذکر ضروری نہیں بلکہ وکیل کا صرف بعت یا اشتریت کہنا کافی ہے۔

(فیسلم... الخ) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ ایسا عقد جس میں موکل کا ذکر ضروری نہ ہو اس کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں چنانچہ اگر موکل نے کسی اپنی چیز کی بیع کا وکیل بنایا تو مبیع کو مشتری کے حوالے کرنا وکیل کے ذمہ ہوگا

اور اگر موکل نے کسی کو شراء کا وکیل بنایا تو بائع سے مبیع پر قبضہ وکیل کریگا اسی طرح وکالت بالبیع میں ثمن کی ادائیگی وکیل کے ذمے ہوگی اور وکالت بالشراء میں وکیل مشتری سے مبیع کے ثمن کا مطالبہ کریگا۔ اسی طرح اگر مبیع میں عیب نکل آیا تو یہ وکیل بالشراء ہے تو بائع سے خصومت یہی وکیل کریگا اور اگر یہ وکیل بالبیع ہے تو مشتری اسی وکیل سے مخاصمت کریگا۔

(وشفعة...الخ) کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا تا کہ وہ وکیل موکل کے لیے دار خریدے، وکیل نے دار موکل کے لیے خرید لیا اس کے بعد اس دار کے پڑوس میں دوسرا دار فروخت ہوا تو یہ وکیل اس پر شفعہ کرسکتا ہے بشرطیکہ وہ گھر جس کو وکیل نے خریدا ہے وہ ابھی تک وکیل کے قبضہ میں ہو اور اگر اس نے وہ دار موکل کے سپرد کردیا تو اب وکیل شفعہ نہیں کرسکے گا۔

(فان سلمه...الخ) وکیل بالشراء نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور پھر وہ مبیع موکل کے حوالے کردی اس کے بعد اس میں عیب ظاہر ہوگیا تو اب وکیل موکل کی اجازت کے بغیر وہ مبیع بائع کو عیب کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا۔

(ویرجع...الخ) وکیل بالشراء نے موکل کے لیے شے خریدی پھر اس شے کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو اب وکیل اس کے ثمن کا رجوع بائع سے کرسکتا ہے خواہ استحقاق اس وقت ظاہر ہوا ہو جب مبیع وکیل کے قبضہ میں تھی یا اس وقت ظاہر ہوا ہو جب وہ مبیع موکل کے حوالے کرچکا تھا۔

(وهذا كله...الخ) یہ تفصیل مذکور کہ وکیل فلاں فلاں چیز کا مالک ہے یہ ہمارے مذہب کے مطابق ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام حقوق موکل کی طرف راجع ہوتے ہیں، لیکن شارح کہتے ہیں یہ بات جاننا ضروری ہے کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں بعض حقوق وہ ہوتے ہیں جو وکیل کیلئے دوسرں کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں اور بعض حقوق وہ ہوتے ہیں دوسروں کیلئے وکیل کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں، اول کی مثال جیسے مبیع پر قبضہ کرنا، مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنا، مبیع میں عیب ظاہر ہونے کی صورت میں مخاصمت کرنا، اور مبیع کے استحقاق کی صورت میں ثمن کا رجوع کرنا وغیرہ ان تمام صورتوں میں وکیل کے لیے دوسرے پر حق ثابت ہے اور ثانی کی مثال جیسے مبیع کی سپردگی اور ثمن کی ادائیگی وغیرہ یہ ایسے حقوق ہیں جو دوسرے کے لیے وکیل کے ذمے ثابت ہیں۔ پہلی قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ ان امور کی ولایت وکیل کو حاصل ہوتی ہے لیکن اس پر یہ امور واجب نہیں ہوتے لہٰذا اگر وکیل وہ امور انجام نہیں دینا چاہتا تو اس کو مجبور نہ کیا جائیگا اس لیے کہ وہ ان افعال میں متبرع ہے۔ بلکہ وکیل ان امور کے لیے موکل کو وکیل بنائیگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کا کچھ بیان کتاب المضاربة میں آئیگا۔

(وان مات...الخ) امور مذکورہ کی صورت میں اگر وکیل مرجاتا ہے تو ان افعال کی ولایت وکیل کے ورثاء کو حاصل ہوگی اگر ورثاء خود یہ کام کرتے ہیں تو ٹھیک ہے اور اگر وہ یہ افعال کرنے سے انکار کرتے ہیں تو وہ اپنے مرنے والے مورث کے موکل کو ان افعال کا وکیل بنائیں گے۔

(وعند الشافعیؒ...الخ) ہم تو کہتے ہیں کہ ان افعال کی ولایت وکیل کو حاصل ہوگی لیکن امام شافعیؒ فرماتے

ہیں کہ موکل کو ان افعال کی ولایت حاصل ہوگی خواہ وکیل اوراس کے وارث نے موکل کو ان افعال کا وکیل بنایا ہو یا نہ بنایا ہو۔

(وفی النوع...الخ) یہاں سے حقوق کی دوسری قسم کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ دوسری قسم جسمیں وکیل کے ذمہ دوسروں کے حقوق ہوتے ہیں اسمیں وکیل مدعی علیہ ہوتا ہے یعنی مطلوب ہوتا ہے طالب نہیں ہوتا پس اگر وکیل وکیل بالبیع ہے تو مدعی اس کو مبیع کی سپردگی پر مجبور کرسکتا ہے اور اگر وہ وکیل بالشراء ہے تو مدعی اس کو ثمن کی ادائیگی پر مجبور کرسکتا ہے۔

ویثبُتُ المِلکُ للمُوکّلِ ابتداءً فلا یُعتَقُ قریبُ وکیلٍ شَراہُ ای اذا اشتَرٰی الوکیلُ فالاصحُّ ان یثبُتَ المِلکُ للمُوکّلِ ابتداءً وعندَ بعضِ المشائخ یثبُتُ المِلکُ اولاً للوکیلِ ثم ینتقلُ منہ الیٰ مُوکّلِہِ بسببِ عقدٍ یَجرِی بینَھما وان لَم یَکُن مَلفُوظاً بل مُقتَضی للتوکیلِ السابقِ فعلَی التخریج الاولِ اذا وَکَّلَ احدٌ اَن یَشتَرِیَ قریبَہ من مالکِہ فاشتَراہ لایُعتَقُ علی الوکیلِ لاَنَّہ یثبُتُ للوکیلِ ملکٌ غیرُ مُتقَررٍ فلا یُعتَقُ۔

﴿ترجمہ﴾

اور ملکیت ثابت ہوجائیگی موکل کے لیے ابتداءً پس آزاد نہ ہوگا وکیل کا قریبی رشتہ دار جس کو اس نے خریدا ہو یعنی اگر وکیل نے شراء کی تو اصح یہ ہے کہ ملکیت ثابت ہوجائے گی موکل کے لیے ابتداءً اور بعض مشائخ کے نزدیک ملک اولاً ثابت ہوگی وکیل کے لیے پھر اس سے منتقل ہوجائیگی اس کے موکل کی طرف اس عقد کے سبب سے جو ان دونوں کے درمیان جاری ہوا اگرچہ وہ ملفوظ نہیں بلکہ پچھلی توکیل کا مقتضی ہے پس پہلی تخریج کے مطابق اگر کسی نے وکیل بنایا کہ وہ اپنے قریبی رشتہ دار کو اس کے مالک سے خریدے پس اس نے اسے خریدلیا تو وہ وکیل پر آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا اور دوسری تخریج کے مطابق بھی وہ آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ ثابت ہے وکیل کے لیے ایسی ملک جو پختہ نہیں ہے پس وہ آزاد نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ویثبت...الخ) اس بات میں اختلاف ہے کہ وکیل بالشراء جب شراء کرتا ہے تو اولا اور ابتداً ملک کس کے لیے ثابت ہوتی ہے وکیل کے لیے یا موکل کے لیے؟ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ ملک اولاً موکل کے لیے ثابت ہوتی ہے وکیل کیلئے نہیں اور بعض مشائخ کہتے ہیں کہ ملک اولاً وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے پھر اس کے بعد موکل کی طرف ملک منتقل ہوجاتی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان بھی ایک عقد ہوتا ہے وہ اگرچہ ملفوظ نہیں ہوتا لیکن توکیل سابق کا مقتضی ہوتا ہے (یعنی وکیل جو شراء کررہا ہوتا ہے اس سے پہلے موکل نے اس کو اس شراء کا وکیل بنایا ہوتا ہے پس توکیل سابق اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ شراء والا معاملہ وکیل سے موکل کی طرف منتقل ہوجائے،) چونکہ وکیل اور موکل کے درمیان بھی ایک عقد ہوتا ہے اس وجہ سے ملک اولاً وکیل کے لیے ثابت ہوگی اس کے بعد موکل کی طرف منتقل ہوگی۔

(فعلی...الخ) یہاں سے شارح مشائخ کے دونوں قولوں کے مطابق تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم اپنے قریبی رشتہ دار کو مالک سے میرے لیے خریدو، وکیل نے وہ اپنا قریبی رشتہ دار خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگا، قول اول کے مطابق بھی اور قول ثانی کے مطابق بھی، (واضح ہو کہ انسان جب اپنا ذی رحم محرم غلام خریدے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے) پہلے قول کے مطابق اس کا آزاد نہ ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ ملک ابتداءً ہی موکل کے لیے ثابت ہوئی ہے وکیل کے لیے ثابت ہی نہیں ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق وہ اس لیے آزاد نہ ہوگا کہ اگر چہ اس قول کے مطابق ملک اولاً وکیل کیلئے ثابت ہوگئی ہے لیکن وہ ملک غیر متقرر ہے یعنی پختہ نہیں ہے بلکہ زائل ہونے والی ہے اور قریبی رشتہ دار آزاد اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس پر ایسی ملک آجائے جو زائل ہونے والی نہ ہو۔

وحقوقُ عقدٍ یُضیفُه الی مُوکِلِه کنکاحٍ وصلحٍ عن انکارٍ اودمِ عمدٍ وعتقٍ علی مالٍ وکتابةٍ وھبةٍ وتصدُّقٍ واعارةٍ وایداعٍ ورھنٍ واقراضٍ تَتعلَّقُ بالمُوکّلِ لابه فلایُطالَبُ وکیلُ الزوجِ بالمھرِ ولا وکیلُ العِرسِ بتَسلیمِھا ولا ببدلِ الخلعِ وللمشتری منعُ الثمنِ من موکّلِ بائعِه فاذا دَفعَ الیه صحَّ ولم یُطالِبه بائعُه ثانیًا اِعلَم انَّ فی بعضِ ھذہ الامثلةِ نظرًا فی اَنَّھا یُضافُ الی الوَکیلِ اوالمُوَکّلِ اَمّا البیعُ والاجارةُ فلاشکَّ انَّھما مُستغنِیانِ عن ذِکرِ المُوَکّلِ فھُمَا منَ القسمِ الاولِ والنکاحُ والخلعُ لا یَستَغنِیانِ عنه فھُمَا منَ القسمِ الثانِی واَمَّا الصلحُ فلا فرقَ فیه بینَ ان یکونَ عن اقرارٍ اوانکارٍ فی الاضافةِ فاِن زیدًا اذاادعی داراً علی عمروٍ فوَکَّلَ عمروٌ وکیلًا علی اَن یُصالِحَ بالمائةِ فیقولُ زیدٌ صالحتُ عن دعوی الدارِ علی عمروٍ بالمائةِ ویَقبَلُ الوکیلُ ھذ الصلحَ یَتمُّ الصلحُ سواءٌ کانَ عن اقرارٍ اوانکارٍ الاانَّه اذا کانَ عن اقرارٍ یکونُ کالبیعِ فیرجِعُ الحقوقُ الی الوکیلِ کمافی البیعِ فتَسلیمُ بدلِ الصلحِ علی الوکیلِ واذا کانَ عن انکارٍ فھوفداءُ یمینٍ فی حقِّ المُدَّعٰی علیه فالوکیلُ سفیرٌ محضٌ فلا یرجِعُ الیه الحقوقُ.

﴿ترجمہ﴾

اور اس عقد کے حقوق جس کو وہ منسوب کرتا ہے اپنے موکل کی طرف جیسے نکاح، خلع، انکار سے صلح، یا دم عمد سے صلح، اور مال پر آزاد کرنا، اور مکاتب بنانا، ہبہ، صدقہ کرنا، عاریت پر دینا، ودیعت رکھنا، رہن کے طور پر دینا، قرض دینا، یہ متعلق ہونگے موکل کے ساتھ نہ کہ اس کے ساتھ پس مطالبہ نہیں کیا جائیگا شوہر کے وکیل سے مہر کا اور نہ بیوی کے وکیل سے اس بیوی کو سپرد کرنے کا اور نہ بدل خلع کا اور مشتری کے لیے جائز ہے ثمن کو روک دینا اپنے بائع کے موکل سے پس اگر وہ اسے ادا کردے تو صحیح ہے اور اس سے اس کا بائع مطالبہ نہیں کریگا دوسری مرتبہ، جان تو کہ ان مثالوں کے بعض میں اعتراض ہے اس بات میں کہ یہ

منسوب ہوتے ہیں وکیل کی طرف یا موکل کی طرف، بہر حال بیع اوراجارہ پس کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں مستغنی کر دیتے ہیں موکل کے ذکر سے پس یہ دونوں پہلی قسم سے ہونگے اور نکاح اور خلع اس سے مستغنی نہیں کرتے پس یہ دوسری قسم سے ہونگے اور بہر حال صلح پس کوئی فرق نہیں ہے درمیان اس بات کے کہ وہ اقرار سے ہو یا انکار سے ہو، منسوب کرنے میں، اس لیے کہ زید اگر دار کا دعوی کرے عمرو کے خلاف پس عمرو وکیل بنادے اس بات پر کہ وہ صلح کرے سو کی، پس زید کہے کہ میں نے صلح کر لی عمرو کے خلاف دار کے دعوی سے سو کے بدلے میں، اور وکیل اس صلح کو قبول کر لے تو صلح تام ہو جائیگی خواہ یہ اقرار سے ہو یا انکار سے ہو مگر یہ کہ اگر وہ اقرار سے ہو تو یہ بیع کی طرح ہوگی پس حقوق راجع ہونگے وکیل کی طرف جیسا کہ بیع میں، پس بدل صلح کی ادائیگی وکیل پر ہوگی اور جب یہ انکار سے ہو تو یہ یمین کا فدیہ ہوگا مدعی علیہ کے حق میں، پس وکیل سفیر محض ہوگا لہٰذا اس کی طرف حقوق راجع نہ ہونگے۔

﴿توضیح﴾

(وحقوق...الخ) وہ عقد جس کو وکیل اپنے موکل کی طرف منسوب کرتا ہے اس کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ وکیل کے ساتھ، جیسے وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو یا عورت نے وکیل بنایا تم میرا میرے شوہر سے خلع کرادو، یا کسی نے موکل پر دعوی کیا کہ تمہارے قبضہ میں جو گھر ہے وہ میرا ہے، موکل نے اس کا اقرار کیا یا انکار کیا اس کے بعد مدعی علیہ موکل نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس مدعی سے صلح کرے یا کسی کو وکیل بنایا کہ تم میرا یہ غلام مال کے بدلے آزاد کردو یا وکیل بنایا کہ میرا یہ مال ہبہ کردو یا صدقہ کردو یا کہا بطور عاریت کے کسی کو دے دو یا کہا کہ یہ مال کسی کے پاس ودیعت کے طور پر رکھوادو یا کہا کہ یہ مال دائن کو بطور رہن کے دے دو یا کہا میرا یہ مال کسی کو قرض کے طور پر دے دو۔ یہ تمام ایسے عقود ہیں جو وکیل اپنے موکل کی طرف منسوب کرتا ہے اپنی طرف نہیں کرتا لہٰذا ان عقود کے حقوق موکل کی طرف راجع ہونگے۔

(فلا یطالب...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ اس قسم کے حقوق موکل کیساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ وکیل کے ساتھ لہٰذا اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو اس نے نکاح کرادیا تو اب اسکی بیوی وکیل سے اس بات کا مطالبہ نہیں کرسکتی کہ میرا مہر ادا کرو، اسیطرح کسی عورت نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو، وکیل نے نکاح کرادیا تو اب شوہر وکیل سے اس بات کا مطالبہ نہیں کرسکتا ہے کہ میری بیوی میرے سپرد کرو۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے شوہر سے میرا خلع کرادو، وکیل نے خلع کرادیا تو شوہر اس وکیل سے بدل خلع کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔

(وللمشتری...الخ) کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم میری یہ چیز بیچ دو وکیل نے اس کو فروخت کردیا اس کے بعد موکل نے مشتری کو کہا اس کا ثمن مجھے ادا کرو تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ یہ ثمن موکل کو ادا نہ کرے اس لیے کہ یہاں موکل اجنبی ہے (کیونکہ مشتری کا عقد تو اس کے وکیل کے ساتھ ہوا تھا نہ کہ اس کے ساتھ) لیکن اگر مشتری نے موکل کو ثمن

کی ادائیگی کردی تو یہ جائز ہے اور پھر اس کے بعد بائع یعنی وکیل اس مشتری سے دوبارہ ثمن کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کریگا۔

(اعلم... الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اسکا جواب دیتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے بعض عقود کے بارے میں کہا یہ وکیل کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور بعض عقود کے بارے میں کہا یہ موکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں، کچھ عقود کی نسبت کے بارے میں تو مصنفؒ کی بات درست ہے لیکن کچھ عقود کی نسبت کے بارے میں ان کی بات درست نہیں ہے، مصنفؒ نے بیع اور اجارے کے بارے میں کہا یہ وکیل کی طرف منسوب ہوتے ہیں یہ بات ٹھیک ہے اس لیے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ بیع اور اجارے میں موکل کا تذکرہ ضروری نہیں ہوتا اور نکاح اور خلع کے بارے میں مصنفؒ نے کہا یہ موکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں یہ بات بھی ٹھیک ہے اسلئے کہ نکاح اور خلع میں موکل کا ذکر ضروری ہوتا ہے۔ لیکن مصنفؒ نے **صلح عن اقرار** کے بارے میں کہا کہ یہ وکیل کی طرف منسوب ہوتی ہے اور **صلح عن انکار** کے بارے میں کہا یہ موکل کی طرف منسوب ہوتی ہے، یہ فرق کرنا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ مثلاً اگر زید نے عمرو کے خلاف دعوی کیا کہ جو دار تمہارے قبضہ میں ہے وہ میرا ہے پھر عمرو نے کسی کو وکیل بنالیا کہ تم زید سے اس دار کے بارے میں سو درہم کے بدلے صلح کرلو (یعنی زید کو کہو کہ یہ سو درہم لے لے اور اپنے اس دار کے دعوی سے دستبردار ہو جائے) اس کے بعد زید یہ کہے کہ میں عمرو کے ساتھ دار کے دعوی سے سو درہم کے بدلے صلح کرتا ہوں اور وکیل یہ صلح قبول کرلے تو یہ صلح تام ہو جائیگی عام ازیں یہ **صلح عن اقرار** ہو یا **عن انکار** ہو (یعنی عام ہے خواہ عمرو نے زید کے دعوی کا اقرار کرلیا ہو کہ ہاں یہ دار اسی کا ہے پھر صلح کرتا ہو یا اس نے زید کے دعوی کا انکار کر کے صلح کی ہو) تو پھر یہ فرق کرنا ٹھیک نہیں ہے کہ اگر یہ **صلح عن اقرار** ہو تو یہ ایسا عقد ہے جو وکیل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اگر یہ صلح عن انکار ہو تو یہ ایسا عقد ہے جو موکل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس فرق کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

(الا انه... الخ) یہاں سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ **صلح عن اقرار** بیع کی طرح ہوتی ہے جس طرح بیع میں حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اسی طرح **صلح عن اقرار** میں حقوق وکیل کی طرف راجع ہونگے، لہٰذا بدل صلح کی ادائیگی وکیل کے ذمہ ہوگی چونکہ **صلح عن اقرار** بیع کی طرح ہوتی ہے اس لیے مصنف نے کہا **صلح عن اقرار** ایسا عقد ہے جو وکیل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور **صلح عن انکار** مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ ہوتا ہے گویا مدعی علیہ اس **صلح** میں ادائیگی اس لئے کرتا ہے تا کہ اس کو قسم نہ اٹھانی پڑے تو اس میں وکیل سفیر محض ہوگا اور سفیر کی طرف حقوق راجع نہیں ہوتے لہٰذا **صلح عن انکار** میں وکیل کی طرف حقوق راجع نہ ہونگے اس لیے مصنف نے کہا: **صلح عن انکار** ایسا عقد ہے جو موکل کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

☆☆☆

﴿باب الوكالة بالبيع والشراء﴾

الامرُ بشراءِ الطعامِ علی البُرّ فی دراهمَ كثيرةٍ وعلی الخُبزِ فی قليلِه وعلی الدقيقِ فی متوسِّطِه وفی مُتَّخذِ الوليمةِ علی الخُبزِ فی كلِّ حالٍ هذهِ الوكالةُ يَنبَغِی ان يكونَ باطلةً لانَّ الطعامَ يَقعُ علی كلِّ ما يُطعَمُ فيكونُ جهالةُ جنسِه فاحشةً لكنَّ المتعارَفَ فی قولِه اشترِلی طعامًا ان يُرادَ به الحنطةُ اوالدقيقُ اوالخبزُ ولا يصحُّ بشراءِ شئٍ فَحَشَ جهالةُ جنسِه كالرقيقِ والثوبِ والدابةِ وان بُيِّنَ ثمنُه اعلَم انَّ كلَّ شيئين يَتَّحِدُ حقيقتُهما ومقاصدُهما فهما من جنسٍ واحدٍ وان اختَلَف الحقيقةُ والمقاصدُ فهما من جنسين فان فَحَشَ جهالةُ الجنسِ بان قد ذَكَرَ جنساً تحتَه اجناسٌ كالرقيقِ فانَّه ينقسِمُ الی ذكرٍ وانثٰی وهما فی بنِی آدمَ جنسانِ لاختلافِ المقاصدِ ثُمَّ كلٌّ منهما قد يُقصَدُ منه الجمالُ كمافی التُّركِی وقد يُقصَدُ منه الخدمةُ كمافی الهِندِی الا اذا ذَكَرَ نوعَ الدابةِ كالحمارِ والمرادُ بالنوعِ ههُنا الجنسُ الاسفلُ فی اصطلاحِ الفقهاءِ أُطلِقَ عليه النوعُ لانه نوعٌ بالنسبةِ الی الاَعلٰی ويُسمّٰی فی المنطقِ نوعًا اضافياً اوثمنَ الدارِ اوالمحلةَ الدارُ مِمَّا فَحَشَ جهالةُ جنسِه فلا بُد اَن يُبيِّنَ ثمنَها ومحلتَها.

﴿ترجمہ﴾

طعام کی شراء کا امر کرنا محمول ہوگا گندم میں کثیر دراہم میں اور روٹی پر قلیل دراہم میں اور آٹے پر متوسط دراہم میں اور ولیمے کی دعوت میں روٹی پر محمول ہوگا ہر حال میں، یہ وکالت مناسب ہے کہ باطل ہو اس لیے کہ طعام واقع ہوتا ہے ہر اس چیز پر جسکو کھایا جائے پس اس کی جنس کی جہالت فاحشہ ہوگی لیکن وہ چیز جو اس کے قول ''میرے لیے طعام خریدو'' میں متعارف ہے، یہ ہے کہ اس سے مراد گندم ہو یا آٹا ہو یا روٹی ہو، اور صحیح نہیں ایسی چیز کی شراء کا امر کرنا جسکی جنس کی جہالت زیادہ ہو جیسے غلام، کپڑا، اور جانور اگر چہ اس کا ثمن بیان کردے، جان تو کہ ہر ایسی دو چیزیں کہ متحد ہو ان کی حقیقت اور ان کے مقاصد تو وہ جنس واحد سے ہوتی ہیں اور اگر مختلف ہو جائے حقیقت اور مقاصد تو وہ دو جنسوں سے ہوتی ہیں پس اگر جنس کی جہالت فاحشہ ہو بایں طور کہ تحقیق اس نے ذکر کی ہو ایسی جنس جس کے تحت اجناس ہوں جیسے مملوک تو وہ منقسم ہوتا ہے مذکر اور مونث کی طرف اور یہ دونوں انسان میں دو جنسیں ہیں مقاصد کے مختلف ہونے کیوجہ سے پھر کبھی ان سے مقصود خوبصورتی ہوتی ہے جیسے ترکی میں اور کبھی خدمت مقصود ہوتی ہے جیسے ہندی غلام میں، اور اسی طرح کپڑا اور جانور ہے، پس صحیح نہیں ان اشیاء کی شراء کا وکیل بنانا اگر چہ ثمن بیان کردے مگر جب کہ جانور کی نوع ذکر کرے جیسے گدھا، اور نوع سے مراد یہاں جنس اسفل ہے فقہاء کی اصطلاح میں، اس پر نوع کا اطلاق کیا گیا اس لیے کہ یہ نوع ہے اعلی کے لحاظ سے اور نام رکھا جاتا ہے اسکا منطق میں نوع اضافی، یا (ذکر کرے) دار کے ثمن یا محلے کا، دار ان چیزوں میں سے جن کی جنس کی جہالت بہت زیادہ ہے، پس ضروری ہے یہ کہ بیان کرے اس کا ثمن اور اس کا محلّہ۔

﴿توضیح﴾

(الامر...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو امر کیا کہ طعام خرید کرلاؤ تو طعام سے کیا مراد ہوگا اس میں تفصیل ہے اگر آمر نے دراہم کثیرہ دیئے ہوں مثلاً دس دراہم یا اس سے زائد، تو طعام سے مراد گندم ہوگی، اور اگر اس نے دراہم قلیلہ دیئے ہوں مثلاً تین درہم یا اس سے کم، تو طعام سے مراد روٹی ہوگی اور اس نے دراہم متوسطہ دیئے ہوں مثلاً تین سے زائد اور دس سے کم تو طعام سے مراد آٹا ہوگا۔

(وفی متخذ...الخ) موکل نے ولیمہ کی دعوت کی اور اس نے وکیل کو امر کیا کہ تم طعام خریدو تو یہاں مراد ہر حال میں روٹی ہوگی، خواہ اس نے دراہم کثیرہ دیئے ہوں یا قلیلہ دیئے ہوں یا متوسطہ دیئے ہوں۔

(هذه الوکالة...الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض کو نقل کر کے اسکا جواب دیتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی طعام کی شراء کا امر کرے تو مناسب یہ ہے کہ یہ وکالت جائز نہ ہو باطل ہو اس لیے کہ طعام کا اطلاق ہر ایسی چیز پر ہوتا ہے جس کو کھایا جائے پس یہاں جنس کی جہالت فاحشہ پائی جاتی ہے اور جب ایسی چیز کی شراء کا وکیل بنایا جائے جس چیز کی جنس میں جہالت فاحشہ ہو تو یہ وکالت باطل ہوتی ہے؟ شارح نے لکن سے اس کا جواب دیا کہ اگر چہ طعام کی جنس میں جہالت فاحشہ ہے لیکن عرف عام میں طعام سے مراد یا تو گندم ہوتی ہے یا روٹی ہوتی ہے یا آٹا ہوتا ہے اس لیے اس توکیل کو جائز قرار دیا گیا۔

(ولا یصح... الخ) اگر کسی ایسی چیز کی شراء کا امر کیا جس کی جنس میں جہالت فاحشہ ہے تو یہ صحیح نہیں، جیسے کہا کہ ایک غلام خریدو یا ایک کپڑا خریدو یا ایک جانور خریدو، تو یہ صحیح نہیں اگر چہ اسکا ثمن بھی بیان کردے مثلاً کہے: میرے لیے ایک جانور سو درہم کے بدلے میں خریدو۔

(اعلم...الخ) یہاں سے ایک ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ ایسی دو چیزیں جن کی حقیقت اور مقاصد ایک ہوں تو وہ دو چیزیں جنس واحد سے شمار ہوتی ہیں جیسے بکرا اور بکری، جو قربانی کے لیے ہوں، یہ جنس واحد سے ہیں اس لیے کہ ان کی حقیقت بھی ایک ہے اور مقصد بھی دونوں سے ایک ہے۔ اور اگر ان کی حقیقت اور مقاصد مختلف ہوں یا حقیقت ایک ہو لیکن مقصد مختلف ہو تو وہ دو چیزیں دو جنسوں سے شمار ہونگی (یعنی یہ سمجھا جائیگا کہ ان کی جنس الگ الگ ہے) ان کی حقیقت اور مقصد مختلف ہو جیسے انسان اور جانور اور حقیقت ایک ہو لیکن مقصد مختلف ہو جیسے مرد اور عورت۔

(فان...الخ) یہاں سے جنس کے جہالت فاحشہ کے حکم کو بیان کرتے ہیں جس کے ضمن میں جہالت فاحشہ کی صورت بھی بیان کر رہے ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے کہ ایک ایسی جنس ذکر کی جائے جس کے تحت متعدد اجناس ہوں جیسے رقیق (غلام یا لونڈی) اب یہ ایک جنس ہے جس کے تحت مذکر یعنی غلام بھی داخل ہے اور مونث یعنی لونڈی بھی داخل ہے اور مذکر و مونث بنی آدم میں دو جنسیں ہیں، کیونکہ انکے مقاصد مختلف ہیں، مثلاً غلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ وہ خدمت کرے اور گھر کے باہر

کے کام سرانجام دے اور لونڈی سے مقصود وطی ہوتی ہے اور یہ کہ وہ گھر کے اندر کے کام کرے، مذکر اور مونث کے مقاصد تو مختلف ہیں ہی، بسا اوقات خود ان میں سے ہر ایک سے مقصود مختلف ہوسکتا ہے مثلاً غلام ہے کہ اگر یہ ہندی ہو تو اس سے مقصود خدمت ہوتی ہے اور اگر یہ ترکی ہو تو اس سے حسن مقصود ہوتا ہے (ترکی غلام خوبصورت ہوتے تھے)۔ اسی طرح کپڑے اور جانور کا حال ہے، ان میں سے ہر ایک کے مقاصد مختلف ہوسکتے ہیں، پس یہ جہالت فاحشہ ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ان جیسی چیزوں کی شراء کا امر کرنا جائز نہیں ہے اگرچہ ان کا ثمن بھی بیان کر دیا جائے۔

(الا اذا...الخ) یہ **لا یصح** سے استثناء ہے کہ **دابۃ** کی **شراء** کا امر کرنا صحیح نہیں ہے، ہاں اگر دابہ (جانور) کی نوع بیان کر دی جائے جیسے حمار تو اب صحیح ہے۔

(والمراد...الخ) یہ تعیین مراد ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں نوع سے مراد جنس اسفل ہے جو فقہاء کی اصطلاح ہے۔

(اطلق...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب نوع سے مراد جنس اسفل ہے تو اس پر نوع کا اطلاق کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اس پر نوع کا اطلاق اس لیے کیا گیا کہ یہ اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع ہے۔ منطق میں اس کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔

(او ثمن...الخ) دار کی جنس میں جہالت فاحشہ ہے لہٰذا اس کی شراء کا امر کرنا صحیح نہ ہوگا لیکن اگر دار کی قیمت اور محلّہ بیان کر دیا جائے تو جائز ہو جائیگا۔

وصحَّ بشراءِ شئٍ عُلِمَ جنسُه لا صفتُه كالشاةِ والبقرِ فإنّهما جنسٌ واحدٌ لاتحادِ المقصودِ والمنفعةِ فلا احتياجَ الى بيانِ الصفةِ كالسَّمَنِ والهَزَالِ ويصحُّ بشراءِ شئٍ جُهِلَ جنسُه من وجهٍ كالعبدِ وذَكَرَ نوعَه كالتُّركي اوثمناً عَيَّنَ نوعًا العبدُ معلومُ الجنسِ من وجهٍ لكن من حيثُ المنفعةِ اوالجمالِ كأنّه اجناسٌ مختلفةٌ فان بَيَّنَ نوعَه كالتُّركي يصحُّ الوكالةُ وكذا اذا بَيَّنَ ثمنًا ويكونُ الثمنُ بحيثُ يعلَمُ منه النوعُ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے (وکیل بنانا) ایسی چیز کی شراء کا جس کی جنس معلوم ہو نہ کہ اس کی صفت، جیسے بکری اور گائے اس لیے کہ یہ دونوں جنس واحد ہیں بوجہ مقصود اور منفعت کے متحد ہونے کے پس کوئی احتیاج نہیں ہے صفت کو بیان کرنے کی جیسا کہ موٹا ہونا اور کمزور ہونا، اور صحیح ہے (وکیل بنانا) ایسی شے کی شراء کا جس کی جنس مجہول ہو من وجہ جیسے غلام، اور ذکر کرے اس کی نوع کو جیسے ترکی یا ذکر کرے ایسا ثمن جو اس کی نوع کو متعین کر دے، غلام کی جنس من وجہ معلوم ہے لیکن منفعت اور خوبصورتی کے لحاظ سے گویا وہ مختلف جنسیں ہیں پس اگر بیان کرے اس کی نوع جیسے ترکی تو وکالت صحیح ہوگی اور اسی طرح جب ثمن بیان کر دے اور وہ

ثمن ایسا ہو کہ اس سے نوع معلوم ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

(وصح...الخ) اگر ایسی چیز کی شراء کا امر کیا جس کی جنس تو معلوم تھی لیکن اس کی صفت معلوم نہیں تھی تو صحیح ہے جیسے بکری اور گائے، ان کی جنس ایک ہے اس لیے ان سے مقصود ایک ہوتا ہے اور ان کی صفت معلوم نہیں کیونکہ پتہ نہیں کہ وہ موٹی ہونگی یا دبلی ہونگی، لہٰذا اس کی شراء کا وکیل بنانا جائز ہوگا۔

(ویصح...الخ) اگر ایسی چیز کی شراء کا امر کیا جس کی جنس من وجہ معلوم ہے اور من وجہ معلوم نہیں ہے اور اسکی نوع بیان کردی تو جائز ہے جیسے غلام، یہ من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے، پتہ نہیں کہ وہ غلام حسین ہوگا یا بدصورت، اسی طرح منفعت کے لحاظ سے بھی مجہول ہے، پس اگر اس کی نوع بیان کردی جائے کہ مثلاً وہ ترکی ہو تو یہ وکالت درست ہے اسی طرح اگر غلام کا ثمن بھی اس طور پر بیان کردیا جائے کہ اس سے اس کی نوع معلوم ہو جائے تو بھی یہ وکالت جائز ہو جائیگی۔

وبشراءِ عينٍ بدينٍ له على وكيلِه المرادُ بالعينِ الشئُ المُعَيَّنُ وفى غيرِ عينٍ ان هلَكَ فى يدِ الوكيلِ هلَكَ عليه فاِن قَبَضَه آمِرُه فهو له اى اَمَرَه اَن يَشتَرِىَ بالالفِ الذى له على المَامُورِ عبدًا ولم يُعَيِّنِ العبدَ فاشتَرَاه فماتَ فى يدِ المامورِ فهَلَكَ عليه ولايصيرُ للآمرِ الا اَن يقبِضَه وهذا عند ابى حنيفة بناءً على اَنَّ الوكالةَ لم يصحّ لانَّ الدراهمَ والدنانيرَ تتعَيَّنُ فى الوكالاتِ فيكونُ الشراءُ مقَيَّدًا بذالكَ الدينِ فيصيرُ تمليكُ الدينِ من غيرِ مَن عليه الدينُ بلاتوكيلِ ذالكَ الغيرِ وهذا لا يصحُّ بخلافِ مااذا كانَ العبدُ مُتَعَيِّنًا فاِنَّ البائعَ يصيرُ ح وكيلاً بقبضِ الدينِ فيصحُّ تمليكُ الدينِ وعندَهما اذا قَبَضَ المامورُ يصيرُ مِلكًا للآمرِ لانَّ الدراهمَ والدنانيرَ تتعَيَّنُ فى الوكالاتِ فلم تتقَيَّدِ التوكيلُ بالدينِ فصحتِ الوكالةُ فيكونُ للآمرِ وجوابُه ما مرَّ من اَنَّها تَتَعَيَّنُ فى الوكالاتِ فاِنَّه اذا قُيِّدَ الوكالةُ بها عينًا كانت اودينًا فهَلَكَت اوسَقَطَ الدينُ تبطُلُ الوكالةُ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے (وکیل بنانا) عین کی شراء کا اس دین کے بدلے میں جو اس کیلئے وکیل کے ذمہ ہو، عین سے مراد شے معین ہے اور غیر معین میں اگر (وہ عین) ہلاک ہو جائے وکیل کے قبضے میں تو ہلاک ہوگا اسی پر، پس اگر اس کے آمر نے اس پر قبضہ کرلیا تو وہ اسی کا ہوگا یعنی اس کو امر کیا کہ وہ خریدے اس ہزار کے بدلے میں جو مامور کے ذمے تھا، ایک غلام کو اور غلام کو متعین نہیں کیا پس اس نے خرید لیا پھر وہ مامور کے ہاتھ میں مرگیا تو ہلاک ہوگا اسی پر، اور وہ آمر کا نہ ہوگا، مگر یہ کہ وہ اس پر قبضہ کرلے اور یہ امام

صاحب کے نزدیک ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وکالت صحیح نہیں، اس لیے کہ دراہم اور دنانیر متعین ہوتے ہیں وکالات میں پس شراء مقید ہوگی اسی دین کے ساتھ پس یہ ہو جائیگا دین کا مالک بنانا اس شخص کے غیر کو جس کے ذمے دین نہیں ہے بغیر اس غیر کو وکیل بنانے کے اور یہ صحیح نہیں بخلاف اس صورت کے کہ جب غلام متعین ہو اس لیے کہ بائع اس وقت دین کے قبضے کا وکیل ہوگا، پس دین کا مالک بنانا صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جب مامور قبضہ کرے تو وہ آمر کی ملک ہو جائیگا، اس لیے کہ دراہم اور دنانیر متعین نہیں ہوتے پس مقید نہ ہوگی توکیل دین کے ساتھ پس وکالت صحیح ہوگی لہٰذا مبیع آمر کی ہوگی، اور اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ یہ دراہم متعین نہیں ہوتے وکالات میں، اس لیے کہ اگر وکالت کو ان کے ساتھ مقید کیا جائے خواہ وہ عین ہوں یا دین، پھر ہلاک ہو گئے یا دین ساقط ہو گیا تو وکالت باطل ہو جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(وبشراء عین... الخ) وکیل کے ذمے موکل کے ہزار درہم تھے، موکل نے اس کو کہا: تم نے جو میرے ہزار درہم ادا کرنے ہیں ان کے بدلے میرے لیے ایک غلام خریدو، تو یہ وکالت درست ہے، وکیل نے غلام خرید لیا پھر اس کے بعد وہ غلام ہلاک ہو گیا تو اس ہلاکت کی ذمہ داری کس پر ہوگی؟ اس میں دیکھیں گے، اگر اسکی ہلاکت موکل کے قبضہ میں ہوئی ہے تو اس کی ذمہ داری موکل پر ہوگی، گویا موکل کا مال ہلاک ہو گیا (یعنی اب وکیل کے ذمے جو ہزار درہم تھے ان کی ادائیگی وکیل پر باقی نہیں رہے گی) اور اگر اس کی ہلاکت وکیل کے قبضہ میں ہوئی ہے تو اب دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ موکل نے توکیل کے وقت غلام متعین کیا ہوگا یا نہیں (یعنی جس وقت موکل وکیل کو غلام کی شراء کا امر کر رہا تھا اس وقت اس نے ایک غلام متعین کر دیا تھا کہ یہی غلام خریدو یا کوئی غلام متعین نہیں کیا تھا صرف اتنا کہا تھا کہ ایک غلام خریدو) اگر متعین کیا تھا تو ہلاکت کی ذمہ داری موکل کی ہوگی اور اگر غلام متعین نہیں کیا تھا تو امام صاحب کے نزدیک اس کی ہلاکت کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی اور یہ ہلاکت وکیل کے مال سے ہوگی (یعنی وکیل پر لازم ہوگا کہ وہ ہزار درہم کی موکل کو ادائیگی کرے) اور صاحبین کے نزدیک یہ ہلاکت موکل کے مال سے ہوگی ہم یوں سمجھیں گے کہ موکل کا مال ہلاک ہو گیا۔ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ اس جیسی صورت حال میں اس قسم کی توکیل جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل جائز نہیں جب توکیل جائز نہیں تو ہلاکت کی ذمہ داری موکل پر نہیں آئے گی اور صاحبین کے نزدیک یہ توکیل جائز ہے لہٰذا اس ہلاکت کا ذمہ دار موکل ہوگا۔

امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل اس لیے جائز نہیں ہے کہ وکالات میں دراہم و دنانیر متعین ہوا کرتے ہیں پس یہاں بھی جب موکل نے کہا تم ان ہزار دراہم کے بدلے میں غلام خریدو جو تمہارے ذمے ہیں تو یہ توکیل بالشراء ان ہزار درہم کے ساتھ مقید ہوگی گویا موکل یہ کہہ رہا ہے کہ تم بائع (غلام کے مالک) کو ان ہزار درہموں کا مالک بنا دو جس سے تم غلام خریدو گے

حالانکہ بائع پر دین نہیں ہے،تو یہ "**تملیک الدین من غیر من علیہ الدین بلاتوکیل ذالک الغیر**" ہے یعنی یہاں اس شخص کو دین کا مالک بنایا جارہا ہے جس کے ذمہ دین نہیں ہے حالانکہ اس شخص کو اس بات کا وکیل بھی نہیں بنایا گیا ہے کہ وہ دین پر قبضہ کرے۔اور یہ صورت جائز نہیں ہوتی، پس یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بائع کے ذمہ دین نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ بائع کو اس بات کا وکیل نہیں بنایا گیا ہے کہ وہ دین پر قبضہ کرے، پہلی بات یعنی بائع کے ذمے دین کا نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بائع مدیون نہیں، مدیون تو وکیل ہے جس نے موکل کے ہزار درہم ادا کرنے ہیں، اور دوسری بات یعنی بائع قبضہ دین کا وکیل نہیں ہے تو وہ اس طرح کہ یہاں غلام متعین نہیں ہے جس کی شراء کا وکیل کو امر کیا گیا ہے جب غلام متعین نہیں ہے تو بائع بھی متعین نہ ہوا جب بائع متعین نہیں ہے تو وہ قبض دین کا وکیل کیسے ہوسکتا ہے۔

سوال ہوتا ہے کہ جب غلام متعین ہو اور وکیل اس کو خرید لے پھر اسی وکیل کے قبضہ میں وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ذمہ داری موکل پر ڈال دی جاتی ہے (یعنی یوں کہا جاتا ہے کہ موکل کا مال ہلاک ہو گیا) تو چاہیے کہ جب وہ غلام غیر متعین ہو اور وکیل کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو بھی موکل ذمہ دار ہونا چاہیے؟ تو شارح نے **بخلاف...الخ** سے اس کا جواب دیا کہ جب غلام متعین ہو تو اس وقت بائع بھی متعین ہوگا لہٰذا وہ قبض دین کا وکیل ہوگا پس اسوقت غلام کی شراء کی توکیل جائز ہوگی لہٰذا ہلاکت کی ذمہ داری موکل پر ہوگی اور اگر غلام غیر متعین ہو تو بائع قبض دین کا وکیل نہ ہوگا **کمامر** لہٰذا غلام کی شراء کی توکیل جائز نہ ہوگی جب توکیل جائز نہ ہوگی تو ہلاکت کی ذمہ داری وکیل کی ہوگی۔

(وعندھما...الخ) صاحبین کے نزدیک غلام کی ہلاکت کی ذمہ داری موکل پر ہوگی جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں خواہ غلام کی ہلاکت موکل کے قبضہ میں ہو یا وکیل کے قبضہ میں ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے مذہب کے مطابق دراہم اور دنانیر وکالات میں بھی متعین نہیں ہوتے لہٰذا جب موکل نے کہا تم نے جو میرے ہزار درہم دینے ہیں ان کے بدلے میں غلام خریدو تو یہ توکیل ان ہزار درہموں کے ساتھ مقید نہ ہوگی لہٰذا یہاں "**تملیک الدین من غیر من علیہ الدین بلا توکیل ذالک الغیر**" والی صورت نہیں ہے پس یہ توکیل صحیح ہے جب توکیل جائز ہے تو وہ غلام جسکو خریدا گیا وہ آمر (موکل) کا ہوا پس ہلاکت کی صورت میں ذمہ داری بھی آمر (موکل) کی ہوگی۔

(وجوابہ...الخ) یہاں سے شارح امام صاحب کی طرف سے صاحبین کو جواب دیتے ہیں کہ وکالات میں دراہم ودنانیر متعین ہوتے ہیں پس صورت مذکورہ میں توکیل اسی دین کے ساتھ مقید ہوگی جو موکل کے لیے وکیل کے ذمے ہے۔ چونکہ اس صورت میں **تملیک الدین...الخ** لازم آرہا ہے جیسا کہ گزرا لہٰذا یہ توکیل جائز نہ ہوگی پس وکیل کے قبضہ میں اگر غلام ہلاک ہو جائے تو اس کا ذمہ دار موکل نہ ہوگا بلکہ وکیل ہوگا۔

(فانہ...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ وکالات میں دراہم ودنانیر متعین ہوتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکالات کو دراہم ودنانیر کے ساتھ مقید کردیا جائے پھر وہ دراہم ودنانیر ہلاک ہو جائیں تو وکالت باطل.

ہوجاتی ہے مثلاً موکل نے وکیل کو ہزار درہم دیے اور کہا انہی ہزار کے بدلے میں غلام خریدو پھر وہ ہزار ہلاک ہوگئے تو وکالت باطل ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر وکیل نے موکل کے ہزار درہم دینے تھے، موکل نے اس کو کہا کہ تم نے جو میرے ہزار درہم دینے ہیں انکے بدلے میں میرے لیے غلام خریدو پھر دین کسی وجہ سے وکیل کے ذمہ سے ساقط ہوگیا تو بھی وکالت باطل ہوجائیگی، اس سے معلوم ہوا کہ وکالات میں دراہم ودنانیر متعین ہوتے ہیں ورنہ اگر یہ غیر متعین ہوتے تو دین کی صورت میں سقوط دین کی وجہ سے اور عین کی صورت میں اس عین کی ہلاکت کی وجہ سے وکالت باطل نہ ہوتی۔

وبشراءِ نفسِ المامورِ من سيدِه ان قال بِعنِي نفسِي لفلانٍ فباعَ فان لم يَقُل لفلانٍ عَتقَ على المَولٰى اى اذاقالَ رجلٌ لعبدٍ اشترِلي نفسَكَ مِن مولاكَ فالعبدُ اِن قال لمولاهُ بِعنِي نفسِي لفلانٍ فباعَ يقعُ عن الآمِرِ واِن لَم يَقُل لفلانٍ عتقَ على المولٰى فَاِن قِيلَ الوكيلُ بشراءِ مُعَيَّنٍ اذااشترَاه من غيرِ ان يُضِيفَ الى الآمِرِ يقعُ عن الآمِرِ قلنا الوكيلُ قد اَتَى بتصرفٍ من جنسٍ آخَرَ وهو العتقُ على ماقال وفى مِثلِ هذا يقعُ عنِ الوكيلِ .

﴿ترجمہ﴾

اور (صحیح ہے وکیل بنانا) مامور کے نفس کی شراء کا اس کے مالک سے اگر اس غلام نے کہا مجھے بیچ دو میرا نفس فلاں کے لیے، پس اس نے بیچ دیا پس اگر لفلان نہیں کہا تو وہ مولیٰ پر آزاد ہوجائیگا یعنی اگر ایک آدمی نے غلام کو کہا میرے لیے اپنے آپ کو خریدلو اپنے مولی سے تو غلام اگر اپنے مولی کو یہ کہے مجھے میرا نفس بیچ دو فلان کے لیے پھر اس نے بیچ دیا تو وہ آمر کی طرف سے ہوگا اور اگر لفلان نہیں کہا تو وہ مولی پر آزاد ہوجائیگا، پس اگر کہا جائے کہ شے معین کی شراء کا وکیل جب اس کو خرید لے بغیر اس بات کے کہ وہ اسے منسوب کرے آمر کی طرف تو وہ آمر کی طرف سے واقع ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ وکیل نے تحقیق تصرف کیا ہے دوسری جنس سے اور وہ ہے مال پر آزادی اور اس کی مثل میں (شراء) وکیل کی طرف سے واقع ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبشراء...الخ) ایک آدمی نے غلام کو کہا کہ اپنے مولی سے اپنے آپ کو میرے لیے خریدو، اس غلام نے جا کر مولیٰ سے کہا بعني نفسي لفلان، مجھے میرا نفس فلان کیلئے بیچ دو، مولیٰ نے بیچ دیا تو بیع آمر (وہ شخص جس نے غلام کو یہ بات کہی تھی کہ اپنے آپ کو میرے لیے مولی سے خریدو) کی طرف سے ہوگی اور اس آمر کے ذمہ ثمن لازم ہوجائے گا اور اگر غلام نے صورت مذکورہ میں مولی کو یوں کہا: بعني نفسي اور لفلان کے لفظ نہیں کہے تو اب یہ مولیٰ پر آزاد ہوجائیگا اور ثمن اس غلام پر لازم ہوگا نہ کہ آمر پر۔

(فان قيل...الخ) یہاں سے ایک سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ دوسری صورت میں جبکہ غلام مولی کو صرف یوں کہتا ہے بعني نفسي اور لفلان کا لفظ نہیں کہتا، چاہیے کہ یہ بیع آمر کی طرف سے ہو اور

اس پرثمن لازم کردیا جائے اور یہ غلام آزاد نہ ہو جس طرح کہ پہلی صورت میں یعنی بعنی نفسی لفلان میں غلام آزاد نہیں ہوتا اور ثمن آمر پر لازم ہوجاتا ہے، اس لیے کہ یہاں غلام کو شے معین کی شراء کا امر کیا گیا ہے اور وہ شے معین اس غلام کا نفس ہے اور وکیل کو جب شراء معین کی شراء کا امر کیا جائے اور وکیل اس کو خرید لے اور اس کو آمر کی طرف منسوب نہ کرے تو وہ شراء آمر کی طرف سے سمجھی جاتی ہے، پس یہاں بعنی نفسی میں بھی غلام جو کہ وکیل ہے، اس نے اس شراء کو آمر کی طرف منسوب نہ کیا تو یہ بیع آمر کی طرف سے ہونی چاہیے اور اس پرثمن لازم ہونا چاہئے؟ توقلنا سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ جب وکیل کو شے معین کی شراء کا امر کیا جائے تو شراء آمر کی طرف سے اسوقت سمجھی جاتی ہے جب وکیل اسی جنس کا تصرف کرے جس کا اس کو وکیل بنایا گیا ہے (یعنی ضروری ہے کہ وکیل بعینہ وہی کام کرے جو اس کے ذمہ لگایا گیا ہے) اور یہاں وکیل نے اسی جنس کا تصرف نہیں کیا جس کا اس کو وکیل بنایا گیا تھا، کیونکہ اس کو تو اس بات کا وکیل بنایا گیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو موکل کے لیے خریدے (یعنی مولی کو کہے کہ وہ اس کے نفس کی بیع کردے) اور یہاں پر وکیل نے جو تصرف کیا ہے وہ عتق علی المال ہے یعنی مال کے بدلے آزاد کرنا (کیونکہ پیچھے گزرا کہ ایسا کہنے سے وہ غلام مال کے بدلے آزاد ہوگا اور مال اس غلام پر لازم ہوگا)۔ظاہر ہے کہ بیع عتق کا غیر ہے لہٰذا وکیل نے موکل کی مخالفت کی پس ثمن اس غلام پر لازم ہوگا اور مولیٰ پر یہ آزاد ہوجائیگا۔

وفی شراءِ نفسِ الآمرِ من سیدِه بالفٍ دَفَعَ ان قال لسیدِه اشتریتُه لنفسِه فباعَه عتَقَ علیه وان لم یَقُل لنفسِه کانَ للوکیلِ وعلیه ثمنُه والالفُ لسیدِه ای اذا قالَ عبدٌ لرجلٍ اشترِلی نفسِی من مولایَ بالفٍ ودفَعَها الیه فقال الوکیلُ اشتریتُه لنفسِه فباعَه یکون اعتاقًا علی مالٍ وان لم یَقُل لنفسِه کان الشراءُ واقعًا من الوکیلِ فیکونُ الثمنُ علی المشتری وهذا الالفُ للمولٰی لانه کسبُ عبدِه .

﴿ترجمه﴾

اور آمر کی ذات کے اسکے آقا سے شراء میں اس ہزار کے بدلے میں جو اس نے دے دیئے ہوں اگر اس نے اسکے آقا کو کہا ہو کہ میں نے اس کو خریدا اس کی ذات کے لیے پھر اس نے بیچ دیا تو اس پر آزاد ہوجائیگا اور اگر لنفسه نہیں کہا تو شراء وکیل کیلئے ہوگی اور اس پرثمن لازم ہوگا اور ہزار اس کے آقا کے ہونگے یعنی اگر ایک غلام نے آدمی کو کہا میرے لیے میرے نفس کو خریدلو میرے مولی سے ہزار کے بدلے میں اور وہ ہزار اس کو دے دیئے پس وکیل نے کہا میں نے اسے خریدا اس کی ذات کے لیے پھر مولی نے اسے بیچ دیا تو یہ مال پر آزاد کرنا ہوگا اور اگر اس نے لنفسه نہیں کہا تو شراء واقع ہوگی وکیل کی طرف سے پس ثمن مشتری پر لازم ہوگا اور یہ ہزار مولی کے ہونگے اس لیے کہ یہ اس کے غلام کی کمائی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی شراء...الخ) ایک غلام نے دوسرے آدمی کو کہا مجھے میرے مولی سے میری (اپنی ذات) کے

لیے ہزار کے بدلے میں خریدو اور وہ ہزار درہم اس غلام نے اس آدمی کو دے دیئے، وکیل نے مولی کو جا کر کہا اشتریتہ لنفسہ ، میں نے اس کو اس کے نفس کے لیے خریدا، مولی نے وہ غلام اس کو بیچ دیا تو یہ اعتاق علی المال ہوگا، پس وہ ہزار درہم وکیل مولی کو ادا کریگا، اور اگر وکیل نے صرف اشتریتہ کہا اور لنفسہ نہیں کہا تو یہ شراء وکیل کی جانب سے ہوگی، اور وکیل پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے اور وہ غلام وکیل کا ہو جائیگا اور وہ ہزار درہم جو غلام نے وکیل کو دیئے تھے وہ بھی مولی کو مل جائیں گے، اس لیے کہ وہ ہزار اسی مولی کے غلام کی کمائی تھی اور غلام کی کمائی مولی کی ہوتی ہے۔

فان قالَ اشتريتُ عبداً للآمرِ فمات وقال الآمرُ بل لنفسِک صُدِّقَ الوكيلُ ان كان دفَعَ الآمرُ الثمنَ والا فالآمرُ ای اَمَرَ رجلاً بشراءِ عبدٍ بالفٍ فقالَ الوكيلُ قد فعلتُ وماتَ العبدُ عندِی وقال الآمرُ اشتريتَ لنفسِک فان كانَ دفَعَ الآمرُ الثمنَ فالقولُ للوكيلِ وان لم يَدفَع فالقولُ للآمرِ وعُلِّلَ فی الهدايةِ فيمااذالَم يَدفَعِ الآمرُ الثمنَ بانَّ الوكيلَ اخبَرَ بامرٍ لايَملِکُ استينافه وفيما اذا دَفَعَ الثمنَ بانَّ الوكيلَ امينٌ يريدُ الخروجَ عن عهدَةِ الامانةِ اقولُ كلُّ واحدٍ من التَّعلِيلَينِ شاملٌ للصورتَينِ فلا يَتِمُّ به الفرقُ بل لا بُدَّمن انضمامِ امرٍ آخرَ وهوانَّ فيما اذالَم يَدفَعِ الثَّمَنَ يدعى المامورُ على الآمِرِ وهُو يُنكِرُهٗ فالقولُ للمُنكِرِ وفيما اذادَفَعَ الثمنَ يدَّعِی الامِرُ الثمنَ على المَامورِ وهو يُنكِرُه فالقولُ للمنكِرِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کہا میں نے غلام خریدا آمر کے لیے پھر وہ مرگیا، اور آمر نے کہا بلکہ تم نے اپنے لیے خریدا تھا، تو وکیل کی تصدیق کی جائیگی اگر آمر نے ثمن ادا کیے ہوں، ورنہ پس آمر کے لیے ہوگی، یعنی ایک آدمی کو امر کیا ایک غلام خریدنے کا ہزار کے بدلے میں، پس وکیل نے کہا کہ میں نے خرید لیا اور وہ غلام میرے پاس سے مرگیا اور آمر نے کہا تم نے اپنے لیے خریدا تھا پس اگر آمر نے ثمن ادا کر دیے ہوں تو قول وکیل کا ہوگا، اور اگر ادا نہیں کیے تو قول آمر کا ہوگا، اور علت بیان کی صاحب ہدایہ نے اس صورت میں جس میں آمر نے ثمن ادا نہ کیے ہوں کہ وکیل نے ایسے امر کی خبر دی جس کو از سرِ نو پیدا کرنے کا وہ مالک نہیں ہے اور اس صورت میں جس میں اس ثمن ادا کر دیئے ہوں بایں طور کہ وکیل امین ہے ارادہ کرتا ہے امانت کے ذمہ داری سے نکلنے کا، میں کہتا ہوں کہ دو تعلیلوں میں سے ہر ایک شامل ہے دونوں صورتوں کو، پس اس کے ساتھ فرق تام نہ ہوگا، بلکہ ضروری ہے ایک دوسرے امر کو ساتھ ملانا، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں جس میں ثمن ادا نہ کیے ہوں، وکیل دعوی کرتا ہے آمر پر اور وہ اس کا انکار کرتا ہے پس قول منکر کا معتبر ہوگا، اور اس صورت میں جس میں ثمن ادا کر دیے ہوں آمر دعوی کرتا ہے مامور کے ذمہ ثمن کا اور وہ اس کا انکار کرتا ہے پس قول منکر کا معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان قال...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو کہا میرے لیے ایک غلام خرید دو وکیل نے غلام خرید لیا پھر وہ غلام مر گیا اس کے بعد وکیل اور موکل کا اختلاف ہو گیا، وکیل کہتا ہے کہ میں نے تمہارے لیے یہ غلام خریدا تھا لہٰذا تم پر ثمن لازم ہے اور موکل کہتا ہے کہ تم نے اپنے لئے یہ غلام خریدا تھا لہٰذا اس کا ثمن مجھ پر لازم نہیں ہے، اس اختلاف میں کس کی بات مانی جائیگی؟ تو اس میں دیکھیں گے کہ موکل نے وکیل کو ثمن ادا کیا ہے یا نہیں، اگر موکل نے وکیل کو پہلے سے ثمن ادا کر دیا ہو تو وکیل کی بات مانی جائیگی، لہٰذا یہ شراء موکل کے لیے ہوگی، اور اگر موکل نے ابھی تک وکیل کو ثمن ادا نہیں کیا تو اس میں موکل کی بات مانی جائیگی لہٰذا شراء وکیل کے لیے ہوگی۔

(وعلل...الخ) صاحب ہدایہ نے اس مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد اس کی علت بیان کی، شارح اس علت کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ نے علت یہ بیان کی کہ اگر موکل نے وکیل کو ثمن ادا نہ کیا ہو تو اس صورت میں موکل کی بات اسلئے مانی جائیگی کہ وکیل جو یہ کہہ رہا ہے کہ میں نے وہ غلام موکل کے لیے خریدا تھا تو وہ ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جسکے استیناف (از سر نو پیدا کرنے) کا اب یہ وکیل مالک نہیں ہے (یعنی اب وکیل وہ غلام موکل کیلئے نہیں خرید سکتا) کیونکہ وکیل یہ کہہ رہا ہے کہ میں نے وہ غلام موکل کے لیے خریدا تھا حالانکہ وہ غلام مر چکا ہے اور مرنے کے بعد اس کی شراء متحقق نہیں ہو سکتی۔ تو اب ظاہر حال موکل کیلئے موید و شاہد ہے، اور بات اسی کی معتبر ہوتی ہے جس کیلئے ظاہر حال شاہد و موید ہو، باقی یہاں ظاہر حال موکل کیلئے اس لئے شاہد ہے کہ وکیل موکل پر یہ دعوی کر رہا ہے کہ ثمن تم پر واجب ہے جبکہ موکل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا منکر ہے۔

اور اگر موکل نے وکیل کو ثمن ادا کر دیا ہو تو اس صورت میں وکیل کی بات اس لیے معتبر ہوگی کہ جب ثمن وکیل کے پاس موجود ہے تو وہ وکیل امین ہے جو اپنی ذمہ داری سے نکلنا چاہتا ہے جو ذمہ داری اس کے حوالے کی گئی ہے، اور وکیل اپنی ذمہ داری سے اس وقت عہدہ برآ ہو سکتا ہے جب وہ غلام کی شراء ان پیسوں سے موکل کیلئے کرے جو پیسے اسے موکل دے چکا ہے، تو یہاں ظاہر حال وکیل کیلئے شاہد و موید (تائید کرنا والا) ہے، اور بات اسی کی معتبر ہوتی ہے جس کیلئے ظاہر حال شاہد ہو، باقی یہاں وکیل کے لیے ظاہر حال اس طرح شاہد (تائید کرنے والا) ہے کہ موکل وکیل پر یہ دعوی کر رہا ہے کہ ثمن تم پر واجب ہے، جبکہ وکیل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا انکار کرتا ہے۔

(اقول...الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کی بیان کردہ علت پر رد کرتے ہیں کہ دونوں علتیں دونوں صورتوں کو شامل ہیں، کیونکہ خواہ موکل نے وکیل کو ثمن ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں میں یہ بات موجود ہے کہ وکیل ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کے استیناف کا وہ مالک نہیں ہے (اس کا مطلب اوپر گزر چکا ہے) اسی طرح دونوں صورتوں میں وکیل امین ہے جو اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا چاہتا ہے۔ لہٰذا دونوں صورتوں کے درمیان فرق کرنا بایں طور کہ پہلی صورت کی علت اور بیان کرنا

اور دوسری صورت کی علت اور بیان کرنا، تام نہ ہوا۔

(بل لا بد...الخ) یہاں سے شارح اپنی طرف سے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وکیل نے موکل کو ثمن کی ادائیگی نہ کی تو موکل کی بات اس لیے مانی جائیگی کہ اس صورت میں وکیل مدعی ہے جو موکل پر ثمن کے وجوب کا دعوی کر رہا ہے، اور موکل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا منکر ہے، اور بات منکر کی مانی جاتی ہے اس لیے موکل کی بات معتبر ہوگی، اور اگر موکل نے وکیل کو ثمن کی ادائیگی کر دی تو اس صورت میں وکیل کی بات اس لیے مانی جاتی ہے کہ موکل مدعی ہے جو وکیل پر ثمن کے وجوب کا دعوی کر رہا ہے اور وکیل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا منکر ہے، بات منکر کی مانی جاتی ہے اس لیے یہاں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

ولهُ الرجوعُ بالثمنِ على الآمرِ دفعَه الى بائعِه اولا، اى للوكيلِ بالشراءِ الرجوعُ بالثمنِ على الآمرِ اذافعَلَ ماامَرَ به سواءٌ دفعَ الوكيلُ الثمنَ الى بايعِه اولم يَدفعهُ جعَلُوا هذهِ المسئلةَ مبنيةً على انَّه يَجرى بينَ الوكيلِ والموكِّل مبادلةٌ حكميةٌ فيصيرُ الوكيلُ بائعًا من موكِّله فله مطالبةُ الثمنِ وان لَم يَدفَع الى بائعِه وله حبسُ المبيعِ من آمرِه لقبضِ ثمنِه وان لَم يَدفع بناءً على ماذكَرنا من المبادلةِ الحُكميةِ فان هَلَكَ في يدِه قبلَ حبسِه منه هَلَكَ على الآمرِ ولم يَسقُط ثمنُه وبعدَ حبسِه منه سقَطَ فانه اذا حَبَسَه عن الآمرِ لقبضِ الثمنِ فهَلَكَ في يدِ الوكيلِ يكونُ مضمونًا على الوكيلِ ثم اختُلِفَ فيه فعند ابى يوسفؒ يَضمَنُ ضمانَ الرَّهنِ وعند محمدؒ وهو قولُ ابى حنيفةؒ يَضمَنُ ضمانَ المبيعِ فما ذَكَرَ في المتنِ من سُقُوطِ الثمنِ اشارةٌ الى هذ المذهبِ وعند زفرؒ يَضمَنُ ضمانَ الغصبِ اِذ عندَه ليس له حقُّ الحبسِ فان كانَ الثمنُ مُساوِيًا للقيمةِ فلا اختلافَ وان كانَ الثمنُ عشرةً والقيمةُ خمسةَ عشرةَ فعند زفرؒ يَضمَنُ خمسةَ عشرةَ وعند الباقينَ يضمَنُ عشرةً وان كانَ بالعكسِ فعند زفرؒ يَضمَنُ عشرةً فيُطالِبُ الخمسةَ من الموكِّلِ وكذا عند ابى يوسفؒ لانَّ الرَّهنَ يُضمَنُ باقلَّ من قيمتِه ومن الدينِ وعند محمدؒ يكونُ مضمونًا بالثمنِ وهو خمسةَ عشرَ.

﴿ترجمہ﴾

اور اس وکیل کے لیے جائز ہوگا رجوع کرنا ثمن کا آمر پر خواہ اس نے اپنے بائع کو ادائیگی کر دی ہو یا نہیں، یعنی وکیل بالشراء کیلئے جائز ہوگا آمر پر ثمن کا رجوع کرنا جبکہ اس نے وہ کام کر لیا ہو جسکا اس نے امر کیا تھا خواہ وکیل نے ثمن اپنے بائع کو دے دیا ہو یا نہ دیا ہو، فقہاء نے اس مسئلے کو مبنی قرار دیا ہے اس بات پر وکیل اور موکل کے درمیان جاری ہوتا ہے ایک حکمی مبادلہ (بیع)، پس وکیل اپنے موکل کا بائع ہو جائیگا تو اس کیلئے جائز ہوگا ثمن کا مطالبہ کرنا اگرچہ اس نے اپنے بائع کو ادا نہ کیا ہو، اور اس

وکیل کیلئے جائز ہے مبیع کومحبوس کرنا اپنے آمر سے اسکے ثمن پر قبضہ کرنے کیلئے اگر چہ اس نے ادائیگی نہ کی ہو بناء کرتے ہوئے اس بات پر جو ہم نے ذکر کی یعنی مبادلہ حکمیہ، پس اگر اس کے قبضہ میں وہ مبیع ہلاک ہوگئی اس کے اس کومحبوس کرنے سے پہلے تو ہلاک ہوگی آمر پر اور اس کا ثمن ساقط نہ ہوگا اور اس کے محبوس کرنے کے بعد اس وکیل کی جانب سے ساقط ہو جائیگا اس لیے کہ جب اس نے اس کو آمر سے محبوس کیا ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے پھر وہ ہلاک ہوگئی وکیل کے قبضے میں تو وہ وکیل پر مضمون ہوگی، پھر اس میں اختلاف کیا گیا پس امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا ضمان رہن کے ساتھ اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی امام صاحب کا قول ہے، وہ ضامن ہوگا ضمان مبیع کیساتھ پس جو کچھ متن میں ذکر کیا گیا یعنی ثمن کا ساقط ہونا، یہ اشارہ ہے اس مذہب کی طرف، اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا ضمان غصب کے ساتھ اس لیے کہ ان کے نزدیک اسکو حبس کا حق نہیں تھا پس اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو کوئی اختلاف نہیں، اور اگر ثمن دس درہم ہو اور قیمت پندرہ ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا پندرہ کا اور باقیوں کے نزدیک وہ دس کا ضامن ہوگا اور اگر عکس کے ساتھ ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ دس کا ضامن ہوگا پس وہ موکل سے پانچ کا مطالبہ کریگا اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اس لیے کہ رہن مضمون ہوتا ہے قیمت اور دین میں سے اقل کے ساتھ، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ مبیع ثمن کے ساتھ مضمون ہوگی جو کہ پندرہ ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولہ الرجوع...الخ) وکیل بالشراء نے موکل کے لیے شراء کی تو وہ وکیل موکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے خواہ اس وکیل نے بائع کو خود ثمن کی ادائیگی کی ہو یا نہ کی ہو۔

(جعلوا...الخ) یہاں سے شارح اس مسئلے کی دلیل ذکر کرتے ہیں کہ وکیل بالشراء موکل سے ثمن کا مطالبہ اس لیے کرسکتا ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان ایک مبادلہ حکمیہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وکیل بمنزلہ بائع کے اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوتا ہے پس جس طرح بائع مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے اگر چہ اس نے ابھی تک مبیع مشتری کے حوالے نہ کی ہو اسی طرح وکیل بھی موکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے اگر چہ اس نے بائع کو ثمن کی ادائیگی نہ کی ہو۔

(ولہ حبس...الخ) وکیل بالشراء کے لیے جائز ہے کہ وہ مبیع کو اپنے پاس روکے رکھے جب تک موکل اس کا ثمن وکیل کو ادا نہیں کرتا اگر چہ وکیل نے خود ابھی تک بائع کو ثمن ادا نہ کیا ہو اس کی وجہ بھی وہی ہے جو گزر چکی ہے کہ وکیل بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوتا ہے پس جس طرح بائع مبیع کو اپنے پاس روک سکتا ہے جب تک کہ مشتری سے ثمن پر قبضہ نہ کرلے اسی طرح وکیل بھی مبیع موکل سے روک سکتا ہے تاوقتیکہ موکل اس کو ثمن کی ادائیگی نہ کردے۔

(فان هلک...الخ) موکل نے وکیل کو شراء کا امر کیا وکیل نے شراء کرلی اور مبیع اس وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو یہ ہلاکت کس کے ذمہ ہوگی؟ اس میں تفصیل ہے اگر وکیل کے پاس وہ مبیع محبوس کرنے سے پہلے ہلاک ہوئی (یعنی

ابھی تک وکیل نے اس مبیع کو اس لیے اپنے پاس نہیں روکا تھا تا کہ موکل ثمن کی ادائیگی کردے) تو ہلاکت موکل کے ذمہ ہوگی اور ثمن اس سے ساقط نہ ہوگا بلکہ موکل پر واجب ہوگا کہ وہ وکیل کو اس کے ثمن ادا کرے اور اگر ہلاکت حبس کے بعد ہوئی ہے (یعنی وکیل نے اس مبیع کو اپنے پاس اس غرض سے روکا ہوا تھا تا کہ موکل ثمن کی ادائیگی کردے پھر وہ ہلاک ہوگئی) تو اب موکل سے ثمن ساقط ہوجائیگا اس لیے کہ جب وکیل نے مبیع کو اس لیے محبوس کیا تا کہ ثمن پر قبضہ کر سکے اور پھر وکیل کے ہاتھ میں وہ ہلاک ہوگئی تو اس کی ضمان وکیل پر ہوگی۔

(ثم اختلف...الخ) حبس کے بعد اگر مبیع وکیل کے پاس سے ہلاک ہوجاتی ہے تو اس میں اتنا تو اتفاق ہے کہ وکیل ضامن ہوگا، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس پر کیسا ضمان لازم ہوگا؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان رہن واجب ہوگا یعنی ثمن اور قیمت میں سے اقل کا وہ ضامن ہوگا (یعنی دیکھیں گے کہ اس مبیع کی قیمت کم ہے یا اس کا ثمن کم ہے، جو کم ہو اس کا ضمان وکیل پر لازم ہوگا، کسی شے کی قیمت وہ عوض ہوتا ہے جو بازار میں رائج ہو جس کو ریٹ کہتے ہیں اور ثمن وہ عوض ہوتا ہے جو متعاقدین آپس میں طے کرلیں) اور طرفین کے نزدیک اس وکیل پر ضمان مبیع لازم ہوگا یعنی وہ صرف ثمن کا ضامن ہوگا اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان غصب لازم ہوگا، یعنی وہ قیمت کا ضامن ہوگا، اس لیے کہ امام زفرؒ کے نزدیک وکیل کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ مبیع کو ثمن کے لیے محبوس کرے اس کے باوجود جب اس نے مبیع کو محبوس کیے رکھا تو گویا وہ غاصب ہوگیا اور غاصب سے جب مغصوبہ شے ہلاک ہوجائے تو اس پر اس شے کی قیمت لازم ہوتی ہے۔ مصنفؒ نے متن میں جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وکیل پر ضمان مبیع لازم ہوگا (یعنی وہ ثمن کا ضامن ہوگا) اس لیے کہ مصنفؒ نے کہا کہ وکیل کے قبضہ میں مبیع کی ہلاکت سے موکل سے ثمن ساقط ہوجائے گا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وکیل ثمن کا ضامن ہوگا۔ اور ثمن کی ضمان ہی ضمان مبیع ہے۔

(فان کان...الخ) یہاں سے ثمرہ اختلاف ذکر کرتے ہیں کہ اگر مبیع کی قیمت اور ثمن برابر ہو مثلاً مبیع کی قیمت دس درہم ہے اور ثمن بھی دس درہم ہے تو پھر کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اگر ثمن اور قیمت برابر نہ ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ ثمن کم ہوں اور قیمت زیادہ ہو مثلاً ثمن دس درہم ہوں اور قیمت پندرہ دراہم ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وکیل پندرہ کا ضامن ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور طرفین کے نزدیک وہ دس کا ضامن ہوگا ، امام زفرؒ کے نزدیک وہ پندرہ کا ضامن اس لیے ہوگا کہ انکے نزدیک وکیل پر ضمان غصب لازم ہوتا ہے اور ضمان غصب میں قیمت کا ضمان لازم ہوتا ہے اور قیمت یہاں پندرہ درہم ہے اور طرفین کے نزدیک وہ دس درہم کا ضامن اس لیے ہوگا کہ ان کے نزدیک وکیل پر ضمان مبیع لازم ہوتا ہے اور ضمان مبیع ثمن کے برابر ہوتا ہے اور ثمن دس دراہم ہیں تو وکیل پر دس دراہم کا ضمان ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر دس دراہم کا ضمان اس لیے ہوگا کہ انکے نزدیک قیمت اور ثمن میں جو اقل ہو اسکا ضمان لازم ہوتا ہے اور یہاں قیمت اور ثمن میں اقل دس دراہم ہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ثمن زیادہ ہو اور قیمت کم ہو مثلاً ثمن پندرہ درہم ہو اور قیمت دس درہم ہو تو امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ وکیل دس کا ضامن ہوگا اور طرفین کے نزدیک اس پر پندرہ کا ضمان لازم ہوگا۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر دس کا ضمان اس لیے لازم ہوگا کہ ان کے نزدیک وکیل قیمت کا ضامن ہوتا ہے اور قیمت یہاں دس ہے لہٰذا پانچ درہم جو وہ وکیل زائد ادا کر چکا۔ ہے اس کا وہ موکل سے مطالبہ کرسکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر دس کا ضمان اس لیے ہوگا کہ انکے ہاں وکیل پر قیمت اور ثمن میں اقل کا ضمان آتا ہے اور اقل دس ہے۔ اور طرفین کے نزدیک وہ پندرہ کا ضامن اس لیے ہوگا کہ ان کے ہاں وکیل پر ثمن کی ضمان آتی ہے اور ثمن یہاں پندرہ ہیں۔

وليسَ للوكيلِ بشراءِ عينٍ شِراءُ ه لنفسِه فلوشَرٰى بخلا ف جنسِ ثمنٍ سَمّٰى اوبغيرِ النقودِ اوغيرُه بامرِه بغيبتِه وقعَ لَه وبحضرتِه للآمِرِ اى اِن وَكّلَ بشراءِ شئٍ معيّنٍ فالوكيلُ ان لم يُخالِف امرَ الموكّلِ فالمُشترٰى للموكّلِ وان خَالَفَ فللوكيلِ فالموكلُ ان سمّى الثمن فالوكيلُ اِن اشترٰى بخلافِ ذالكَ الجنسِ كانَ مخالفةً واِن لَم يُسَمِّ الثمنَ فاِن اشترٰى بغيرِ النقودِ كانَ مخالفةً لانّ المتعارَفَ الشراءُ بالنقودِ والمعروفُ عرفًا كالمشروطِ شرطًا واِن اشترٰى غيرُ الوكيل بامرِه لكِن بغيبتِه يكونُ مخالفةً وان كانَ بحضرتِه لايكونُ مخالَفةً لانه حَضَرَ را يُه. وفى غيرِ عينٍ هو للوكيلِ الا اِذا اَضافَ العقدَ الى مالِ آمرِه ونوٰى له اى قالَ الوكيلُ اشتريتُ بهذ الالف والالفُ ملكُ الموكلِ اواَطلَقَ اى قالَ اشتريتُ بالفٍ مطلقٍ من غيرِ اَن يُقيِّدَ بالفٍ هو مِلكُ الموكلِ لكِن نوى الشراء للآمِرِ يكونُ للآمِرِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں ہے عین کی شراء کے وکیل کے لیے اس کوخریدنا اپنی ذات کے لیے پس اگر خریدلیا ثمن کی جنس کے خلاف کے ساتھ اور بغیر نقود کے یا اس کے غیر نے خریدلیا اس کے امر کے ساتھ اس کی عدم موجودگی میں تو شراء واقع ہوگی اسی کے لیے اور اس کی موجودگی میں واقع ہوگی آمر کیلئے ،یعنی اگر شئے معین کی شراء کا وکیل بنایا تو وکیل اگر موکل کی مخالفت نہ کرے تو خریدی ہوئی چیز موکل کے لیے ہوگی اور اگر مخالفت کرے تو وکیل کے لیے ہوگی پس موکل اگر ثمن کا ذکر کرے تو وکیل اگر شراء کرے اس جنس کے غیر کے ساتھ تو یہ مخالفت ہوگی اور اگر ثمن کا ذکر نہ کرے پس اگر خریدے غیر نقدی کے ساتھ تو یہ مخالفت ہوگی اس لیے کہ متعارف نقود کے ساتھ خریدنا ہے اور جو چیز عرفا معروف ہو وہ اس چیز کی طرح ہوتی جس کی شرط لگائی گئی ہو، اور اگر خریدا اس کو غیر وکیل نے اس کے امر کے ساتھ لیکن اس کی عدم موجودگی میں تو یہ مخالفت ہوگی اور اس کی موجودگی میں ہو تو مخالفت نہ ہوگی اس لیے کہ اس کی رائے حاضر ہے ،اور غیر معین میں وہ چیز وکیل کے لیے ہوگی مگر جبکہ وہ عقد کو منسوب کرے اپنے آمر کے مال کی

طرف یا اطلاق کرے اور اس کی نیت کرلے، یعنی وکیل نے کہا میں نے خریدا اس ہزار کے بدلے میں حالانکہ وہ ہزار موکل کی ملک ہے یا اطلاق کیا یعنی کہا میں نے خریدا ہزار کے بدلے میں مطلقاً بغیر اس بات کے کہ اس کو مقید کرے اس ہزار کے ساتھ جو موکل کی ملک ہے لیکن شراء کی نیت کرے آمر کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(ولیس ...الخ) مصنفؒ کی عبارت میں بشراء عین وکیل کے متعلق ہے اور شراء ہ اس بناء پر مرفوع ہے کہ یہ لیس کا اسم ہے، عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو ایک معین شے کی شـــراء کا امر کیا تو مامور (وکیل) کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس شے کو اپنے لیے خریدے۔

(فلو شری... الخ) اگر کسی کو معین چیز کی شراء کا وکیل بنایا پھر اس وکیل نے اس کو اپنے لیے خرید لیا تو یہ خریدی ہوئی چیز وکیل کی ہوگی یا موکل کی، اس میں تفصیل ہے، اگر وکیل نے موکل کی مخالت کی تو یہ چیز وکیل کی ہوگی اور اگر اس نے موکل کی مخالفت نہ کی تو یہ چیز موکل کی ہوگی۔

(فالموکل...الخ) پیچھے کہا کہ اگر وکیل بالشراء نے موکل کی مخالفت کی تو بیع وکیل کیلئے ہوگی اب یہاں سے مخالفت کی چند صورتیں بیان کرتے ہیں کہ اگر موکل نے ثمن متعین کیا ہو مثلاً کہا ہو کہ دس درہم کے بدلے میں یہ شے خریدو اور وکیل نے دراہم کے بجائے دینار کے بدلے میں وہ چیز خرید لی تو یہ مخالفت ہے، اور اگر موکل نے ثمن کا تسمیہ نہیں کیا (یعنی یہ نہیں کہا کہ دراہم کے بدلے میں خریدو یا دنانیر کے بدلے میں خریدو) اور وکیل نے سامان کے بدلے میں شراء کرلی تو یہ بھی مخالفت ہے۔ اس لیے کہ متعارف یہ ہے کہ شراء نقود کے بدلے میں ہو۔ اور جو چیز عرفاً معروف ہو وہ مشروط کی طرح ہوتی ہے، گویا یہاں موکل نے نقود کے ساتھ شرط لگادی ہے، اگر واقعۃً موکل نقود (دراہم یا دنانیر) کے ساتھ شراء کی شرط لگادیتا اور وکیل سامان کے بدلے شراء کرتا تو یہ مخالفت ہوتی، چونکہ معروف مشروط کی طرح ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی جبکہ موکل نے نقود کے ساتھ شراء کی شرط نہیں لگائی، وکیل اگر سامان کے بدلے شراء کرے تو یہ مخالفت ہوگی۔

(وان اشتری...الخ) کسی نے دوسرے کو شراء کا وکیل بنایا اور وکیل نے پھر دوسرے آدمی کو امر کیا کہ تم یہ شے خریدو۔ تو یہ مخالفت ہے یا نہیں؟ اسمیں یہ تفصیل ہے کہ اگر دوسرے نے وکیل کی عدم موجودگی میں شراء کی تو یہ مخالفت ہے اور اگر اس پہلے وکیل کی موجودگی میں دوسرے نے شراء کی تو یہ مخالفت نہیں ہے۔ اس لیے کہ موکل نے جب وکیل کو شراء کا امر کیا تو اس کا مقصد یہ تھا کہ شراء میں اس وکیل کی رائے شامل حال ہونی چاہیے، دوسرا وکیل جب پہلے وکیل کی موجودگی میں شراء کریگا تو پہلے وکیل کی رائے ساتھ میں شامل ہوجائیگی لہذا یہ مخالفت نہ ہوگی۔

(وفی غیر...الخ) اگر موکل نے کسی کو غیر معین شے کی شراء کا امر کیا مثلاً کہا میرے لیے ایک غلام خریدو

اور وکیل نے اس کو خرید لیا تو یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی نہ کہ موکل کے لیے۔ ہاں دو صورتیں ایسی ہیں جن میں شراء موکل کے لیے ہوگی، ایک یہ ہے کہ وکیل اس عقد کو موکل کے مال کی طرف منسوب کرے مثلاً وکیل یہ کہے کہ ''میں نے اس (غلام) کو اس ہزار کے بدلے میں خریدا'' اور وہ ہزار موکل کے ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وکیل یہ کہے ''میں نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا'' اور ہزار کو اس ہزار کے ساتھ مقید نہ کرے جو موکل کی ملک ہے لیکن شراء کے وقت وہ وکیل آمر کی نیت کرتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں شراء آمر (موکل) کے لیے ہوگی۔

ویَبطُلُ الصَّرفُ والسَّلَمُ بمفارَقَةِ الوکیلِ دونَ آمِرِه صورةُ السَّلَمِ ان یُوَکّلَ رجلًا بان یَشتَرِیَ لَه کُرَّ بُرٍ بعقدِ السلمِ ولیسَ المرادُ التوکیلُ ببیعِ الکُرِّ بعقدِ السلمِ لا نَّ هذ الایجوزُ اذِ الوکیلُ یبیعُ طعاماً فی ذمتِه علی اَن یکونَ الثمنُ لغیرِه ولا نظیرَ له فی الشرع . وانّما یُعتبرُ مفارَقةُ الوکیلِ لانَّ العاقدَ هوالوکیلُ فان قالَ: بِعنِی هذ ا لِزیدٍ،فباعَه ثُمَّ اَنکَرَ الآمرَ اِن اَنکَرَ المشتَرِی اَنَّ زیداً امرَ ہ بالشراءِ اَخذَہ زیدٌ لان قولَه بِعنِی لِزیدٍ اقرارٌ بتوکیلِه لان هذ البیعَ انمایکونُ لِزیدٍ اذا اَمَرہ زیدٌ به فلا یُصدَّقُ فی انکارِہ اَمَرہ فِان صَدَّقَه لایَاخُذُہ جبراً ای صَدَّقَ زیدٌ المشتَرِیَ انه لَم یَامُرہُ لایَاخُذُہ جبراً لانَّ اقرارَالمشتَرِی اِرتَدَّ بردِّہ وانّما قالَ جبراً لانَّ المُشتَرِی اِن سَلَّمَه الی زیدٍ یکونُ بیعًا بالتَّعاطِی فالتسلیمُ علی وجهِ البیعِ یَکفِی للتَّعاطِی واِن لَم یُوجَد نقدُ الثمنِ .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہو جائیگی بیع صرف اور بیع سلم وکیل کے جدا ہونے کیساتھ نہ کہ آمر کے جدا ہونے کے ساتھ، سلم کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کو وکیل بنائے کہ وہ اس کے لیے ایک کر گندم خریدے عقد سلم کے ساتھ، مراد نہیں ایک کر کی بیع کا وکیل بنانا عقد سلم کے ساتھ اس لیے کہ یہ جائز نہیں کیونکہ وکیل بیع کریگا اس طعام کی جو اس کے ذمے میں ہوگا اس اس شرط کے ساتھ کہ ثمن اس کے غیر کے ہونگے اور اس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے، اور جز ایں نیست کہ اعتبار کیا جائیگا وکیل کی مفارقت کا اس لیے کہ عاقد وکیل ہی ہے، پس اگر کہا مجھے یہ چیز زید کے لیے بیچ دو پس اس نے بیچ دی پھر امر کا انکار کیا، یعنی مشتری نے انکار کیا کہ زید نے اسے شراء کا امر کیا تھا تو اس سے زید وہ چیز لے لے، اس لیے کہ اس کا قول ''مجھے یہ چیز زید کے لیے بیچ دو'' اقرار ہے اس کے وکیل بنانے کا اس لیے کہ یہ بیع جز ایں نیست کہ زید کے لیے ہوگی جب کہ زید نے اس کو اس کا امر کیا ہو پس اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی اس کے آمر کے امر کے انکار میں پس وہ اگر اس کی تصدیق کر دے تو اس سے وہ چیز جبراً نہیں لے گا یعنی اگر زید نے مشتری کی تصدیق کر دی کہ اس نے اسے امر نہیں کیا تھا تو اس سے وہ چیز جبراً نہیں لے گا اسلئے کہ مشتری کا اقرار رد ہو گیا اسکے رد کرنے کی وجہ سے اور جز ایں نیست کہ مصنف نے جبراً کہا اس لیے کہ مشتری اگر وہ چیز زید کے حوالے کر دے تو یہ تعاطی کے

ساتھ بیع ہوگی پس اس طریقے سے حوالے کرنا کافی ہے تعاطی کے لیے اگرچہ ثمن کی ادائیگی نہ پائی جائے۔

﴿توضیح﴾

(ویبطل...الخ) بیع صرف اور بیع سلم متعاقدین کی جدا ہونے سے باطل ہو جاتی ہے، بیع صرف اس وقت باطل ہوگی جب عوضین پر قبضہ سے پہلے متعاقدین ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں اور بیع سلم اس وقت باطل ہوگی جب راس المال (ثمن) کی ادائیگی سے پہلے متعاقدین جدا ہو جائیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ بیع صرف اور بیع سلم میں وکیل کی مفارقت (جدا ہونا) معتبر ہے موکل کی مفارقت معتبر نہیں ہے۔ پس اگر وکیل نے بیع صرف یا بیع سلم کی درآنحالیکہ موکل بھی موجود تھا پھر عوضین پر قبضہ سے پہلے یا راس المال پر قبضہ سے پہلے موکل جدا ہو گیا لیکن وکیل حاضر ہے تو عقد باطل نہ ہوگا لیکن اگر وکیل جدا ہو گیا اور موکل حاضر ہے تو عقد باطل ہو جائیگا۔

(صورة... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں جو سلم مذکور ہے اس کی صورت یہاں پر یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا تا کہ وہ ایک کر گندم عقد سلم کے ساتھ بیچ دے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں یہ صورت مراد نہیں ہے بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے لیے ایک کر گندم عقد سلم کے ساتھ خریدو، پہلی صورت اس لیے مراد نہیں ہے کہ اس صورت میں وکیل وہ گندم بیچے گا جو اس کے ذمے ہوگی اور ثمن اس کے غیر یعنی موکل کے لیے ہونگے اور انسان کا ایسی چیز بیچنا جو اس کے ذمے ہو اور ثمن اس کے غیر کے ہوں اس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

(وانما یعتبر...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ بیع صرف اور بیع سلم میں وکیل کی مفارقت معتبر کیوں ہے حاصل یہ ہے کہ مفارقت عاقد کی معتبر ہوتی ہے اور عاقد وکیل ہوتا ہے نہ کہ موکل، لہٰذا مفارقت بھی وکیل کی معتبر ہوگی۔

(فان صدقه...الخ) اس مسئلے میں اگر زید مشتری کی تصدیق کر لیتا ہے کہ ہاں میں نے اس کو شراء کا امر نہیں کیا تھا تو اب زید مشتری سے وہ چیز جبراً نہیں لے سکتا اس لیے کہ اگرچہ مشتری نے جب یہ کہا بعنی هذا لزید تو اس بات کا گویا اقرار کر لیا تھا کہ مجھے زید نے اس چیز کی شراء کا امر کیا ہے لیکن دوبارہ اس نے امر کا انکار کیا اور زید نے بھی اس کی تصدیق کر دی تو گویا زید نے پہلے اقرار کو رد کر دیا اور اقرار مقرلہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے جبراً کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے جبراً اس لیے کہا کہ اگر مشتری از خود اپنی رضا کے ساتھ وہ چیز زید کے سپرد کرتا ہے تو جائز ہے اور یہ زید اور مشتری کے درمیان بیع تعاطی ہو جائیگی، اور بیع کے طریق پر اگر مبیع کی تسلیم ہو جائے تو یہ تعاطی کے لیے کافی ہے اگرچہ ثمن کی ادائیگی ابھی تک نہ ہوئی ہو۔

ومَن وُكِلَ بشراءِ منّ لحمٍ بدرهمٍ فشَرٰى منوينِ بدرهمٍ ممايُبَاعُ بدرهمٍ لَزِمَ مُوكله من بنصفِ درهمٍ هذا عند ابى حنيفةَ وعندهما يَلزَمُه منوانِ بدرهمٍ لانَّ الموكِّلَ امَرَه بصرفِ الدرهمِ الى اللحمِ فصَرفَ، وزَادَه خيرًا لَّه. ولَه اَنّه اَمَرَه بشراءِ منٍ لابشراءِ الزيادةِ وانما قال مِمَّايُباعُ منٌ بدرهمٍ حتى لَوِ اشتَرٰى لحمًالايُبَاعُ منٌ بدرهمٍ بل بِاَقلَ يكونُ الشراءُ واقعًا للوكيلِ لانَّ الآمِرَ امَرَه بشراءِ لحمٍ يُساوِى منٌ منه بدرهمٍ لا بِاقلَّ منه .

﴿ترجمہ﴾

اگر کسی نے گوشت کے ایک سیر کی شراء کا وکیل بنایا ایک درہم کے بدلے میں پس اس نے دوسیر خرید لیے ایک درہم کے بدلے میں اس گوشت میں سے جسکا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں بکتا ہے تو اسکے موکل پر ایک سیر لازم ہوگا نصف درہم کے بدلے میں، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکو دوسیر ایک درہم کے بدلے میں لازم ہو جائیں گے اسلئے کہ موکل نے اسکو امر کیا ایک درہم کو گوشت پر خرچ کرنے کا پس اس نے اسے خرچ کر دیا اور اس کیلئے اچھا اضافہ کیا اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اسکو امر کیا تھا ایک سیر کی شراء کا نہ کہ زیادہ کی شراء کا اور جز یں نیست کہ مصنف نے: کہا مما یباع من بدرھم حتی کہ اگر اس نے ایسا گوشت خریدا جس کا ایک سیر ایک درہم میں نہیں بکتا بلکہ اس سے کم میں بکتا ہے تو یہ شراء واقع ہوگی وکیل کے لیے اس لیے کہ آمر نے اس کو امر کیا ایسے گوشت کی شراء کا جس کا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں ہو نہ کہ اس سے اقل کے بدلے میں۔

﴿توضیح﴾

(ومن وکل...الخ) ایک نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے لیے ایک درہم کے بدلے ایک سیر گوشت خرید و، وکیل نے دوسیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں خرید لیا حالانکہ وہ گوشت ایسا ہے کہ اس جیسا گوشت ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں بکتا ہے، تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ موکل پر انمیں سے ایک سیر گوشت نصف درہم کے بدلے میں لازم جائیگا (یعنی باقی ایک سیر گوشت نصف درہم کے بدلے میں وکیل کا ہوگا۔) اور صاحبین فرماتے ہیں کہ موکل کو یہی دوسیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں لازم ہوگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو امر کیا تھا کہ وہ ایک درہم کو ایک سیر گوشت خریدنے کے لیے خرچ کرے، وکیل نے ایسا ہی کیا کہ ایک ہی درہم خرچ کیا اور زیادہ گوشت لے آیا تو اس نے موکل کا فائدہ کیا لہٰذا موکل کو یہی دوسیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں لازم ہو جائیگا۔

(ولہ...الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ موکل نے اس کو ایک سیر گوشت کی شراء کا امر کیا تھا نہ کہ زائد کا۔ اور وکیل نے زائد گوشت خریدا ہے لہٰذا یہ زائد گوشت اس کو لازم نہ ہوگا۔ صرف ایک سیر نصف درہم کے بدلے لازم ہوگا۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے مما یباع من درھم کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا، کہ اگر وکیل نے دو سیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں خریدا حالانکہ اس جیسا گوشت عام طور پر ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں نہیں بکتا بلکہ ایک درہم سے کم بھی بکتا ہے تو یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی نہ کہ موکل کے لیے، اس لیے کہ یہاں وکیل نے موکل کی مخالفت کی ہے کیونکہ موکل نے جب اس کو ایک درہم دے کر یہ کہا کہ اس کے بدلے ایک سیر گوشت خریدو تو گویا اس نے ایسا گوشت خریدنے کا امر کیا جس کا ایک سیر ایک درہم میں بکتا ہو نہ کہ ایک درہم سے کم کے بدلے میں، اور وکیل نے ایسا گوشت نہیں خریدا جس کا موکل نے امر کیا تھا لہٰذا یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی۔

فَاِن اَمَرهٗ بشراءِ عبدینِ عینینِ بلاذکرِ الثمنِ فَشَرٰی احدَهما اوبشرائِهما بالفٍ وقیمتُهما سواءٌ فشَرٰی احدَهُما بنصفِه اوباقلَّ صحَّ وبالاکثرِ لا الااذَا اشتَرٰی الآخَرُ بباقِی الثَّمنِ قبلَ الخُصُومةِ ای اذَا امَرَ بشراءِ عبدینِ مُعَیَّنَینِ فاِن لَّم یَذکُرِ الثمنَ فشَرٰی احدُهما یقَعُ عنِ الآمِرِ لانَّ التوکیلَ مطلقٌ وقد لا یُتَّفَقُ الجمعُ بینَهُما واِن سَمّٰی ثمنَهما باَن قالَ اِشتَرهٰذینِ العبدینِ بالفٍ وقیمتُهما سواءٌ فشَرٰی اَحدَهُما بالنصفِ اوباَقلَّ صحَّ عنِ الآمرِ واِن اشتَرٰی باَکثرَ منَ النِّصفِ لا یَقَعُ عنِ الآمرِ بل یَقَعُ عنِ الوکیلِ الا اذَا اشتَرٰی الآخَرَ بباقِی الثمنِ قبلَ الخُصُومَةِ لانَّ المقصودَ حصولُ العبدینِ بالفٍ وعندَهما اِن اشتَرٰی احدَهُما باَکثَرَ منَ النِّصفِ مِمَّا یَتَغابَنُ النَّاسُ فیهِ وقد بَقِیَ منَ الثمنِ مایُشتَرٰی به الباقِی یَصِحُّ عنِ الآمرِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اس کو امر کیا دو معین غلام خریدنے کا بغیر ثمن کے ذکر کے پھر اس نے ان میں سے ایک خرید لیا یا دونوں کو خرید لیا ہزار کے بدلے میں حالانکہ ان کی قیمت برابر ہے پس انمیں سے ایک کو خرید لیا اس (ہزار) کے نصف کے بدلے یا اس سے کم کے بدلے تو صحیح ہے اور زیادہ کے بدلے میں ہو تو نہیں مگر جبکہ دوسرے کو خرید لے باقی ثمن کے بدلے میں خصومت سے پہلے، یعنی اگر امر کیا دو معین غلام خریدنے کا پس اگر ثمن کا تذکرہ نہیں کیا پھر ان میں سے ایک کو خرید لیا تو یہ آمر کی طرف سے واقع ہوگا اسلئے کہ توکیل مطلق ہے اور کبھی دونوں کو جمع کرنے کا اتفاق نہیں ہوتا اور اگر ان دونوں کے ثمن بیان کر دے بایں طور کہ کہے ان دونوں غلاموں کو ہزار کے بدلے میں خریدو حالانکہ ان کی قیمت برابر ہے پھر اس نے ان میں ایک کو خرید لیا نصف کے بدلے یا اس سے کم کے بدلے تو صحیح ہے آمر کی طرف سے، اور اگر اس نے نصف سے زیادہ کے بدلے میں خریدا تو شراء آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگی مگر جبکہ وہ خرید لے دوسرے غلام کو باقی ثمن کے بدلے میں خصومت سے پہلے اس لیے کہ مقصود دو غلاموں کا حصول ہے ہزار کے بدلے میں، اور صاحبین کے نزدیک اگر ان میں سے ایک غلام کو خریدا نصف سے

زائد کے بدلے میں اتنے زیادہ نقصان کے ساتھ جس کولوگ برداشت کر لیتے ہیں حالانکہ ثمن میں سے اتنے پیسے باقی ہیں جن سے دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو شراء صحیح ہوگی آمر کی طرف سے۔

﴿توضیح﴾

(فان امرہ ...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے لیے دو غلام خریدو، وکیل نے ایک غلام خریدا تو یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی یا موکل کیلئے، اسمیں تفصیل ہے کہ اگر وہ دونوں غلام موکل نے متعین کیے ہوں (یعنی یہ کہا ہو تم انہی دو غلاموں کو میرے لیے خریدو) لیکن ہر ایک کا ثمن بیان نہ کیا ہو (یعنی یہ نہ کہا ہو کہ مثلاً اس غلام کو چار سو کے بدلے خریدو اور اسکو چھ سو کے بدلے میں خریدو) تو پھر یہ شراء موکل کیلئے ہوگی اس لیے کہ موکل نے وکیل کو مطلقاً ان دو غلاموں کی شراء کا وکیل بنایا تھا، اس وکالت میں یہ قید نہیں تھی کہ ان دونوں کو اکٹھے خریدو، اور بسا اوقات دونوں غلاموں کی بیک وقت شراء نہیں ہوسکتی، اس لیے اس غلام کی شراء موکل کے لیے ہوگی۔

اور اگر موکل نے ان دونوں غلاموں کا ثمن متعین کیا ہو بایں طور کہ یہ کہا ہو ان دونوں غلاموں کو ہزار کے بدلے میں خریدو درآنحالیکہ ان دونوں کی قیمت برابر ہے یعنی پانچ پانچ سو ہے پھر وکیل نے انمیں سے ایک غلام خریدلیا تو یہاں تین صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ اسکو پانچ سو کے بدلے میں خریدے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسکو پانچ سو سے کم میں خریدے اور تیسری یہ ہے کو اسکو پانچ سو سے زائد میں خریدے، اگر وہ اسکو پانچ سو یا اس سے کم میں خریدتا ہے تب تو یہ شراء موکل کیلئے ہوگی، اور اگر پانچ سو سے زائد میں خریدتا ہے تو یہ شراء وکیل کیلئے ہوگی۔ ہاں اگر موکل کے وکیل کیساتھ خصومت سے پہلے (یعنی ابھی تک وکیل کو موکل نے اس بات پر ملامت نہیں کی تھی کہ تم نے ایک غلام کیوں خریدا حالانکہ میں نے تمہیں دو غلام خریدنے کا امر کیا تھا) باقی ماندہ پیسوں سے وکیل دوسرا غلام بھی خرید لیتا ہے تو اب دونوں غلام موکل کے لیے ہونگے اس لیے کہ موکل کا مقصد یہ تھا کہ اس کو دو غلام ہزار کے بدلے میں مل جائیں، اس کا یہ مقصد نہیں تھا کہ دونوں کی قیمت پانچ پانچ سو ہو صورت مذکورہ میں جب وکیل باقی ماندہ پیسوں سے دوسرا غلام بھی خرید لیتا ہے تو اس سے موکل کا مقصد پورا ہو جائیگا، لہٰذا شراء اسی کے لیے ہوگی۔ لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو زائد میں اتنے نقصان کے ساتھ خریدا جس کو عام طور پر لوگ برداشت کر لیتے ہیں اور ہزار میں سے باقی اتنے پیسے بچتے ہیں جس سے دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو یہ شراء بھی موکل کے لیے ہوگی۔ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب کے درمیان فرق یہ ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک وکیل نے اگر پانچ سو سے زائد میں خریدا تو یہ شراء مطلقاً وکیل کے لیے ہوگی خواہ نقصان زیادہ ہو یا کم ہو۔ لیکن صاحبین کے نزدیک پانچ سو سے زائد کے ساتھ خریدنے کی صورت میں اگر نقصان اتنا ہے جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہیں تو یہ شراء موکل کے لیے ہوگی۔

☆☆☆

فاِن قَالَ اشتریتُه بالفٍ وقالَ آمِرُهُ بل بنصفِه فاِن کانَ اَلَّفه الآمِرُصُدّقَ الآخَرُ اِن ساواہ والا فالآمِر ای اِن اَعطَاہ الآمِرُ الالفَ وقالَ اِشتَر به لی جاریةً فشرٰی وقالَ اشتَریتُها بالفٍ وقال الآمرُ اشتریتها بخمسِ مائةٍ صُدّقَ الوکیلُ اِن ساوَی المبیعُ الالفَ واِن لَم یُساوِہ صُدّقَ الآمرُ لانّه امرہ بشراءِ جاریة بالفٍ والوکیلُ لا یَملِکُ الشراءَ بالغبنِ الفاحشِ فلا یقعُ عنِ الآمرِ بل یقعُ عنِ الوکیلِ واِن لم یُعطِه الالفَ وساوٰی نصفَه صدّقَ الآمرُ واِن ساواہ تَحالفا ای قالَ اِشتَر لی جاریةً بالفٍ ولم یُعطِه الالفَ وقالَ المامورُ اشتَریتُهَا بالالفِ وقالَ الآمرُ بل بنصفِه فاِن کانَ قیمتُها خمسَ مائةٍ صُدّقَ الآمرُ وکذا اِن کانَ اکثرَ من خمسِ مائةٍ واقلَّ من الفٍ لظهورِ المخالَفةِ لانَّ الآمرَ قَطَعَ بشراءِ جاریةٍ تُساوِی الفًا بالفٍ واِن کانت قیمتُها الفًا تَحَالفَا لانَّ الوکیلَ والموکلَ بمنزلةِ البائعِ والمشترِی فاِن تحالفا ینفسِخُ البیعُ بینَهما وبَقِیَ المبیعُ للوکیلِ . واعلَم انَّ المرادَ بقولِه صُدّقَ فی جمیعِ ما ذُکِرَ التصدیقُ بغیرِ الحلفِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اس نے کہا میں نے اسکو ہزار کے بدلے میں خریدا اور اس کے آمر نے کہا اس کے نصف کے بدلے میں، تو اگر اس کو آمر نے ہزار دے دیئے ہوں تو دوسرے کی تصدیق کی جائیگی اگر وہ ہزار کے برابر ہو، ورنہ پس آمر کی تصدیق کی جائیگی یعنی اگر آمر نے اسکو ہزار دے دیئے اور کہا میرے لیے انکے بدلے میں ایک باندی خریدو پس اس نے خریدی اور کہا میں نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور آمر نے کہا تم نے اسے پانچ سو کے عوض خریدا ہے تو وکیل کی تصدیق کی جائیگی اگر مبیع ہزار کے برابر ہو جائے اور اگر اسکے برابر نہ ہو تو آمر کی تصدیق کی جائیگی اسلئے کہ اس نے اسکو امر کیا تھا ہزار کے بدلے باندی کی شراء کا، اور وکیل مالک نہیں ہوتا زیادہ نقصان کے ساتھ شراء کا پس یہ آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگی اور اگر اس نے اس کو ہزار نہ دیئے ہوں اور مبیع اس کے نصف کے برابر ہو تو آمر کی تصدیق کی جائیگی اور اگر اس کے برابر ہو تو دونوں قسم اٹھائیں گے یعنی کہا میرے لیے ایک باندی خریدو ہزار کے بدلے میں اور اس کو ہزار نہیں دیئے اور مامور نے کہا میں نے اسے ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور آمر نے کہا بلکہ تم نے اسے پانچ سو کے بدلے میں خریدا ہے پس اگر اسکی قیمت پانچ سو ہو آمر کی تصدیق کی جائیگی اور اسی طرح ہے اگر اس کی قیمت پانچ سو سے زائد ہو اور ہزار سے کم ہو بوجہ مخالفت کے ظاہر ہونے کے اس لیے کہ آمر نے فیصلہ کن حکم دیا تھا ایسی باندی کے خریدنے کا جو ہزار کے برابر ہو ہزار کے بدلے میں اور اگر اس کی قیمت ہزار ہو تو دونوں قسم اٹھائیں گے اس لیے کہ وکیل اور موکل بمنزلہ بائع اور مشتری کے ہوتے ہیں پس جب دونوں قسم اٹھالیں گے تو بیع فسخ ہو جائیگی ان دونوں کے درمیان اور مبیع وکیل کے لیے باقی رہے گی، اور جان تو کہ مصنف کے قول صدق سے تمام مسائل میں بغیر قسم کی تصدیق ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان قال...الخ) آمر نے وکیل کو ہزار درہم دیئے اور کہا میرے لیے ایک باندی خریدو اس نے خرید لی اسکے بعد وکیل اور موکل کا اختلاف ہو گیا، وکیل کہتا ہے کہ میں نے اسکو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور موکل کہتا ہے تم نے اس کو پانچ سو کے بدلے میں خریدا ہے کس کی بات مانی جائیگی اس میں تفصیل ہے، دیکھیں گے باندی کی قیمت ہزار کے برابر ہے یا نہیں، اگر اس کی قیمت ہزار کے برابر ہو تو وکیل کی بات مانی جائیگی اور اگر ہزار کے برابر نہ ہو تو موکل کی بات مانی جائیگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موکل نے اس کو ایسی باندی خریدنے کا امر کیا تھا جس کی قیمت ہزار کے برابر ہو لیکن اس کی قیمت ہزار کے برابر نہیں ہے اور وکیل کہتا ہے میں نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے تو یہ غبن فاحش (زیادہ نقصان) کے ساتھ بیع ہے اور وکیل کو غبن فاحش کے ساتھ بیع کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا یہ بیع آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگی۔

(وان لم یکن...الخ) اگر موکل نے وکیل کو ہزار درہم نہیں دیئے تھے اور یہ کہا میرے لیے ہزار کے بدلے میں ایک باندی خریدو، اس نے خرید لی، وکیل کہتا ہے یہ میں نے ہزار کے بدلے میں خریدی ہے اور موکل کہتا ہے کہ تم نے اس کو پانچ سو میں خریدا ہے تو دیکھیں گے کہ باندی کی قیمت ہزار ہے، پانچ سو ہے، پانچ سو سے کم ہے یا پانچ سو سے زائد ہے، اگر اسکی قیمت پانچ سو ہو یا اس سے زائد ہو یا اس سے کم ہو تو آمر کی بات مانی جائیگی اسلئے کہ اب وکیل نے مخالفت کی ہے کیونکہ موکل نے تو وکیل کو ایسی باندی خریدنے کا امر کیا تھا جس کی قیمت ہزار کے برابر ہو اور وکیل نے ایسی باندی خریدی جس کی قیمت ہزار سے کم ہے تو یہ غبن فاحش کے ساتھ بیع ہے جو وکیل کے لیے ہوگی۔ اور اگر اس باندی کی قیمت ہزار کے برابر ہے تو اب دونوں (وکیل اور موکل) قسم اٹھائیں گے، وکیل قسم اٹھائیگا کہ میں نے اسکو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور موکل یوں قسم اٹھائیگا کہ تم نے اس کو پانچ سو کے بدلے میں خریدا ہے۔ جب دونوں قسم اٹھالیں گے تو وکیل اور موکل کے درمیان بیع فسخ ہو جائیگی اور مبیع وکیل کے لیے ہو جائیگی، اس صورت میں یہ دونوں قسم اس لیے اٹھائیں گے کہ وکیل اور موکل بمنزلہ بائع اور مشتری کے ہوتے ہیں کما مر اور اس جیسی صورتحال میں بائع اور مشتری قسم اٹھاتے ہیں لہذا وکیل اور موکل بھی قسم اٹھائیں گے۔

(واعلم...الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ پیچھے جو ہم ذکر کرتے آئے ہیں کہ اختلاف کی صورت میں وکیل کی تصدیق کی جائیگی یا موکل کی تصدیق کی جائیگی، اس سے مراد تصدیق بغیر الحلف ہے یعنی اس کی تصدیق کی جائیگی اس سے قسم نہیں اٹھائی جائیگی۔

وكـذا فـي مُعَيَّنٍ لم يُسَمِّ له ثمنًا فشراه واختلَفا في ثمنِه وإن صَدَّقَ البائعُ المامورَ في الاظهرِ تحالفا اى اَمَرَ ان يشتَرِيَ لَه هـذ العبدَ ولـم يُسَمِّ له ثمنًا فاشتَراه فقالَ اشتريتُه بالفٍ وقالَ الآمرُ بل بنصفِه تَحالفا وإن صَدَّقَ البائعُ المامورَ وانما قالَ هذا لانَّ في صورةِ تصديقِ البائعِ المامورَ قد قيلَ لا تحالفا بلِ القولُ للمامورِ مَعَ اليمينِ لانَّ الخلافَ يرتَفِعُ بتصديقِ البائعِ فلا يَجري التحالفُ لكنَّ الاظهرَ ان

يُتَحَالَفَ وهذا قولُ الامامِ ابی منصورٍ الماتريدىِّ لانَّ البائعَ بعد استيفاءِ ثمنٍ اجنبىٌّ عنهما وايضًا هو اجنبىٌّ عن الموكلِ فلا يُصَدَّقُ عليه .

﴿ترجمہ﴾

اور اسی طرح ہے معین مبیع میں، اگر اس کا ثمن بیان نہیں کیا پس اس کو خرید لیا اور اختلاف کیا اس کے ثمن میں اگر چہ بائع تصدیق کردے مامور کی زیادہ ظاہر قول کے مطابق، تو وہ دونوں قسم اٹھائیں گے یعنی امر کیا کہ اس کے لیے یہ غلام خرید و اور اس کے لیے ثمن بیان نہیں کیا پس اس نے اسے خرید لیا پھر کہا میں نے اسے خریدا ہے ہزار کے بدلے میں اور آمر نے کہا بلکہ اس کے نصف کے بدلے میں تو وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اگر چہ بائع مامور کی تصدیق کردے، اور جز یں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اس لیے کہ بائع کی مامور کی تصدیق کی صورت میں بعض نے کہا کہ کوئی تحالف نہ ہوگا بلکہ قول مامور کا ہوگا قسم کے ساتھ اس لیے کہ خلاف ختم ہو جائیگا بائع کی تصدیق کی وجہ سے پس تحالف جاری نہ ہوگا لیکن زیادہ ظاہر یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائیگی اور یہ امام ابومنصور ماتریدی کا قول ہے اس لیے کہ بائع ثمن کے وصول کرنے کے بعد ان دونوں سے اجنبی ہو گیا اور نیز وہ اجنبی ہے موکل سے پس اس کے خلاف اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(وكذا...الخ) موکل نے وکیل کو امر کیا کہ اس غلام کو خرید و یعنی وکیل کے لیے موکل نے غلام متعین کردیا لیکن اس کا ثمن بیان نہیں کیا کہ اتنے پیسوں کے عوض خرید و، وکیل نے اس کو خرید لیا اب وکیل کہتا ہے کہ میں نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور موکل کہتا ہے کہ تم نے اس کو پانچ سو کے عوض خریدا ہے، تو اب یہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور وکیل اور موکل کی بیع فسخ ہو جائیگی اور مبیع وکیل کی ہو جائیگی۔ یہاں یہ دونوں قسم اٹھائیں گے اگر چہ بائع (وہ آدمی جس سے وکیل نے غلام خریدا ہے) وکیل کی تصدیق کردے کہ ہاں میں نے اس کو یہ غلام پانچ سو کے عوض فروخت کیا ہے۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے "وان صدق البائع المامور" کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا تا کہ بعض پر رد ہو جائے، بعض کہتے ہیں کہ اگر بائع مامور (وکیل) کی تصدیق کردے کہ میں نے یہ غلام اس وکیل کو پانچ سو کے عوض بیچا ہے تو اس صورت میں وکیل کی بات مانی جائیگی اس لیے کہ اب موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف بائع کی تصدیق کی وجہ سے رفع ہو گیا لہٰذا اب تحالف (وکیل اور موکل دونوں سے قسم لینا) جاری نہ ہوگا۔ تو مصنفؒ نے ان پر رد کر دیا کہ دونوں سے قسم لی جائیگی اگر چہ بائع مامور کی تصدیق کردے، یہ امام ابومنصور ماتریدیؒ کا قول ہے۔

(لان البائع...الخ) یہاں سے ان بعض حضرات کی دلیل کا جواب ہے کہ بائع کی تصدیق کا کچھ فائدہ نہ ہوگا اس لیے کہ بائع ثمن وصول کر چکا ہے اور ثمن کی وصولی کے بعد بائع وکیل اور موکل کے لیے اجنبی بن گیا، نیز بائع موکل کے

لیے اجنبی ہے لہذا موکل کے خلاف اس بائع کی تصدیق نہ کی جائیگی۔

﴿فصل﴾

لایصحُّ بیعُ الوکیلِ وشراءُ ہ مِمَّن تُرَدُّ شہادتُہ لہ ھذا عند ابی حنیفۃؒ وعندھما یجوزُ ان کان بمثلِ القیمۃِ الا مِن عبدِہ اومکاتَبِہ وصحَّ بیعُ الوکیلِ بما قلَّ اوکثُرَ والعرضِ والنسیئۃِ ھذا عند ابی حنیفۃ وعندھما لا یصحُّ الا بما یَتغابَنُ الناسُ فیہ ولا یَصِحُّ الا بالدراھمِ والدنانیرِ لانَّ المُطلَقَ ینصرِفُ الی المتعارَفِ والمرادُ بالنسیئۃِ البیعُ بالثمنِ المُوَجَّلِ وعندھما یَتقیَّدُ باجلٍ متعارَفٍ .

﴿ترجمہ﴾

صحیح نہیں وکیل کی بیع اوراس کی شراء اس شخص کے ساتھ جس کے حق میں اس کی گواہی رد کی جاتی ہو یہ امام صاحب کے نزدیک ہےاور صاحبین کے نزدیک جائز ہے اگر مثل قیمت کے ساتھ ہومگر اپنے غلام سے یا اپنے مکاتب سے، اور صحیح ہے وکیل کا بیع کرنا تھوڑے ثمن کے ساتھ اور زیادہ ثمن کے ساتھ اور سامان کے ساتھ اور ادھار کے ساتھا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں مگر اتنے نقصان کے ساتھ جس کولوگ برداشت کر لیتے ہوں، اور صحیح نہیں مگر دراہم اور دنانیر کیساتھ اس لیے کہ مطلق راجع ہوتا ہے متعارف کی طرف اور نسیہ سے مراد ادھار ثمن کے ساتھ بیع کرنا ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ بیع مقید ہوگی متعارف مدت کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(لا یصح...الخ) امام صاحب کے نزدیک وکیل بالبیع یاوکیل بالشراء ان لوگوں کے ساتھ بیع اور شراء نہیں کرسکتا ہے جن کے حق میں وکیل کی گواہی مقبول نہیں، اور صاحبین کے نزدیک ان لوگوں کے ساتھ اگر اس کی بیع وشراء مثل قیمت کے ساتھ ہو (یعنی اتنے پیسوں کے ساتھ بیع وشراء ہو مبیع کی قیمت کے برابر ہوں) تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں لیکن اپنے غلام اور مکاتب کے ساتھ بیع وشراء کو صاحبین بھی جائز نہیں سمجھتے۔

(وصح...الخ) وکیل بالبیع (جس کو موکل نے کہا ہو تم میری یہ چیز بیچ دو) کم ثمن کے ساتھ بھی بیع کرسکتا ہے اور زیادہ ثمن کے ساتھ بھی، سامان کے بدلے میں بھی بیع کرسکتا ہے اور ادھار کے ساتھ بھی، صاحبین فرماتے ہیں کہ وکیل صرف اتنے نقصان کے ساتھ بیع کرسکتا ہے جسکولوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں اور صرف دراہم اور دنانیر کے ساتھ بیع کرسکتا ہے سامان کیساتھ نہیں کرسکتا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اسکو مطلقاً بیع کا وکیل بنایا گیا ہے، مطلق متعارف کی طرف راجع ہوتا ہے، اور متعارف یہی ہے کہ بیع دراہم اور دنانیر کے ساتھ ہوتی ہے سامان کے ساتھ نہیں ہوتی۔

(والمراد...الخ) یہاں سے نسیئہ کی تعیین مراد کا بیان ہے کہ نسیئہ سے مراد یہ ہے کہ وکیل بیع

کرے اور ثمن مشتری کے ذمہ ثمن موجل ہو (یعنی ادھار ہو اور ادائیگی ثمن کی مدت بیان کی گئی ہو) امام صاحب کے نزدیک تو مطلقاً ثمن موجل کے ساتھ بیع کرسکتا ہے لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ وکیل اگر اجل متعارف کیساتھ بیع کرے یعنی اتنی مدت مقرر کرے جس کو تجار عام طور پر مقرر کرتے ہیں تب تو جائز ہے اور اگر اجل غیر متعارف کے ساتھ بیع کی تو جائز نہیں ہے۔

وبیعُ نصفِ ما وکِّلَ ببیعِہ ھذ اعند ابی حنیفةؒ وعند ھما لایجوزُ الا اَن یبیعَ الباقِی قبلَ اَن یَختصِمَا لِئَلَّا یلزَمَ ضررَ الشرکةِ واَخذُہ رھناً وکفیلًا بالثمنِ فلا یَضمَنُ اِن ضَاعَ فی یدِہ اوتوی ما علی الکفیلِ. الضمیرُ ضاعَ یرجِعُ الی الرَّھنِ وصورةُ التَّوٰی اَن یُرفَعَ الحادثةُ الی قاضٍ یَرٰی براءةَ الاصیلِ بنفسِ الکفالةِ کما ھو مذھبُ مالکٍؒ فحَکَمَ ببراءةِ الاصیلِ ثم ماتَ الکفیلُ مُفلَسًا.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس چیز کے نصف کو بیچنا جس کی بیع کا وکیل بنایا گیا ہو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں مگر یہ کہ بیع کرے باقی کی قبل اس کے کہ وہ دونوں مخاصمت کریں تاکہ شرکت کا ضرر لازم نہ آئے، اور صحیح ہے وکیل کا رہن لینا اور کفیل لینا ثمن کے بدلے میں پس ضامن نہ ہوگا اگر اس کے ہاتھ میں وہ رہن ضائع ہوگیا یا وہ حق ہلاک ہوگیا جو کفیل کے ذمہ ہے، ضاع کی ضمیر راجع ہے رہن کی طرف اور توی کی صورت یہ ہے کہ معاملہ ایسے قاضی کے پاس لے جایا جائے جو اعتقاد رکھتا ہو نفس کفالہ کے ساتھ اصیل کے بری ہونے کا جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے پس اس نے فیصلہ کردیا ہو اصیل کی براءت کا پھر کفیل مرگیا ہو مفلس ہوکر۔

﴿توضیح﴾

(وبیع...الخ) موکل نے کسی کو ایک چیز کی بیع کا وکیل بنایا تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے نصف کی بیع کرے یہ امام صاحب کا مذہب ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز نہیں، ہاں موکل کی وکیل کے ساتھ مخاصمت سے پہلے اگر وکیل نے باقی نصف کو بیچ دیا تو جائز ہو جائیگا۔ (یعنی ابھی تک موکل نے وکیل کو یہ نہیں کہا تھا کہ تم نے کیوں نصف کو بیچا ہے حالانکہ میں نے تمہیں کل بیچنے کا امر کیا تھا، یہ کہنے سے پہلے وکیل نے باقی نصف کو بیچ دیا تو جائز ہے) وکیل نے اگر باقی نصف کو نہیں بیچا تو یہ اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ اس صورت میں موکل کو شرکت کا ضرر لازم آئیگا کیونکہ اس وقت موکل اور مشتری اس شے میں شریک ہو جائیں گے۔

(واخذہ...الخ) وکیل بالبیع نے بیع کردی اور مشتری نے ثمن ادا نہیں کیا، وکیل نے اس سے ثمن کے بدلے میں کوئی چیز بطور رہن کے رکھ لی یا اس مشتری سے کوئی کفیل لے لیا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ وکیل عقد بیع میں اصیل ہوتا ہے اور اصیل کے لیے یہ کام جائز ہوا کرتے ہیں، پس اگر وکیل نے ثمن کے بدلے میں رہن رکھ لیا اور وہ رہن اس کے قبضہ میں ضائع

ہو گیا تو یہ وکیل ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اس نے مشتری سے ثمن کے بدلے کفیل لے لیا اور کفیل کے ذمے کفالت کے طور جو کچھ تھا یعنی ثمن، وہ اس سے وصول نہ ہوسکا تو بھی وکیل ضامن نہ ہوگا۔

(الضمیر...الخ) یہاں سے ضاع کی ضمیر کے مرجع کو بیان کیا کہ اس کا مرجع رہن ہے۔

(وصورۃ...الخ) یہاں سے ''توی ماعلی الکفیل'' کی صورت کو بیان کرتے ہیں اسکی صورت یہ ہے کہ معاملہ ایسے قاضی کے پاس لے جایا گیا جو اس بات کا قائل ہے کہ نفس کفالت سے اصیل بری ہو جاتا ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے، قاضی نے یہ فیصلہ سنا دیا کہ اصیل یعنی مشتری اس ثمن کی ادائیگی سے بری ہے اسکے بعد کفیل بھی مفلس ہو کر مر گیا تو اب یہ ثمن کسی طرح سے بھی وصول نہیں ہوسکتا، نہ اصیل یعنی مشتری سے، کیونکہ وہ تو بری ہو چکا ہے اور نہ کفیل سے کیونکہ وہ مر چکا ہے۔

وتَقَيَّدَ شراءُ الوكيلِ بمثلِ القيمةِ وبزيادةٍ يتغابَنُ الناسُ فيها وَهِيَ ما يُقَوِّمُ به مقَوِّمٌ ويُوقَفُ شراءُ نصفِ ما وُكّلَ بشراءِ ہ علی شراءِ الباقِي هذ ابالاتفاقِ والفرقُ لابی حنيفةؒ بينَ البيعِ والشراءِ انَّ فی الشراءِ تهمةٌ وهی انَّه اشتریٰ لنفسِه ثُمَّ نَدِمَ فيُلقِيهِ علی المُوَكلِ ولا تهمةَ فی البيعِ فيجوزُ لا نَّ الامرَ ببيعِ الكلِّ يَتضَمَّنُ بيعَ النصفِ لانه رُبَّما لايَتيَسَّرُ بيعَ الكلِّ دفعةً .

﴿ترجمہ﴾

اور مقید ہوگی وکیل کی شراء مثل قیمت کیساتھ اور اس زیادتی کیساتھ جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہوں اور وہ، وہ ہے جس کے ساتھ قیمت لگانے والا قیمت لگائے اور موقوف ہوگی اس چیز کی نصف کی شراء جسکی شراء کا وکیل بنایا گیا ہو باقی کی شراء پر یہ بالاتفاق ہے، اور امام صاحب کے لیے بیع اور شراء میں فرق یہ ہے کہ شراء میں تہمت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس نے یہ اپنے لیے خریدا پھر نادم ہوا پس اب وہ اسے موکل پر ڈالتا ہے اور کوئی تہمت نہیں ہے بیع میں، لہٰذا جائز ہوگی اس لیے کہ کل کی بیع کا امر کرنا متضمن ہے نصف کے بیع کو اس لیے کہ بسا اوقات آسان نہیں ہوتا کل کو یکبارگی بیچنا۔

﴿توضیح﴾

(وتقید...الخ) وکیل بالشراء (وہ آدمی جس کو موکل نے کہا کہ میرے لیے فلاں چیز خریدو) مثل قیمت کے ساتھ شراء کرسکتا ہے (یعنی اتنے ثمن کے عوض شراء کرسکتا ہے جو اس شے کی قیمت کے برابر ہو) اور اگر مثل قیمت سے زائد کے ساتھ شراء کرتا ہے تو اگر اتنے زیادہ پیسوں کے ساتھ شراء جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں تب تو جائز ہے اور اگر زیادہ نقصان کے ساتھ کی تو جائز نہیں۔ مصنفؒ نے وھی مایقوم...الخ سے زیادہ پیسوں کے عوض شراء کے مصداق کو بیان کیا جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہیں حاصل یہ ہے کہ وکیل اتنے پیسوں کی زیادتی کے ساتھ شراء کرے جو نرخ لگانے والوں کی قیمت

میں آجائے یعنی کئی نرخ لگانے والوں سے جب اس شے کی قیمت پوچھی جائے تو وکیل کا ثمن ان میں کسی ایک کے قول کے مطابق ہو جائے، ایسا نہ ہو کہ وکیل کا ثمن ان میں سب کے اقوال سے بڑھ جائے۔

(ویوقف...الخ) موکل نے دوسرے ایک شے کی شراء کا وکیل بنایا، وکیل نے اس شے کے نصف کو خرید لیا تو اس کی یہ شراء موقوف ہوگی، تاوقتیکہ وہ باقی نصف کو بھی خرید لے، اس مسئلے میں امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے۔

(والفرق...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ وکیل بالبیع اگر نصف کی بیع کرتا ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور وکیل بالشراء اگر نصف کی شراء کرتا ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں اس کی یہ شراء باقی نصف کی شراء پر موقوف رہے گی؟ تو اسکا جواب دیا کہ نصف کی بیع اور نصف کی شراء میں فرق ہے، نصف کی شراء میں تہمت ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے وکیل نے نصف کو اپنے لیے خریدا تھا پھر جب اسے وہ خریدی ہوئی چیز پسند نہ آئی اور اپنی شراء پر پشیمان ہوا تو اس نے اس چیز کو موکل کے کھاتے میں ڈال دیا چونکہ اس میں تہمت ہے اس لیے اس کی شراء باقی نصف کی شراء پر موقوف رہے گی بخلاف بیع کے، کہ نصف کی بیع میں کوئی تہمت نہیں ہے، لہٰذا وہ جائز ہوگی کیونکہ موکل نے اسکو کہا تھا کہ تم اس شے کے کل کو بیچ دو اور کل کی بیع کا امر نصف کے بیع کے امر کو بھی متضمن ہے (یعنی جب موکل نے کہا کہ کل بیچ دو تو اس کے ضمن میں یہ بھی آگیا کہ اس کے نصف کو بیچ دو) لہٰذا نصف کی بیع بھی وکیل کے لیے جائز ہوگی کیونکہ بسا اوقات انسان کے لیے کل کو یکبارگی بیچنا مشکل ہو جاتا ہے۔

ولو رُدَّ مبیعٌ علی وکیلٍ بعیبٍ یحدُثُ مثلُه اولایحدُثُ ببینةٍ اونُکُولٍ اواقرارٍ رَدَّه علی آمِرِه الا وکیلٌ اَقَرَّبعیبٍ یحدُثُ مثلُه لَزِمَه ذالکَ ای باع الوکیلُ بالبیعِ ثُمَّ رُدَّ علیه بالعیبِ فاِن کانَ العیبُ مِمَّا لایحدُثُ مثلُه کالاِصبَعِ الزائدةِ اولایحدُثُ مثلُه فی هذهِ المدةِ یَرُدُّه علی الآمِرِ سواءٌ کانَ الردُّ علی الوکیلِ بالبینةِ اوبالنکولِ اوبالاقرارِ وان کانَ العیبُ ممَّا یحدُثُ مثلُه فاِن کانَ الرَّدُّ علیه بالبینةِ وبالنکولِ رَدَّه علی الآمِرِ واِن کانَ بالاقرارِ لا یَرُدَّه علَی الآمِرِ وتاویلُ اشتراطِ البینةِ اوالنکولِ او الاقرارِ فی العیبِ الذی لایَحدُثُ مِثلُه اَنَّ القَاضِی رُبَما یَعلَمُ انَّ هذا العیبَ لا یحدثُ مثلُه فی مدة شهرٍ لٰکِن یَشتَبِهُ علیه تاریخُ البیعِ فیحتاجُ الی اِحدٰی هذهِ الحُجَجِ او کانَ العیبُ لا یَعرِفُه الاالنساءُ اوالاطباءُ وقولُ المراةِ حجةٌ فی توَجُّهِ الخصومةِ لا فی الرَّدِّ فیَفتَقِرُ الی هذهِ الحُجَجِ للرَّدِّ حتّٰی لو عایَنَ القَاضِی البیعَ والعیبُ ظاهرٌلایحتاجُ الی شیٔ منها .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر لوٹائی گئی مبیع وکیل پر اس عیب کی وجہ سے جس کی مثل پیدا ہو سکتا ہے یا پیدا نہیں ہو سکتا، بینہ کی وجہ سے یا قسم سے انکار کیوجہ سے یا اقرار کیوجہ سے تو وہ اسے واپس کر دے اپنے آمر پر مگر وہ وکیل جس نے اقرار کیا ہو ایسے عیب کا جس کی مثل پیدا

ہوسکتا ہے اور اسکو یہ لازم ہو جائیگا یعنی **وکیل بالبیع** نے بیع کی پھر اس پر وہ مبیع واپس لوٹادی گئی عیب کیوجہ سے پس اگر عیب ان عیبوں میں سے ہو جنکی مثل پیدا نہیں ہوسکتی جیسے چھٹی انگلی یا انکی مثل پیدا نہیں ہوسکتی اس مدت میں تو وہ اپنے آمر پر واپس لوٹادے خواہ وکیل پر واپسی بینہ کیوجہ سے ہو یا قسم سے انکار کیوجہ سے ہو یا اقرار کیوجہ سے ہو اور اگر عیب ان عیبوں میں سے ہے جن کا مثل پیدا ہوسکتا ہے تو پس اگر اس پر واپسی بینہ کی وجہ سے ہو یا قسم سے انکار کی وجہ سے ہو تو وہ واپس کردے اپنے آمر کو اور اگر اقرار کی وجہ سے ہو تو وہ نہ لوٹائے اپنے آمر پر، اور بینہ یا قسم سے انکار یا اقرار کی شرط لگانے کیوجہ اس عیب میں جسکی مثل پیدا نہیں ہوسکتا یہ ہے کہ قاضی بسا اوقات جانتا ہے کہ یہ عیب اسکی مثل ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتی لیکن اس پر مشتبہ ہوتی ہے بیع کی تاریخ پس وہ محتاج ہوتا ہے ان دلیلوں میں ایک دلیل کی طرف یا عیب ایسا ہوتا ہے جسکو نہیں جانتی مگر عورتیں یا اطباء، اور عورت کا قول خصومت کے واقع ہونے میں حجت ہوتا ہے نہ کہ واپس کرنے میں پس قاضی محتاج ہوگا ان دلیلوں کی طرف واپس کرنے کیلئے حتی کہ اگر اس قاضی نے خود بیع اور عیب کا مشاہدہ کیا ہو درآنحالیکہ عیب ظاہر ہو تو وہ ان میں سے کسی چیز کی طرف محتاج نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو رد...الخ) **وکیل بالبیع** نے بیع کی اور مشتری نے وہ مبیع عیب کی وجہ سے وکیل کو واپس لوٹادی، تو یہ وکیل اس مبیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ عیب یا تو ایسا ہوگا جو حادث نہیں ہوسکتا بلکہ پیدائشی ہوسکتا ہے جیسا کہ چھٹی انگلی، اور یا وہ عیب ایسا ہوگا جو بیع کی تاریخ کے بعد پیدا ہوسکتا ہے پہلے نہیں یا وہ عیب ایسا ہوگا جو بیع کی تاریخ سے پہلے پیدا ہوا ہوگا۔ اگر وہ عیب ایسا ہے جو پیدائشی ہے یا ایسا ہے جو بیع کی تاریخ سے پہلے پیدا ہوا ہے تو ایسی صورت میں وکیل اس مبیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے خواہ مشتری نے وہ مبیع وکیل پر کسی بھی طرح سے لوٹائی ہو، مثلاً اس مشتری نے عیب پر بینہ قائم کیا ہو یا وہ بینہ سے عاجز ہو اور وکیل کو قسم اٹھانے کا کہا گیا ہو اور اس نے قسم اٹھانے سے انکار کردیا ہو یا خود اس وکیل نے عیب کے وجود کا اقرار کیا ہو۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہے جو بیع کی تاریخ کے بعد پیدا ہوسکتا ہے تو پھر دیکھیں گے، اگر مشتری نے مبیع وکیل پر اس لیے واپس لوٹائی ہو کہ اس نے عیب پر بینہ قائم کردیا تھا یا وہ بینہ سے عاجز آگیا تھا اور وکیل کو قسم اٹھانے کا کہا گیا تھا اور اس نے قسم اٹھانے سے انکار کردیا تھا تو اب وکیل اس مبیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے اور اگر مشتری نے وہ مبیع اس لیے واپس لوٹائی ہو کہ وکیل نے خود عیب کے وجود کا اقرار کیا تھا تو اب وکیل اس مبیع کو موکل پر واپس نہیں لوٹا سکتا۔

(وتاویل...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر مشتری وکیل کو مبیع اس عیب کیوجہ سے واپس کردے جو تاریخ بیع سے پہلے پیدا ہوسکتا ہے تو یہ بات یقینی ہے کہ یہ عیب موکل کے پاس سے تھا تو اگر وکیل پر مبیع کی واپسی اس عیب کیوجہ سے ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ وکیل اس مبیع کو موکل پر واپس لوٹا دیگا، اس میں یہ شرط کیوں لگائی گئی کہ اگر مشتری مبیع کی واپسی بینہ، قسم سے انکار یا عیب کے اقرار کیوجہ سے کرے تب وکیل مبیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قاضی

یہ تو جانتا ہے کہ یہ عیب ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہوسکتا (بلکہ یہ عیب اس سے بھی پرانا ہے) لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ بیع کی تاریخ کیا ہے؟ جب اس قاضی کو بیع کی تاریخ کا پتہ نہ ہوگا تو اسکو یہ معلوم نہ ہوگا کہ یہ عیب بیع کے بعد کا ہے یا بیع سے پہلے کا ہے تو قاضی بینہ، قسم سے انکار، یا اقرار کی طرف محتاج ہوگا اسی لیے ان تین میں سے کسی ایک کی شرط لگائی گئی، یا ہوسکتا ہے وہ عیب ایسا ہو جس کو صرف عورتیں یا اطباء ہی پہچان سکتے ہیں تو ہوسکتا ہے عورت نے کہا ہو اس میں یہ عیب ہے اور عورت کا قول خصومت کو متوجہ کرنے میں تو حجت بن سکتا ہے مبیع کی واپسی میں حجت نہیں بن سکتا اسی لیے ان تین باتوں میں کسی ایک کی شرط لگائی۔

(حتی... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ بینہ، نکول یا اقرار کی شرط اس لیے لگائی کہ ہوسکتا ہے قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہو یا ہوسکتا ہے عیب ایسا ہو جس کو صرف عورتیں ہی پہچان سکتی ہیں اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قاضی نے خود وکیل کی بیع کا مشاہدہ کیا اور عیب بھی بالکل ظاہر ہو تو اب اگر مشتری وکیل کو یہ مبیع واپس کرتا ہے تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ مبیع موکل پر واپس لوٹا دے اور یہاں اب ان تین باتوں میں سے کسی بات کی ضرورت نہ ہوگی۔

فإن باعَ نسأً فقالَ آمِرُه أمرتُکَ بنقدٍ وقالَ الوکیلُ اطلقتَ صُدّقَ الآمرُ وفی المُضارَبۃِ المضارِبُ لانَّ الامرَ یُستَفَادُ من الآمرِ فالقولُ له وامَّا المضارَبۃُ فالظاهرُ فیها الاطلاقُ فالقولُ للمضارِبِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بیع کی اس نے ادھار کیساتھ پھر اس کے آمر نے کہا میں نے تجھے نقد کیساتھ بیع کرنے کا امر کیا تھا اور وکیل نے کہا: تم نے اطلاق کیا تھا، تو آمر کی تصدیق کی جائیگی اور مضاربت میں مضارب کی، اس لیے کہ امر مستفاد ہوتا ہے آمر سے پس قول اسی کا ہوگا اور بہر حال مضاربت پس اس میں ظاہر اطلاق ہے لہٰذا مضارب کا قول معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان باع... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو بیع کا وکیل بنایا، وکیل نے ادھار کیساتھ بیع کر دی، اسکے بعد موکل نے کہا میں نے تمہیں نقد کے ساتھ بیع کرنے کا کہا تھا اور وکیل نے کہا: تم نے مجھے مطلقاً بیع کرنے کا کہا تھا، نقد کی قید نہیں لگائی تھی، تو اس میں موکل کی بات مانی جائیگی، اور اگر رب المال نے کسی کو مضارب بنایا اور مضارب نے ادھار کے ساتھ بیع کر دی اس کے بعد رب المال نے کہا میں نے تمہیں نقد کے ساتھ بیع کرنے کا کہا تھا، جب کہ مضارب کہتا ہے تم نے مجھے مطلقاً بیع کرنے کا کہا تھا تو اس میں مضارب کی بات مانی جائیگی، پہلی صورت میں آمر کی بات اسلئے مانی جاتی ہے کہ بات اسکی معتبر ہوتی ہے جس کی طرف سے امر مستفاد ہو (یعنی جو امر کرنے والا ہو) اور امر آمر سے مستفاد ہوتا ہے پس بات بھی آمر کی معتبر ہوگی، اور دوسری صورت میں مضارب کی بات اسلئے مانی جاتی ہے کہ مضاربت میں ظاہراً اطلاق ہوتا ہے یعنی ظاہر یہ ہے کہ رب المال جب کسی کو مضارب بناتا ہے تو اسکو مطلقاً مضاربت کی اجازت ہوتی ہے خواہ معاملہ نقد کیساتھ کرے یا ادھار کیساتھ کرے، اور

بات اسی کی معتبر ہوتی ہے جس کیلئے ظاہر شاہد و مؤید ہو اور ظاہر چونکہ مضارب کی تائید کرتا ہے اسی لیے بات بھی انہی کی معتبر ہوگی۔

ولا يصحُّ تصرُّفُ احدِ الوكيلينِ وحدَهُ فيما وُكِّلاَ به الا في خصومةٍ وردِ وديعةٍ وقضاءِ دينٍ وطلاقٍ وعتقٍ لَم يُعوَّضَا وامَّا في خصومةٍ فلانَّ الاجتماعَ يُفضِي الى الشَّغَبِ وفي الامورِ الاُخَرِ لا يَحتاجُ الى الرَّايِ. ولا يصحُّ بيعُ عبدٍ اومكاتَبٍ اوذميٍ في مالِ صغيرِه المُسلِمِ وشراءُه اى الشراءُ بماله فالحَاصلُ انَّ العبدَ والمكاتَبَ لا ولايةَ لهما في مالِ ولدِهما الصغيرِ والكافرُ لا ولايةَ له في مالِ صغيرِه المسلم.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح نہیں دو وکیلوں میں سے ایک کا تصرف اس چیز مین جس کا ان دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے مگر خصومت، ودیعت کے واپس کرنے، دین کی ادائیگی، اور وہ طلاق وعتاق جن کا عوض نہ لیا جائے، بہر حال خصومت میں پس اس لیے کہ دونوں کا بولنا شور کی طرف مفضی ہوگا اور دوسرے امور میں رائے کی طرف احتیاج نہیں ہوتی اور صحیح نہیں غلام یا مکاتب یا ذمی کی بیع اپنے چھوٹے مسلمان بچے کے مال میں اور اسکی شراء کرنا یعنی اسکے مال کیساتھ شراء کرنا، پس خلاصہ یہ ہے کہ غلام اور مکاتب ان کی کوئی ولایت نہیں ہوتی اپنے چھوٹے بچے کے مال مین اور کافر کی ولایت نہیں ہوتی اپنے چھوٹے مسلم بچے کے مال میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا يصح... الخ) ایک آدمی نے کسی کام کیلئے دو وکیل بنائے، اسکے بعد ان دو میں کوئی ایک اکیلا وہ کام سرانجام دیتا ہے تو یہ جائز نہیں، بلکہ دونوں کا اس کام میں شریک ہونا ضروری ہے جسکے لیے انہیں وکیل بنایا گیا ہے۔ لیکن چند کام ایسے ہیں جن میں ایک وکیل کا تصرف بھی کافی ہے، وہ کام یہ ہیں خصومت، امانت کی واپسی، دین کی ادائیگی، بغیر عوض کے طلاق دینا، بغیر عوض کے غلام آزاد کرنا، یہ کام دو وکیلوں میں کوئی ایک بھی کر لے تو ٹھیک ہے، مصنفؒ نے ''طلاق وعتاق لم یعوضا'' اس لئے کہا کہ اگر کسی نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا کہ تم میرا غلام مال کے بدلے میں آزاد کردو یا میری بیوی کو مال کے بدلے میں طلاق دیدو تو پھر دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہے۔

(اما فی... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ان کاموں میں ایک وکیل کا تصرف کیوں کافی ہے؟ حاصل یہ ہے کہ خصومت میں ایک وکیل کا تصرف اسلئے کافی ہے کہ اگر اس میں دونوں وکیل بولنے لگیں تو شور پیدا ہو جائیگا اور مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اور امانت کی واپسی، دین کی ادائیگی، طلاق وعتاق بلاعوض میں ایک وکیل کا تصرف اسلئے کافی ہے کہ دونوں وکیلوں کا تصرف ان کاموں میں ضروری ہوتا ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتا کہ دونوں کی رائے شامل حال ہو جائے، اور یہ کام ایسے ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی، ہاں طلاق وعتاق بالعوض میں رائے کی ضرورت پڑتی ہے کہ کتنا مال اس غلام اور بیوی پر لازم کیا جائے؟ اس لیے وہاں دونوں وکیلوں کا حاضر ہونا ضروری قرار دیا گیا۔

(ولا یصح... الخ) غلام اور مکاتب اپنے چھوٹے بچے کے مال کی بیع کرسکتے ہیں اور نہ ہی اسکے مال سے شراء کرسکتے ہیں، اسی طرح ذمی اپنے چھوٹے مسلمان بچے کے مال کی بیع کرسکتا ہے اور نہ ہی اسکے مال سے شراء کرسکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے بچے کے مال میں تصرف وہ کرسکتا ہے جس کو اپنے بچے کے مال میں ولایت حاصل ہو، غلام اور مکاتب کو اپنے بچے کے مال میں ولایت حاصل نہیں ہوتی اسی طرح ذمی کو اپنے مسلمان بچے کے مال میں ولایت حاصل نہیں ہوتی۔

﴿باب الوكالة بالخصومة وبالقبض﴾

للوكيلِ بالخصومةِ القبضُ عند الثلاثةِ اى عندَ ابى حنيفة وعند ابى يوسفؒ ومحمدؒ خلافًا لزُفرؒ كالوكيلِ بالتَّقاضِى فى ظاهرِ الجوابِ ويُفتٰى بعدمِ قبضِهما الآنَ فاِنَّ الوكيلَ بالتَّقاضِى يَملِكُ القبضَ فى ظاهرِ المذهبِ لكنَّ الفتوٰى فى هذا الزّمانِ على انَّ الوكيلَ بالخصومةِ والوكيلَ بالتقاضِى لا يَملِكانِ القبضَ لظهورِ الخيانةِ فى الوُكَلاءِ وللوكيلِ بقبضِ الدينِ الخصومةُ هذا عند ابى حنيفة وعندَ هما لا يَملِكُ الخصومةَ لا لِلَّذى بقبضِ العينِ .

﴿ترجمہ﴾

خصومت کے وکیل کے لیے قبضہ کرنا جائز ہے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحبؒ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام زفرؒ کے جیسے تقاضا کرنے کا وکیل ظاہر جواب (ظاہر مذہب) کے مطابق، اور فتوی دیا جائیگا آج کل انکے قبضہ نہ کرنے کا، اس لیے کہ تقاضا کا وکیل مالک ہوتا ہے قبضہ کرنے کا ظاہر مذہب کے مطابق لیکن فتوی اس زمانے میں اس بات پر ہے کہ خصومت کا وکیل اور تقاضا کرنے کا وکیل مالک نہیں ہوتے قبضہ کرنے کے بوجہ وکلاء میں خیانت کے ظاہر ہونے کے اور دین کے قبضے کے وکیل کیلئے جائز ہے خصومت کرنا یہ امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک وہ خصومت کا مالک نہیں ہوگا، نہ کہ اس کے لیے عین کے قبضے کا وکیل ہو۔

﴿توضیح﴾

(الوکیل... الخ) ایک آدمی کو مدعی علیہ کے ساتھ خصومت کرنے کا وکیل بنایا گیا، تو وہ وکیل ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مدعی علیہ کے ساتھ خصومت کیساتھ ساتھ اس سے مدعی کے حق پر قبضہ بھی کرسکتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ قبضہ نہیں کرسکتا، اور وہ آدمی جس کو مدعی علیہ سے مال کا تقاضا کرنے کا وکیل بنایا گیا تو وہ بھی ظاهر الرواية کے مطابق مدعی علیہ سے مدعی کے مال پر قبضہ کرسکتا ہے، لیکن اس زمانے میں اس بات پر فتوی دیا جائیگا کہ وکیل بالخصومت اور وکیل بالتقاضی قبضہ کرنے کے مالک نہ ہونگے اسکی وجہ یہ ہے کہ آجکل کے زمانے میں وکلاء میں خیانت پائی جاتی ہے عین ممکن ہے کہ وکلاء مال پر قبضہ کرلیں اور مدعی کو وہ مال نہ دیں۔

باقی رہی یہ بات کہ پھر انکو تقاضی یا خصومت کا وکیل کیوں بنایا جاتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہو سکتی ہے، یہ اچھی طرح بول سکتے ہوں لیکن امانت میں خائن ہوں، لہذا انکو خصومت اور تقاضا کرنے کا حق تو ہوگا لیکن قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا۔

(وللوکیل...الخ) جس آدمی کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو تو امام صاحب کے نزدیک وہ خصومت بھی کرسکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو خصومت کا حق نہ ہوگا۔ اور جس کو عین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو تو بالاتفاق وہ خصومت کا مالک نہ ہوگا۔

فلو قامَ حجةُ ذی الیدِ علی وکیلٍ بقبضِ عبدٍ اَنَّ موکّله باعَه منه یَقصُرُ یدُه ولا یثبُتُ البیعُ فیقَامُ ثانیاً علی البیعِ اذا حَضَر الغائبُ. اَدخَلَ فاءُ التعقیبِ فی قولِه فلو قامَ لانَّ هذه المسئلةَ من فروعِ اَنَّ الوکیلَ بقبضِ العینِ هل هو وکیلٌ بالخصومةِ اَم لا؟ ففی هذهِ المسئلةِ قیاسٌ واستحسانٌ فالقیاسُ ان العبدَ یُدفَعُ الی الوکیلِ ولا تُقبَلُ بینتُه اَنَّ الموکلَ باعَ من صاحبِ الیدِ لانَّ البینةَ قامَت علی غیرِ خصمٍ وفی الاستحسانِ یقصُرُ یدُ الوکیلِ من غیرِ اَن یثبُتَ البیعُ فی حقِّ الموکلِ لانَّه خصمٌ فی قَصرِ الیدِ واِن لَم یَکُن خصماً فی اثباتِ البیعِ علی الموکلِ .

﴿ترجمه﴾

پس اگر قائم ہوئی قابض کی بینہ غلام پر قبضہ کرنے کے وکیل کے خلاف کہ اسکے موکل نے یہ غلام اسکے ہاتھ فروخت کردیا ہے تو کوتاہ ہوگا اس کا قبضہ، اور بیع ثابت نہ ہوگی پس دوسری بار بینہ قائم کی جائیگی بیع پر جب غائب حاضر ہو جائے، مصنف نے فا تعقیب کو داخل کیا اپنے اس قول " فلو قام " میں اسلئے کہ یہ مسئلہ اس بات کی فروع میں سے ہے کہ عین کے قبضے کا وکیل کیا وہ خصومت کا وکیل ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلے میں ایک قیاس اور ایک استحسان ہے پس قیاس یہ ہے کہ غلام وکیل کو دے دیا جائے اور اس کا بینہ قبول نہ کیا جائے کہ موکل نے قابض کے ہاتھ یہ غلام فروخت کردیا ہے اسلئے بینہ قائم ہوا غیر خصم پر اور استحسان میں وکیل کا قبضہ کوتاہ ہوگا بغیر اس بات کے بیع موکل پر ثابت ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

(فلو قام...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم فلاں کے پاس جاؤ اسکے پاس میرا غلام ہے اس پر قبضہ کرلو، وکیل اس فلاں کے پاس گیا، جب اس غلام پر قبضہ کرنا چاہا تو قابض نے کہا تمہارے موکل نے اس غلام کو میرے ہاتھ فروخت کردیا ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کردیا تو اب وہ غلام وکیل کے قبضہ میں نہیں دیا جائیگا، لیکن اس قابض کی بینہ کی وجہ سے اس غلام کی بیع ثابت نہ ہوگی جب تک موکل خود حاضر نہ ہو، جب وہ حاضر ہو جائے تو دوبارہ قابض اس بات پر بینہ قائم کریگا کہ موکل میرے ہاتھ یہ غلام بیچ چکا ہے تب بیع ثابت ہوگی۔

(ادخل...الخ) یہاں سے شارح ''لو قام'' پر فاء کو داخل کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ فا تفریعیہ ہے، پیچھے بیان کیا کہ **وکیل بقبض العین** خصومت کا مالک نہیں ہوتا (مثلاً ایک آدمی کو وکیل بنایا کہ زید کے قبضہ میں میرا غلام ہے اس پر قبضہ کرلو تو وہ آدمی (وکیل) اس زید سے خصومت نہیں کرسکتا) تو یہاں سے اس پر تفریع بیان کی کہ مسئلہ مذکورہ میں موکل نے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے جو کہ عین ہے اور قابض نے اس بات پر بینہ قائم کردی کہ موکل یہ غلام مجھے بیچ چکا ہے تو اب وکیل اس سے خصومت نہیں کرسکتا۔

(ففی هذه...الخ) یہاں سے شارح اس مسئلے میں قیاس اور استحسان کو ذکر کرتے ہیں، کہ اس مسئلے میں ایک قیاس ہے اور ایک استحسان ہے، قیاس تو یہ ہے کہ غلام وکیل کے قبضہ میں دے دیا جائے، اور قابض کی اس بات پر بینہ قبول نہ کی جائے کہ موکل یہ غلام مجھے بیچ چکا ہے۔ اسلئے کہ قابض نے یہ بینہ وکیل کے خلاف قائم کی ہے اور وکیل خصم نہیں ہے خصم تو موکل ہے، اور بینہ جب غیر خصم کے خلاف قائم کی جائے تو اسے قبول نہیں کیا جاتا، باقی رہی یہ بات کہ یہاں بینہ غیر خصم کے خلاف کیسے قائم کی گئی ہے؟ تو وہ اس طرح کہ وکیل تو صرف اس غلام پر قبضہ چاہتا ہے، وہ قابض سے اس بات پر مخاصمت نہیں کرتا کہ موکل نے غلام کی بیع کی ہے یا نہیں، جب کہ قابض نے بیع پر بینہ قائم کردی ہے تو یہ بینہ غیر خصم کے خلاف ہوئی۔

(وفی الاستحسان...الخ) یہاں سے شارح اس مسئلے میں استحسان کو ذکر کرتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں استحسان یہ ہے کہ غلام کو اس وکیل کے قبضہ میں نہ دیا جائے لیکن قابض کی بینہ کی وجہ سے اس غلام کی بیع بھی ثابت نہ ہوگی جب تک موکل حاضر نہ ہو جائے، جب موکل حاضر ہو جائے تو دوبارہ بیع پر بینہ قائم کیا جائیگا اور بیع ثابت ہو جائیگی۔ باقی رہی یہ بات کہ وکیل تو غیر خصم ہے، پس بیع پر بینہ قائم ہونے کی وجہ سے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے سے کیوں روکا جائیگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل اگرچہ موکل کے خلاف بیع کے ثابت ہونے میں خصم نہیں ہے لیکن وہ چونکہ اس غلام پر قبضہ کرنا چاہتا ہے تو قبضہ کے لحاظ سے خصم ضرور ہے اس لیے غلام اس کے قبضہ میں نہیں دیا جائیگا۔

كمَا يقصُرُ يدُ الوكيلِ فى نقلِ المرأةِ والعبدِ بلاطلاقٍ وعتقٍ لو قَامَت حجتُهما عليه حتى يحضُرَ الغائبُ اى اذا جاءَ رجلٌ وقال انا وكيلُ فلانٍ الغائبَ بنقلِ امراته اوعبيده الى موضع كذا فاقامَت المرأةُ البينةَ على اَن موكله طَلَّقها والعبدُ على انَّه اعتقَه يقصُرُ يدُ الوكيلِ من غير ان يثبت الطلاقُ والعتقُ بل اذا حَضَرَ الغائبُ تجبُ اعادةُ اقامةِ البينةِ فقولُه حتّى يحضُرَ الغائبُ يتعلَّقُ بقوله بلاطلاقٍ وعتقٍ اى لا يَقَعُ الطلاقُ والعتقُ حتى يحضُرَ الغائبُ فانّه اذا حَضَرَ يقعُ ان اُعيدَتِ البينةُ فاعَادةُ البينةِ قد سَبقَت فى المسئلةِ الاُولٰى وقَد جُعِلَ حكمُ هذهِ المسئلةِ كالحكمِ الاولِ فيُفهَمُ اعادةُ البينة .

ترجمہ

جیسا کہ کوتاہ ہوتا ہے وکیل کا قبضہ عورت اور غلام کو لے جانے میں بغیر طلاق اور آزادی کے اگر قائم ہوئی انکی بینہ اس

بات پر، حتی کہ غائب حاضر ہو جائے، یعنی اگر ایک آدمی آیا اور کہا میں فلاں غائب کا وکیل ہوں اسکی عورت یا اسکے غلام کو فلاں جگہ تک لے جانے کا، پس عورت نے بینہ قائم کر دیا اس بات پر کہ اس کے موکل نے اس کو طلاق دے دی ہے اور غلام نے اس بات پر کہ اس نے اسے آزاد کر دیا ہے تو وکیل کا قبضہ کوتاہ ہوگا بغیر اس بات کے کہ طلاق اور آزادی ثابت ہو بلکہ جب غائب حاضر ہو جائے تو بینہ کو قائم کرنے کا اعادہ واجب ہوگا پس مصنف کا قول ''حتی یحضر الغائب ''متعلق ہے اس کے قول بلا طلاق وعتق کیساتھ یعنی طلاق اور آزادی واقع نہ ہونگے حتی کہ غائب حاضر ہو جائے اسلئے کہ جب وہ حاضر ہو جائے تو واقع ہو جائیں گے اگر بینہ کا اعادہ کیا جائے پس بینہ کا اعادہ تحقیق گزر چکا ہے پہلے مسئلے میں اور تحقیق بنا دیا گیا ہے اس مسئلے کو پہلے حکم کی طرح، پس بینہ کا اعادہ مفہوم ہو گیا۔

﴿توضیح﴾

(کما یقصر...الخ) ایک آدمی عورت کے پاس آیا اور اسے کہا میں تمہارے غائب شوہر کا وکیل ہوں اس نے مجھے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ میں تمہیں فلاں جگہ تک پہنچا دوں تو عورت نے جواب میں کہا: مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا، تو اب وکیل اس عورت کو نہیں لے جا سکتا لیکن اس بینہ کی وجہ سے طلاق ثابت نہ ہوگی جب تک کہ غائب شوہر حاضر نہ ہو جائے، جب وہ حاضر ہو جائے تو عورت دوبارہ اس بات پر بینہ قائم کریگی کہ اس شوہر نے مجھے طلاق دے دی ہے اسکے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح ایک آدمی غلام کے پاس آیا اور اسے کہا: میں تمہارے مالک کا وکیل ہوں، اس نے مجھے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ میں تمہیں فلاں جگہ تک لے جاؤں، جواب میں اس غلام نے کہا: مجھے تو میرے مالک نے آزاد کر دیا ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو وہ غلام اس وکیل کے قبضہ میں نہیں دیا جائیگا۔ لیکن اس بینہ کیوجہ سے اس کی آزادی بھی ثابت نہ ہوگی تاوقتیکہ غائب مالک حاضر ہو جائے، جب وہ حاضر ہو جائے تو غلام دوبارہ اپنی آزادی پر بینہ قائم کریگا اور پھر آزاد ہو جائیگا۔

(فقولہ...الخ) یہ **حتی یحضر الغائب** کی ترکیب ہے، **حتی، بلاطلاق وعتق** کے متعلق ہے۔ معنی یہ ہے کہ طلاق وآزادی واقع نہ ہوگی جب تک کہ غائب حاضر نہ ہو جائے، جب وہ حاضر ہو جائے اور بینہ کا اعادہ کیا جائے (دوبارہ بینہ قائم کی جائے) تو اب آزادی اور طلاق واقع ہو جائیگی۔

(فاعادۃ...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ **حتی یحضر الغائب** سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب غائب حاضر ہو جائیگا تو طلاق وعتاق خود بخود واقع ہو جائیں گے اور دوبارہ بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی حالانکہ طلاق وعتاق کے لیے بینہ کا اعادہ ضروری ہے، تو پھر مصنفؒ نے اس کا تذکرہ کیوں نہ کیا؟ اس کا جواب دیا کہ مسئلہ اولی میں بینہ کے اعادے کا تذکرہ ہو چکا ہے چنانچہ وہاں مصنفؒ نے کہا ''**فیقام ثانیا علی البیع اذا حضر الغائب** ''اور مصنفؒ نے اس

مسئلے (طلاق وعتاق والے مسئلے) کے حکم کو پہلے مسئلے کے حکم کی طرح قرار دیا چنانچہ کہا ''کما یقصر ید الوکیل...الخ'' تو اس سے بینہ کا اعادہ خود بخود مفہوم ہوگیا اور یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں بھی طلاق وعتاق کے واقع ہونے کیلئے دوبارہ بینہ قائم کرنا ضروری ہے۔لہٰذا اس کو صراحۃً بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

وصحَّ اقرارُ الوکیلِ بالخصومةِ عندَ القاضِی وعندغیرِ ہ لا.ھذ اعند ابی حنیفة ومحمدٍ وعند ابی یوسفؒ یجوزُ وإن کان عند غیرِ القاضِی وعند زفرؒ وکذ اعند الشافعیؒ لا یجوزُ اصلاً لانَّہ مامورٌ بالخصومةِ لا بالاقرارِ ولَنا اَنَّ الخصومةَ یُرادُ بھا الجوابُ فتَضَمَّنَ الاقرارَ کتوکیلِ ربِّ المالِ کَفیلَہ بقبضِ مالِہ عن المکفولِ عنہ ای کما لا یصحُّ توکیلُ ربِّ المالِ کفیلَہ بقبضِ المکفولِ عن المکفولِ عنہ لا نَّ الوکیلَ من یعملُ لغیرِہ وھٰھُنا یعمَلُ لنفسِہ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے خصومت کے وکیل کا اقرار کرنا قاضی کے پاس اور اس کے غیر کے پاس نہیں، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ غیر قاضی کے پاس ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اور اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک بالکل جائز نہیں اس لیے کہ اسے خصومت کا امر کیا گیا ہے نہ کہ اقرار کا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ خصومت سے مراد جواب ہوتا ہے پس یہ اقرار کو متضمن ہوگا، جیسے رب المال کا اپنے کفیل کو اپنے مال پر قبضہ کرنے کا وکیل بنانا مکفول عنہ سے، یعنی جیسے صحیح نہیں رب المال کا اپنے کفیل کو مکفول کے قبضے کا وکیل بنانا مکفول عنہ سے، اس لیے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو اپنے غیر کے لیے عمل کرے اور یہاں وہ اپنے لیے عمل کریگا۔

﴿توضیح﴾

(و صح...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو خصومت کا وکیل بنایا، اس وکیل نے اپنے موکل کے خلاف مدعیٰ علیہ کے حق کا اقرار کیا (مثلاً کہا میرے موکل (مدعی) نے مدعیٰ علیہ کے ہزار درہم دینے ہیں) تو طرفین فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ اقرار قاضی کے سامنے کیا ہے تو صحیح ہے اور اگر غیر قاضی کے سامنے کیا ہے تو صحیح نہیں ہے۔اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہے خواہ قاضی کے پاس ہو یا غیر قاضی کے پاس ہو۔اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا اپنے موکل کے خلاف اقرار بالکل صحیح نہیں خواہ قاضی کے سامنے ہو یا غیر قاضی کے سامنے ہو۔ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل صرف وہ کام کرسکتا ہے جس کا اس کو وکیل بنایا گیا ہو اور یہاں اس کو خصومت کا وکیل بنایا گیا ہے نہ کہ اپنے موکل کے خلاف اقرار کا، پس یہ موکل کے خلاف مدعیٰ علیہ کے حق کا اقرار نہیں کرسکتا۔

(ولنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ یہاں اس کو خصومت کا وکیل بنایا گیا ہے اور خصومت سے مراد یہ ہے کہ

فریق مخالف کا جواب دیا جائے اور اپنے موکل کے خلاف اقرار، جواب میں داخل ہے لہٰذا وکیل کو اس کا حق حاصل ہوگا۔

(کتوکیل...الخ) ایک آدمی مکفول عنہ (مدیون) کی طرف سے رب المال کے لیے دین کا کفیل بن گیا، اس کے بعد رب المال نے کفیل کو وکیل بنایا کہ تم جا کر مکفول عنہ سے مکفول یعنی میرا حق وصول کرو تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وکیل اپنے غیر کے لیے عمل کرتا ہے نہ کہ اپنے لیے، اور یہاں وکیل جو کہ کفیل بھی ہے، یہ اپنے لیے عمل کریگا اس لیے خود اس کے ذمہ ہے کہ وہ رب المال کا حق ادا کرے۔

ومُصَدِّقُ الوكيلِ بقبضِ دينِه ان كانَ غريمًا اُمِرَ بدفعِ دينِه الى الوَكِيلِ اى ادَّعٰى رجلٌ انّه وكيلُ الغائبِ بقبضِ دينِه من الغريمِ وصَدَّقَه الغريمُ اُمِرَ بتسليمِ الدينِ الى الوكيلِ .ثُمَّ اِن كذَّبَه الغائبُ دَفَعَ الغريمُ اليه ثانيًا ويَرجِعُ به على الوكيلِ فيما بَقِيَ وفيما ضاعَ لا؛ لانَّ غرضَه من دَفعِه براءة ذمتِه فاذا لم يَحصُل غرضُه يَنتقِضُ الدفعُ اَمَّا اِن ضاعَ لا يُضَمِّنُه لانَّه اعترَفَ انَّه مُحِقٌ في القبضِ والاستردادُ به اَسهَلُ من التضمينِ فلَه ولايةُ ذالكَ لا ولايةُ هذا الا اذا كان ضَمَّنَه عند دفعِه اودَفَعَ اليه على ادِّعاءِه غيرَ مُصَدِّقٍ وكالتَه بأن قالَ الوكيلُ اِن حضَرَ الغائبُ وانكَرَ التوكيلَ فاِنّي ضامنُ هذ المالِ اوالغريمُ دَفَعَه اليه بناءً على دَعوى الوكيلِ من غيرِ اَن يُصَدِّقَ وكالتَه ففِي هاتينِ الصورتينِ اِن اَنكَرَ الغائبُ فالغريمُ يُضَمِّنُ الوكيلَ اِن ضاعَ المالُ.

﴿ترجمہ﴾

اور تصدیق کرنے والا اسکے دین پر قبضہ کرنے کی وکیل کی اگر مقروض ہو تو اسکو امر کیا جائیگا اپنے دین وکیل کو ادا کرنیکا یعنی ایک آدمی نے دعوی کیا کہ وہ غائب کا وکیل ہے مقروض سے اسکے دین پر قبضہ کرنے کا پس مقروض نے اسکی تصدیق کردی تو اسکو امر کیا جائیگا وکیل کو دین کی ادائیگی کا، پھر اگر اسکو غائب نے جھٹلا دیا تو مقروض اسکو دوسری مرتبہ دین ادا کریگا اور اس کا رجوع کریگا وکیل پر اس مال میں جو باقی ہے اور اس مال میں جو ضائع ہوگیا نہیں۔ اس لیے کہ اس کی غرض اس کی ادائیگی سے اس کی ذمہ سے براءت تھی پس جب اس کی غرض حاصل نہیں ہوئی تو ادائیگی ٹوٹ جائیگی بہر حال اگر ضائع ہوگیا تو وہ مدیون اسکو ضامن نہیں بنائیگا اسلئے کہ اس نے اعتراف کیا تھا کہ وہ قبضہ کرنے میں حق پر ہے اور اس سے واپس لینا ضامن بنانے سے آسان ہے پس اسکو اُس کی ولایت ہوگی نہ کہ اِسکی، مگر جب کہ اسکو ضامن بنایا ہو اسکی ادائیگی کے وقت یا دے دیا ہو اسکو اس کے دعوی کی بنا پر درآنحالیکہ وہ اسکی تصدیق کرنے والا نہ ہو، بایں طور کہ وکیل نے کہا ہو اگر غائب حاضر ہوگیا اور اس نے توکیل سے انکار کیا تو میں اس مال کا ضامن ہوں یا مقروض نے اسکو وہ مال دے دیا ہو وکیل کے دعوی کے بنا پر بغیر اس بات کے کہ وہ اسکی وکالت کی تصدیق کرے تو ان دونوں صورتوں میں اگر غائب انکار کردے تو مقروض وکیل کو ضامن بنائیگا اگر مال ضائع ہوگیا۔

﴿توضیح﴾

(ومصدق...الخ) ایک آدمی مدیون کے پاس آیا اور کہا میں دائن (قرض خواہ) کی طرف سے وکیل ہوں اس نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ تم سے اس کے دین پر قبضہ کروں، مدیون نے اس کی تصدیق کردی تو اس مدیون کو امر کیا جائیگا کہ وہ وکیل کو دین کی ادائیگی کردے، مدیون نے ادائیگی کردی اسکے بعد غائب (دائن) حاضر ہوگیا اور اس نے وکیل کی تکذیب کردی: اور کہا میں نے اس کو اپنے دین پر قبضہ کا وکیل نہیں بنایا تھا، تو اب مدیون اس دائن کو دوبارہ دین کی ادائیگی کرے، اور وہ دین جس پر وکیل نے قبضہ کیا تھا اس میں جتنا حصہ وکیل کے پاس باقی ہے اس کا وہ مدیون وکیل سے مطالبہ کرسکتا ہے، اور جو حصہ ضائع ہوگیا اس کا مطالبہ نہیں کرسکتا۔

(لان...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل کو بیان کرتے ہیں کہ دین کا وہ حصہ جو وکیل کے پاس باقی ہے، مدیون وکیل کو اسکا ضامن کیوں بنا سکتا ہے؟ حاصل یہ ہے کہ جب مدیون وکیل کو دین کی ادائیگی کررہا تھا تو اسکا مقصود یہ تھا کہ وہ ذمہ سے بری ہوجائے، جب دائن نے وکیل کی تکذیب کردی تو یہ مقصد حاصل نہ ہوا لہٰذا ادائیگی منتقض ہوجائیگی، پس وہ وکیل کو مابقی (مال سے اس حصے کا جو وکیل کے پاس موجود ہے) ضامن بنا سکے گا۔

(اما ان ضاع...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب مدیون کے وکیل کو ضامن بنانے کیوجہ یہ ہے کہ مدیون کا مقصد حاصل نہیں ہوا ہے تو چاہیے کہ مدیون وکیل کو دین کے اس حصے کا بھی ضامن بنائے جو وکیل کے پاس سے ضائع ہوچکا ہے؟ تو اسکا جواب دیا کہ مدیون وکیل کو ضائع ہونے والے مال کا ضامن اس لیے نہیں بنا سکتا کہ جب مدیون وکیل کو دین کی ادائیگی کررہا تھا تو اس وقت اس نے اقرار کیا تھا کہ وکیل کو اس دین پر قبضہ کرنے کا حق ہے کیونکہ مدیون نے وکالت میں اس کی تصدیق کی تھی، جب مدیون نے وکیل کو ادائیگی حق سمجھ کر کی تھی تو اب وہ وکیل کو ضائع شدہ مال میں ضامن نہیں بنا سکتا۔

(والاسترداد...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب ماضاع (دین کا وہ حصہ جو وکیل کے پاس ضائع ہوگیا) میں ضامن نہ بنانے کیوجہ یہ ہے کہ مدیون نے وکالت کی تصدیق کی تھی تو چاہیے کہ مابقی (دین کا وہ حصہ جو وکیل کے پاس باقی ہے) میں بھی مدیون وکیل سے رجوع نہ کرسکے اس لیے کہ یہ تصدیق یہاں بھی موجود ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ مدیون جب مابقی کا رجوع کریگا تو یہ استرداد (بعینہ وہی مال واپس لینا جس کی ادائیگی کی تھی) ہوگا اور جب یہ ماضاع میں رجوع کریگا تو یہ تضمین (ضامن بنانا) ہوگا، استرداد تضمین سے اسہل ہے اس لیے ہم نے کہا مابقی میں رجوع جائز ہے اسلئے کہ مدیون کا مقصد جو کہ ذمہ سے براءت ہے وہ حاصل نہیں ہوا اور ماضاع میں رجوع جائز ہے اس لیے کہ مدیون نے اعتراف کیا تھا کہ وکیل قبضہ کرنے میں حق پر ہے۔

(الا اذا...الخ) یہ ماضاع میں رجوع نہ کرنے سے استثناء ہے حاصل یہ ہے کہ دو صورتیں ایسی ہیں جن میں مدیون ماضاع میں بھی وکیل سے رجوع کرسکتا ہے ایک یہ ہے کہ وکیل نے مدیون کو یہ کہا ہو کہ اگر غائب حاضر ہوگیا اور اس نے

مجھے وکیل ماننے سے انکار کردیا تو میں تمہارے لیے اس مال کا ضامن ہونگا جو تم مجھے ادا کرو گے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدیون نے وکیل کو ادائیگی صرف اس لیے کردی ہو کہ وکیل اپنے وکیل ہونے کا مدعی ہے اور مدیون نے اس کی وکالت کی تصدیق نہ کی ہو۔ تو ان دونوں صورتوں میں اگر دائن حاضر ہوگیا اور اس نے وکالت کا انکار کیا تو مدیون وکیل کو ضائع شدہ کا مال کا بھی ضامن بنا سکتا ہے۔

وَاِنْ كانَ مُودَعًا لم يُومَر بدفعِها اليه اى ان كانَ مُصَدِّقُ الوكيلِ مُودَعًا لَم يُومَر بدفعِ الوديعةِ الى مُدَّاعِي الوكالةِ لانَّ تصديقَه اقرارٌ على الغيرِ بخلافِ الدينِ فانَّ الديونَ تُقضٰى بامثالِها والمثلُ مِلكُ المديونِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر وہ مودع ہو تو اس کو امر نہیں کیا جائیگا ودیعت کے وکیل کو ادائیگی کا یعنی اگر وکیل کی تصدیق کرنے والا مودع ہو تو اس کو امر نہیں کیا جائیگا ودیعت کے وکالت کے مدعی کو حوالے کرنے کا اسلئے اسکی تصدیق غیر کے خلاف اقرار ہوگا بخلاف دین کے اسلئے کہ دیوں ادا کیے جاتے ہیں اپنی امثال کے ساتھ اور مثل مدیون کی ملک ہے۔

﴿توضیح﴾

(وان كان... الخ) ایک آدمی مودع (جسکے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی ہے) کے پاس آیا اور کہا میں اس ودیعت کے مالک کا وکیل ہوں جس کا مال تمہارے پاس بطور ودیعت کے رکھا ہوا ہے، اس مالک نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ میں تم سے اسکی ودیعت پر قبضہ کروں اور مودع نے اسکی وکالت کی تصدیق کردی (یعنی مان لیا کہ وہ آدمی مالک کی طرف سے وکیل ہے) تو مودع کو اس بات کا امر نہیں کیا جائیگا کہ وہ ودیعت اس وکیل کے سپرد کردے، اسکی وجہ یہ ہے کہ جب مودع نے تصدیق کردی کہ ہاں تم اسکی طرف سے وکیل ہو تو یہ غیر یعنی مالک کے خلاف اقرار ہے اور غیر کے خلاف اقرار مقبول نہیں ہوتا لہٰذا اسکی تصدیق سے اسکا وکیل ہونا ثابت نہ ہوگا۔ جب وکیل ہونا ثابت نہ ہوا تو مودع کو امر بھی نہ کیا جائیگا کہ وہ مالک کی امانت ایک اجنبی کے سپرد کردے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح ودیعت والے مسئلے میں اگر مودع وکالت کی تصدیق کرے تو یہ غیر کے خلاف اقرار ہے اسی طرح دین والے مسئلے میں جو پیچھے گزرا مدیون اگر وکالت کی تصدیق کردے تو یہ بھی غیر (دائن) کے خلاف اقرار ہے تو چاہیے کہ وہاں بھی مدیون کو اس بات کا امر نہ کیا جائے کہ وہ دائن کا دین اس آدمی کے حوالے کردے جو اپنا وکیل ہونے کا دعوی کرتا ہے؟ اسکا جواب دیا کہ دین اور ودیعت میں فرق ہے، ودیعت میں عین واپس کیا جاتا ہے (یعنی بعینہ مالک کو وہی چیز واپس کی جاتی ہے جو اس نے بطور ودیعت کے رکھوائی ہوتی ہے) اور عین مالک کی ملک ہوتا ہے نہ کہ

مودع کی، جبکہ دیون کی ادائیگی امثال کیساتھ ہوتی ہے (یعنی جب دین ادا کیا جاتا ہے تو یہ بعینہ وہی نہیں ہوتا جو دائن نے دیا ہوتا ہے مثلاً آپ کسی سے سو روپے قرض کے طور پر لیں تو آپ بعینہ وہی سو روپے واپس نہیں کریں گے جو آپ نے قرض خواہ سے لیے ہونگے بلکہ انکی مثل ادا کریں گے) اور مثل مدیون کی ملک ہوتا ہے مالک (دائن) کی نہیں، جب دین مدیون کی ملک ہوتا ہے تو اسکو امر کیا جائیگا کہ وہ اس شخص کو دین کی ادائیگی کردے جسکی وکالت کی تصدیق کر رہا ہے، اور ودیعت چونکہ مودع کی ملک نہیں ہوتی، اس لیے اس کو اس بات کا امر نہیں کیا جائیگا کہ اس شخص کو ودیعت حوالے کردے جس کی وکالت کی تصدیق کر رہا ہے۔

ولو قالَ تَرَكَها المودِعُ ميراثًا لي وصَدَّقَه المُودَعُ اُمِرَ بالدفعِ اليه اى ادَّعٰى اَنَّ المُودِعَ ماتَ وتَرَكَ الوديعةَ ميراثًا لي وصَدَّقَه المُودَعُ اُمِرَ بالدفعِ اليه ولو ادَّعٰى الشراءَ منه لم يُؤمَر بدفعِ الوديعةِ اى ادَّعٰى اَنَّه اشتَرٰى مِنَ المودِعِ وصَدَّقَه المُودَعُ لم يُؤمَر بدفعِ الوديعةِ الى المُدَّعِى لانَّ المُدَّعِى اَقَرَّ بمِلكِ الغيرِ والغيرُ اهلٌ للمِلكِ لانَّه حيٌّ فلا يُصَدَّقُ فى دَعوٰى البيعِ على ذالكَ الحيِّ بخلافِ مسئلةِ الارثِ لانَّهما اتَّفَقا على موتِ المودِعِ فكانَ هذا اتفاقاً على انَّه ملكُ الوارثِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کہا کہ مودِع (بکسر الدال) نے اسے میرے لیے بطور وراثت کے چھوڑا ہے اور مودَع (بفتح الدال) نے اسکی تصدیق کرلی تو اسکو سپردگی کا امر کیا جائیگا، یعنی دعوی کیا کہ مودِع (بالکسر) مرگیا اور ودیعت کو میرے لیے بطور میراث کے چھوڑ گیا تو اسکو امر نہیں کیا جائے گا ودیعت کے حوالے کرنا مدعی کی طرف اس لیے کہ مدعی نے اقرار کرلیا ہے غیر کے ملک کا اور غیر ملک کا اہل ہے اسلئے کہ وہ زندہ ہے پس اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی بیع کے دعوی میں اس زندہ کے خلاف، بخلاف وراثت والے مسئلے کے اس لیے کہ وہ دونوں متفق ہیں مودِع (بالکسر) کی موت پر پس یہ اتفاق ہوگا اس بات پر کہ وہ چیز وارث کی ملک ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال...الخ) ایک آدمی مودع کے پاس آیا اور کہا کہ ودیعت کا مالک مرگیا ہے اور اس نے میرے لیے یہ ودیعت بطور وراثت کے چھوڑی ہے جو تمہارے قبضہ میں ہے، لہٰذا اسکو میرے حوالے کردو، مودع نے بھی اسکی تصدیق کردی، تو اسکو امر کیا جائے گا کہ وہ ودیعت اس آدمی کے حوالے کردے، لیکن اگر اس آنے والے آدمی نے یہ کہا کہ میں مالک سے یہ ودیعت خرید چکا ہوں لہٰذا اسکو میرے حوالے کردو اور مودع نے بھی شراء میں اسکی تصدیق کردی تو اب مودع کو اس بات کا امر نہیں کیا جائیگا کہ وہ ودیعت اسکے حوالے کردے، ان دونوں مسئلوں میں فرق کیوجہ یہ ہے کہ شراء والے مسئلے میں آنے والے آدمی نے

اس بات کا اقرار کیا کہ یہ ودیعت غیر کی ملک ہے، اسلئے کہ اس نے دعوی کیا کہ میں نے اس مالک سے یہ چیز خریدی ہے اور بائع سے چیز کا خریدنا اس بات کی فرع ہے کہ بائع اسکا مالک ہے لہٰذا بائع (غیر) اسکا مالک ہوا اور وہ مالک بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اسلئے کہ وہ زندہ ہے اور زندہ اہل ملک میں سے ہوتا ہے اور مدعی (آنے والا آدمی) اس زندہ کے خلاف یہ دعوی کررہا ہے کہ میں نے اس سے یہ چیز خرید لی ہے لہٰذا اس بیع کے دعوی میں اسکے خلاف مدعی کی تصدیق نہ کی جائیگی (گوکہ مودع نے اسکی تصدیق کردی لیکن اسکا کوئی اعتبار نہیں ہے) جب بیع کے دعوی میں اس کے خلاف اس مدعی کی تصدیق نہیں کی جائیگی تو مودع کو امر بھی نہ کیا جائیگا کہ وہ ودیعت اس آدمی (مدعی) کے حوالے کردے، بخلاف وراثت والے مسئلے کے جو ابھی گزرا، اسمیں مودع کو ودیعت حوالے کرنے کا امر اسلئے کیا جائیگا کہ اس میں مدعی اور مودع دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مالک مرگیا ہے جب مالک کی موت پر اتفاق ہے تو گویا اس بات پر اتفاق ہے کہ ودیعت وارث کی ملکیت ہے، اسلئے مودع کو امر کیا جائیگا کہ وہ ودیعت مدعی وراثت کے حوالے کردے۔

وَمَن وَكَّلَ بقبضِ مالٍ وادَّعى الغريمُ قبضَ دائنِه ودَفَعَ اليه واستُحلِفَ دائنُه على قبضِه لا الوكيلُ على العلمِ بقبضِ الموكلِ الدينَ اى جاءَ الوكيلُ بقبضِ الدينِ من المَديُونِ فادَّعى المديونُ اَنَّ الدائنَ قَبَضَ دينَه ولا بينةَ لى يُومَرُ بالدفعِ الى الوكيلِ فاذ احَضرَ الدائنُ وانكرَ القبضَ يُستحلَفُ ولا يُستحلَفُ الوكيلُ بانَّكَ ماتَعلَمُ اَنَّ الموكلَ قد قَبَضَ الدينِ لانَّ الوكيلَ نائبٌ له اقولُ اِنِ ادَّعى المديونُ اَنَّكَ تَعلَمُ انَّ الموكلَ قَبَضَ الدينَ واَنكرَ الوكيلُ العلمَ يَنبغِى اَن يُستحلَفَ لانَّه ادَّعى امراً لواقرَّ به الوكيلُ يلزَمُه ولم يَبقَ له طلبُ الدينِ فاذ اانكرَهُ يُستحلَفُ .

﴿ترجمہ﴾

اگر کسی نے مال کے قبضہ کا وکیل بنایا اور مقروض نے دعوی کیا اپنے دائن کے قبضے کا تو وہ مال اسے دے دے اور اسکے دائن سے قسم لی جائیگی اسکے قبضہ پر نہ کہ وکیل سے موکل کے دین پر قبضہ کے علم پر، یعنی مدیون سے دین پر قبضہ کرنے کا وکیل آیا پھر مدیون نے دعوی کیا کہ دائن تحقیق قبضہ کرچکا ہے اپنے دین پر حالانکہ اسکے پاس بینہ نہیں ہے تو اسکو امر کیا جائیگا وکیل کی طرف ادائیگی کا پس جب دائن حاضر ہوجائے اور وہ قبضے کا انکار کرے تو اس سے قسم لی جائیگی اور وکیل سے قسم نہیں لی جائیگی کہ تم نہیں جانتے کہ موکل تحقیق دین پر قبضہ کرچکا ہے اس لیے کہ وکیل اس کا نائب ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ اگر مدیون دعوی کرے کہ تم نہیں جانتے موکل نے دین پر قبضہ کرلیا ہے اور وکیل علم کا انکار کرتا ہے تو مناسب ہے کہ اس سے قسم لی جائے اسلئے کہ اس نے دعوی کیا ایسے امر کا کہ اگر وکیل اس کا اقرار کرلیتا تو اس کو لازم ہوجاتا اور اس کا دین طلب کرنا باقی نہ رہتا پس جب اس نے اس چیز کا انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ومن...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم میرے دین پر فلاں مدیون سے قبضہ کرو۔ وکیل نے جب مدیون سے دین کا مطالبہ کیا تو اس نے کہا دائن اپنے دین پر قبضہ کر چکا ہے (یعنی میں دین اسکو ادا کر چکا ہوں) اور مدیون کے پاس اپنے اس قول پر کوئی بینہ نہیں ہے تو اب اسکو امر کیا جائیگا کہ دین وکیل کو ادا کر دو اسکے بعد اگر دائن حاضر ہو جائے اور وہ کہے کہ میں نے دین پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اس سے اس بات پر قسم لی جائیگی کہ اللہ کی قسم میں نے دین پر قبضہ نہیں کیا (اپنا دین وصول نہیں کیا) اس دائن سے قسم اسلئے لی جائیگی کہ وہ دین کی وصولی کا منکر ہے اور منکر سے قسم لی جاتی ہے، لیکن وکیل سے یوں قسم نہیں لی جائیگی کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ موکل (دائن) نے دین پر قبضہ کر لیا تھا۔ وکیل سے قسم اسلئے نہیں لی جائیگی کہ وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے اور نیابت ایمان (قسموں) میں جاری نہیں ہوتی لہٰذا موکل (دائن) سے تو قسم لی جائیگی لیکن اسکے نائب (وکیل) سے قسم نہیں لی جائیگی۔

(اقول...الخ) یہاں سے شارح مصنفؒ کی عبارت کی تصحیح کرتے ہیں، مصنف کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وکیل سے کسی حال میں بھی اس بات پر قسم نہیں لی جائیگی کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ موکل نے دین پر قبضہ کر لیا ہے، حالانکہ ایسی بات نہیں ہے وکیل سے اسوقت یہ قسم نہیں لی جائیگی جب مدیون وکیل پر یہ دعوی نہ کرے کہ تم جانتے ہو موکل نے دین پر قبضہ کر لیا ہے، اور اگر مدیون وکیل پر یہ دعوی کرے کہ تم جانتے ہو موکل دین پر قبضہ کر چکا ہے، اور وکیل کہتا ہے میں نہیں جانتا تو اب وکیل سے قسم لی جائیگی۔ اسلئے کہ اب مدیون نے اس بات کا دعوی کیا ہے کہ موکل نے دین پر قبضہ کر لیا ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ وکیل اگر اس بات کو مان لیتا ہے تو پھر اس کیلئے دین کے مطالبہ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، جب وکیل اس بات کا انکار کر رہا ہے تو اس سے قسم لینی چاہیے اس لیے کہ منکر سے قسم لی جاتی ہے۔

ولا یَرُدُّ الوکیلُ بعیبٍ قبلَ حلفِ المشتری لو قالَ البائعُ رَضِیَ هُو بِه وَكَّلَ المشتری رجلاً بِرَدِّ المبیعِ بالعیبِ وغابَ المشتری فاَرادَ الوکیلُ الردَّ فقال البائعُ رَضِیَ المشتری بالعیبِ فالوکیلُ لایَرُدُّه بالعیبِ حتّٰی یَحلِفَ المشتری اَنَّه لم یَرضَ بالعیبِ والفرقُ بینَ هذه المسئلةِ ومسئلةِ الدینِ انَّ التدارکَ مُمکِنٌ فی مسئلةِ الدینِ باستردَادِ ما قَبضَه الوکیلُ اِذا ظَهَرَ الخطاعند نکولِ ربِّ الدینِ وهٰهُنا غیرُ ممکنٍ لانَّ القضاءَ بفسخِ البیعِ یصحُّ واِن ظَهَرَ الخطاءُ عندَ ابی حنیفةَ لانَّ القضاءَ ینفُذُ ظاهرًا وباطنًا عندَه فلا یُستَحلَفُ المشتری بعدَ ذالکَ واَمَّا عندَهمافقدقالُوا یجبُ اَن یُرَدَّ بالعیبِ کما فی مسئلةِ الدینِ لان التدارکَ ممکنٌ عندهما ببطلانِ القضاءِ وقد قیلَ الاصحُّ عند ابی یوسفَ اَن یُوخَّرَ الردُّ فی الفصلینِ الی اَن یُستَحلَفَ .

﴿ترجمہ﴾

اور وکیل نہیں لوٹائے گا عیب کیوجہ سے مشتری کی قسم سے پہلے اگر بائع کہے کہ وہ اس پر راضی ہو چکا تھا، مشتری نے ایک آدمی کو وکیل بنایا عیب کیوجہ سے مبیع واپس کرنے کا اور مشتری غائب ہو گیا پس وکیل نے ارادہ کیا واپس کرنے کا تو بائع نے کہا مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا پس وکیل عیب کیوجہ سے واپسی نہیں کر سکتا حتی کہ مشتری قسم اٹھالے کہ وہ عیب پر راضی نہیں تھا اور فرق اس مسئلے کے درمیان اور دین کے مسئلے کے درمیان یہ ہے کہ تلافی ممکن ہے دین والے مسئلے میں اس چیز کو واپس لے لینے کے ساتھ جس پر وکیل نے قبضہ کیا جبکہ غلطی ظاہر ہو جائے رب الدین کے قسم سے انکار کیوقت اور یہاں ممکن نہیں اسلئے کہ بیع کے فسخ کا فیصلہ صحیح ہے اگر چہ غلطی ظاہر ہو جائے، امام صاحب کے نزدیک، اسلئے کہ فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے ظاہرا اور باطنا انکے نزدیک پس مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی اسکے بعد بہر حال صاحبین کے نزدیک پس انہوں نے کہا کہ واجب ہے کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کردے جیسا کہ دین کے مسئلے میں اس لیے کہ تلافی ممکن ہے صاحبین کے نزدیک فیصلے کے باطل ہونے کے ساتھ اور تحقیق بعض نے کہا زیادہ صحیح یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہے کہ موخر کیا جائیگا واپس کرنے کو دونوں صورتوں میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یرد...الخ) مشتری نے ایک شئے خریدی اور اس میں عیب نکل آیا، اس نے کسی کو وکیل بنایا کہ تم جا کر یہ مبیع بائع کو عیب کیوجہ سے واپس دے دو، اسکے بعد مشتری غائب ہو گیا اور وکیل نے ارادہ کیا کہ وہ مبیع بائع کو واپس کردے تو بائع نے کہا مشتری اس عیب پر راضی ہو چکا تھا لہذا اس عیب کیوجہ سے واپسی نہیں ہو سکتی، تو اب وکیل مبیع واپس نہیں کر سکتا ہے، جب تک مشتری حاضر نہ ہو، جب وہ حاضر ہو جائے تو اسکو کہا جائے گا کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ تم عیب پر راضی نہیں تھے جب وہ قسم اٹھالے تو اب وکیل مبیع کو عیب کی وجہ سے واپس کردے۔

(والفرق...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ پچھلے مسئلے میں جب مدیون کہتا ہے، موکل دین پر قبضہ کر چکا ہے تو اسکو اس بات کا امر کیا جاتا ہے کہ تم وکیل کو دین کی ادائیگی کرو، وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ وکیل کو دین ادا نہ کرے بلکہ دائن کا انتظار کیا جائے جب وہ حاضر ہو جائے تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے کہ تم نے دین پر قبضہ نہیں کیا اگر وہ قسم اٹھالے تو مدیون وکیل کو دین کی ادائیگی کردے، اور اس مسئلے میں جبکہ بائع کہتا ہے مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا تو یہ کہا گیا کہ وکیل مبیع واپس نہیں کر سکتا جب تک مشتری حاضر نہ ہو جائے جب حاضر ہو جائے تو اس سے قسم لی جائے کہ تم عیب پر راضی نہیں تھے جب وہ قسم اٹھالے تو اب وکیل مبیع واپس کردے، ان دونوں مسئلوں کا علیحدہ علیحدہ حکم بیان کیوں کیا؟ تو اسکا جواب دیا کہ دین والے مسئلے اور اس مسئلے میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ دین والے مسئلے میں اگر مدیون وکیل کو دائن کے آنے سے پہلے دین کی ادائیگی کر دے اور پھر موکل آجائے اور اسکو کہا جائے کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ تم نے دین پر قبضہ نہیں کیا تھا اور وہ قسم اٹھانے سے انکار

کردے تو مدیون کا وہ نقصان جو وکیل کو ادائیگی کرنے کیوجہ سے ہوا، اسکا تدارک ممکن ہے، بایں طور کہ وہ دین وکیل سے واپس لے لے، چونکہ نقصان کا تدارک ممکن ہے اسلئے مدیون کو کہا جاتا ہے کہ دین وکیل کو ادا کردو اور موکل کے آنے کا انتظار نہیں کیا جاتا۔ اور اس مسئلے میں اگر قاضی یہ فیصلہ کردے کہ وکیل عیب کیوجہ سے مبیع واپس کردے، تو قاضی نے گویا یہ بیع فسخ کردی اسکے بعد اگر مشتری حاضر ہو جائے اور اسکو کہا جائے کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ تم عیب پر راضی نہیں تھے اور وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری واقعی عیب پر راضی تھا تو اب بیع کو فسخ نہیں ہونا چاہیے حالانکہ قاضی نے بیع فسخ کردی تھی اور فسخ بیع کی وجہ سے بائع کو جو نقصان ہوا اسکا اب تدارک ممکن نہیں ہے اسلئے بائع کے نقصان کے تدارک کی یہی صورت ہے کہ بیع کو دوبارہ نافذ قرار دیا جائے اور یہاں اسکو نافذ قرار نہیں دیا جا سکتا، اسلئے کہ اگرچہ قاضی نے جو فسخ بیع کا فیصلہ کیا تھا اسمیں اس سے خطاء ہوگئی، لیکن وہ فیصلہ صحیح تھا اسلئے امام صاحب کے نزدیک قاضی خطأً جو فیصلہ کردے وہ ظاہراً بھی نافذ ہوتا ہے اور باطناً بھی، لہٰذا فسخ بیع کے بعد اگر مشتری حاضر ہو جائے تو اس سے قسم نہ لی جا سکے گی (کیونکہ اب کوئی فائدہ نہیں ہے بالفرض اگر وہ قسم سے انکار بھی کردے تو بھی بیع کو نافذ نہیں کیا جا سکتا) جب فسخ بیع کا یہ فیصلہ صحیح تھا تو اب وہ نقصان جو بائع کو ہوا اس کا تدارک ممکن نہیں ہے اسلئے یہاں یہ کہا گیا کہ وکیل کو مبیع واپس کرنے کا حق نہ ہوگا جب تک کہ مشتری حاضر نہ ہو جائے اور قسم نہ اٹھالے۔

(واما عندھما...الخ) یہ تفصیل تو امام صاحب کے نزدیک تھی کہ دین والے مسئلے میں موکل کے حلف کا انتظار نہ کیا جائیگا بلکہ مدیون کو امر کیا جائے گا کہ وہ وکیل کو دین کی ادائیگی کردے اور اس مسئلے میں وکیل عیب کی وجہ سے مبیع واپس نہ کرے جب تک کہ مشتری حاضر نہ ہو جائے اور اس بات پر قسم نہ اٹھالے کہ وہ عیب پر راضی نہیں تھا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک جس طرح دین والے مسئلے میں مدیون کو ادائیگی دین کا امر کیا جاتا ہے اسی طرح اس مسئلے میں بھی عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرسکتا ہے کیونکہ انکے نزدیک ان دونوں صورتوں میں نقصان کا تدارک ممکن ہے، دین میں تدارک کی تفصیل تو گزر چکی ہے اور اس مسئلے میں تدارک اس طرح ممکن ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو جو فیصلہ خطأً ہو وہ باطناً نافذ نہیں ہوتا صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، لہٰذا قاضی کے اس فیصلہ کو فسخ کیا جا سکتا ہے۔ یہاں بھی اگر وکیل مبیع کی عیب کیوجہ سے واپسی کردے اور قاضی فسخ بیع کا حکم لگادے اور پھر مشتری حاضر ہو جائے اور وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو قاضی کے فسخ بیع والے فیصلے کو ختم کردیا جائیگا اور مبیع واپس مشتری کو دے دی جائیگی، تو دیکھیں یہاں بھی اس نقصان کا تدارک ہوگیا جو بائع کو فسخ بیع کی وجہ سے ہوا تھا، اسی لیے یہاں بھی وکیل عیب کی وجہ سے مبیع بائع کو واپس کرسکتا ہے۔

(وقد قیل...الخ) یہاں سے بعض کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ اصح یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں مسئلوں میں تاخیر کی جائیگی تاوقتیکہ غائب قسم نہ اٹھالے، چنانچہ دین والے مسئلے میں وکیل کو مدیون دین کی ادائیگی اس وقت کریگا جب موکل آجائے اور قسم اٹھالے کہ میں نے دین پر قبضہ نہیں کیا ہے اور اس مسئلے میں بھی وکیل عیب کیوجہ سے مبیع واپس نہ کرے تاوقتیکہ مشتری آجائے اور اس بات پر قسم اٹھالے کہ میں عیب پر راضی نہیں تھا۔

ومَن دَفَعَ الی آخَرَ عشرةً یُنفِقُها علیٰ اَهلِه فاَنفَقَ علیهِم عشرةً لَه فهی بِها قیلَ هذ ااستحسانٌ وفی القیاسِ یصیرُ متبَرِّعاً بانفاقِ ماهومِلکُه وجهُ الاستحسانِ ان الوکیلَ بالِانفاقِ وکیلٌ بالشراءِ والحکم فیه ماذَکرنا .

﴿ترجمه﴾

کسی نے دوسرے کودس درہم دیئے تا کہ وہ اسکے گھر والوں پرخرچ کرے پس اس نے ان پر اپنے دس درہم خرچ کر دیئے تو وہ دس درہم ان دس درہموں کے برابر ہو جائیں گے بعض نے کہا یہ استحسان ہے اور قیاس میں وہ متبرع ہوگا اس چیز کو خرچ کرنے کے ساتھ جو اسکی ملک ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خرچ کرنے کا وکیل شراء کا وکیل ہوتا ہے اور اس میں حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔

﴿توضیح﴾

(ومن دفع...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کودس دراہم دیئے اور کہا کہ تم یہ دس درہم میرے گھر والوں پرخرچ کردو، وکیل نے اپنی طرف سے دس درہم موکل کے گھر والوں پرخرچ کر دیئے، تو یہ دس ان دس کے بدلے میں ہو جائیں گے جو موکل نے اس کو دیئے تھے، یہ استحساناً ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان دس کا ادلہ بدلہ نہ ہو بلکہ اس پر واجب ہو کہ وکیل وہی دس دراہم موکل کے گھر والوں پرخرچ کرے جو اس نے اسے دیئے تھے، اور وہ دس دراہم جو وکیل اپنی طرف سے خرچ کر چکا ہے ان میں یہ (احسان کرنے والا) ہوا اور استحسان کیوجہ یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں وکیل، وکیل بالانفاق (خرچ کرنیکا وکیل) ہے، اور **وکیل بالانفاق وکیل بالشراء** ہوتا ہے اس لیے کہ جب اس کو یہ کہا گیا یہ دس درہم موکل کے گھر والوں پرخرچ کرو تو ان دس دراہم سے ضرورت کی اشیاء خرید واور اس کے گھر والوں پرخرچ کرو پس یہ **وکیل بالشراء** ہوا اور **وکیل بالشراء** کا وہی حکم ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ اگر **وکیل بالشراء** کو ثمن دے دیا گیا اور اسے کہا گیا کہ اس ثمن سے فلاں شے خرید و، اور وکیل نے اپنی طرف سے ثمن ادا کر دیا تو ادلہ بدلہ ہو جائیگا۔ لہٰذا **مانحن فیه** میں وکیل بالانفاق کا بھی یہی حکم ہوگا۔

☆☆☆

﴿باب عزل الوكيل﴾

للموكّل عزلُ وكيلِه ووُقِفَ على علمِه وتبطُلُ الوكالةُ بموتِ احدِهما وجنونه مُطبقًا الجنونُ المُطبقُ شهرٌ عند ابى يوسفؒ وعنهُ انّه اكثرُمن يومٍ وليلةٍ وعند محمدٍؒ حولٌ فقُدِّرَ به احتياطاً ولحاقه بدار الحربِ مرتداً وكذا بعجزِ موكلِه مكاتباً وحجرِه ماذوناً وافتراقِ الشريكينِ اى احدُ الشريكينِ وكّل ثالثًا فى التّصرُّفِ فى مالِ الشركةِ فافترَقَا تبطُلُ الوكالةُ وإن لَم يعلَم به وكيلُهم اى وكيلُ المكاتبِ والماذونِ واحدِ الشريكينِ وبتصرفِ الموكلِ فيما وكّل به سواءٌ لَم يَبقَ محلاً للتصرفِ كما اذا وكّله بالاعتاقِ فاعتقَ اوبقى محلاً كما لووكّله بنكاحِ امراةٍ فنكَحَها الموكلُ ثم ابانها لَم يكُن للوكيلِ اَن يُزوِّجَها الموكلَ .

﴿ترجمه﴾

موکل کیلئے جائز ہے اپنے وکیل کومعزول کرنا اور یہ موقوف ہوگا اسکے علم پر اور وکالت باطل ہوجائیگی ان میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے اور اسکے جنون کیوجہ سے درآنحالیکہ وہ مطبق ہو۔ جنون مطبق ایک مہینہ ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اورانہی سے مروی ہے کہ وہ ایک دن اور ایک رات سے زائد ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک سال ہے پس اسی کومقرر کیا جائیگا احتیاطًا (اور وکالت باطل ہوجائیگی) اسکے دارالحرب کیساتھ لاحق ہونے کے ساتھ مرتد ہوکر، اور اسی طرح اپنے موکل کے عاجز ہونے کے ساتھ درآنحالیکہ وہ مکاتب ہو اور اس پر حجر جاری ہونے کیساتھ درآنحالیکہ وہ ماذون ہو اور شریکین کے جدا ہونے کیساتھ یعنی دو میں سے ایک شریک نے تیسرے کو وکیل بنایا مال شرکت میں تصرف کا پھر دونوں جدا ہوگئے تو وکالت باطل ہو جائیگی اگر چہ اس کا پتہ نہ ہو ان کے وکیلوں کو، یعنی مکاتب اور ماذون اور دو میں سے ایک شریک کے وکیل کو، اور (وکالت باطل ہوجائیگی) موکل کے تصرف کرنے کیساتھ اس چیز میں جس کا اس نے وکیل بنایا تھا، خواہ باقی نہ رہا ہو محل تصرف جیسے کہ اس نے وکیل بنایا آزاد کرنے کا پھر خود آزاد کردیا، یا محل باقی رہا ہو جیسا کہ اس نے اسکو ایک عورت کے ساتھ نکاح کا وکیل بنایا تھا پھر موکل نے اس سے نکاح کرلیا پھر اس کو طلاق بائنہ دے دی تو وکیل کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس موکل سے نکاح کرادے۔

﴿توضیح﴾

(للموکل...الخ) موکل کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کردے اسلئے کہ یہ موکل کا حق ہے تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ تصرف کی اجازت دے یا تصرف سے روک دے۔

(ووقف...الخ) موکل نے اگر اپنے وکیل کومعزول کردیا تو یہ عزل وکیل کے علم پر موقوف ہوگا، یعنی فوراً وکیل

معزول نہ ہوگا بلکہ جب وکیل کو پتہ چلے گا کہ مجھے میرے موکل نے معزول کر دیا ہے تب معزول ہوگا۔ اسلئے کہ اگر اسکے علم کے بغیر وہ معزول ہو جائے تو اس سے اس وکیل کو ضرر ہوگا کیونکہ وہ تو یہ سمجھتے ہوئے تصرف کرتا رہیگا کہ میری وکالت برقرار ہے اور جب اسکو پتہ چلے گا کہ میں معزول ہو چکا ہوں تو معزول ہونے کے بعد کے تمام تصرفات کی ذمہ داری اس پر آ جائیگی۔

(وتبطل...الخ) موکل اور وکیل میں سے کوئی ایک مر جائے تو وکالت باطل ہو جائیگی، وکیل کی موت سے وکالت کا باطل ہونا تو ظاہر ہے اور موکل کی موت سے وکالت اسلئے باطل ہو جائیگی کہ وکیل کا فعل موکل کیطرف منسوب ہوتا ہے۔ جب موکل مر گیا تو وکیل کا فعل کس کی طرف منسوب ہوگا؟ اس لیے اس کی موت سے وکالت باطل ہو جائیگی۔

(وجنونه...الخ) موکل اور وکیل میں کسی ایک پر جنون مطبق طاری ہو جائے تو بھی وکالت باطل ہو جائیگی، جنون مطبق کی تعیین میں اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جنون مطبق یہ ہے کہ ایک ماہ تک جنون باقی رہے، اور ان ہی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ایک دن اور ایک رات سے زائد وقت اگر جنون طاری ہو تو وہ جنون مطبق ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسکی مدت ایک سال ہے، شارح کہتے ہیں کہ احتیاطاً ایک سال کو مقرر کیا جائیگا۔

(ولحاقه...الخ) وکیل مرتد ہو جائے اور دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو وکالت باطل ہو جائیگی، اس لیے کہ ارتداد اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جانا یہ موت کی مانند ہے، موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے تو ارتداد اور دار الحرب کیساتھ لحوق سے بھی وکالت باطل ہو جائیگی۔

(وكذا...الخ) ایک مکاتب نے اپنا وکیل بنایا۔ پھر وہ موکل بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ گیا لہٰذا دوبارہ رقیت کی طرف لوٹ گیا۔ تو اس کا وکیل معزول ہو جائیگا۔

(وحجر...الخ) عبد ماذون نے اپنا وکیل بنایا یا ایک بچے نے اپنا وکیل بنایا جس کو اس کے ولی نے تصرفات کی اجازت دی ہوئی تھی۔ پھر اس عبد ماذون اور بچے پر حجر قائم کر دی گئی (ان کو تصرفات سے منع کر دیا گیا) تو انکے وکیل معزول ہو جائیں گے۔

(وافتراق...الخ) دو آدمی آپس میں شریک تھے، ان میں ایک آدمی نے مال شرکت میں تصرف کرنے کیلئے تیسرے آدمی کو وکیل بنا لیا، پھر دونوں شریک ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو اس تیسرے آدمی کی وکالت ختم ہو جائیگی۔

(وان لم...الخ) یہ ان وصلیہ ہے یعنی مکاتب کا وکیل اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے اور ماذون کا وکیل اس کے مجحور ہونے کی وجہ سے اور احد الشریکین کا وکیل شریکین کے جدا ہونے کی وجہ سے معزول ہو جائیگا، اگرچہ وکیل کو پتہ نہ ہو کہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ گیا ہے اور ماذون مجحور ہو گیا ہے اور شریکین جدا ہو گئے ہیں، یہاں وکیل کے معزول ہونے کیلئے اسکے علم کی شرط نہیں لگائی گئی (یعنی یہ نہیں کہا گیا کہ ان کا وکیل تب معزول ہوگا جب اس کو پتہ چل جائے کہ موکل بدل کتابت سے عاجز آ گیا ہے یا مجحور ہو گیا یا وہ شریکین جدا ہو گئے ہیں) اور پیچھے گزرا کہ اگر موکل خود اپنے وکیل کو معزول کرے تو وہ

اس وقت معزول ہوگا جب اسکو اپنے معزول ہونے کا پتہ چلے گا، ان میں فرق کیوجہ یہ ہے کہ موکل جب خود معزول کریگا تو یہ عزل قصدی ہوگا اور ان صورتوں میں وکیل کا معزول ہونا عزل حکمی ہے، وکیل کے معزول ہونے کے لیے اس کے علم کا ضروری ہونا عزل قصدی میں ہوتا ہے عزل حکمی میں نہیں ہوتا۔

(وبتصرف...الخ) موکل نے کسی (تصرف) کام کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا پھر خود موکل نے وہ کام کرلیا تو وکیل معزول ہوجائیگا عام ازیں موکل کے تصرف کے بعد محل تصرف باقی رہا ہو یا نہیں محل تصرف باقی نہ رہے اس کی مثال جیسے کسی کو وکیل بنایا کہ میرا غلام آزاد کردو پھر موکل نے خود اس کو آزاد کردیا تو وکیل معزول ہوجائیگا اور محل تصرف باقی نہیں رہے گا، اس لیے کہ غلام آزاد ہونے کے بعد دوبارہ آزاد نہیں ہوتا۔ اور محل تصرف باقی رہے اس کی مثال جیسے ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو، پھر موکل نے از خود اپنا نکاح کرلیا پھر بیوی کو طلاق بائنہ دے دی تو وکیل معزول ہوجائے گا حالانکہ یہاں محل تصرف باقی ہے اس لیے کہ عورت کو اگر طلاق بائنہ دے دی جائے تو دوبارہ اس سے نکاح ہوسکتا ہے۔

﴿کتاب الدعوی﴾

هی اِخبارٌ بحقٍ لَه علی غیرِه والمُدَّعِی مَن لایُجبَرُ علی الخُصُومَةِ والمُدَّعٰی علیه مَن یُجبرُ لَمَّا فَسَّر الدَّعوٰی کانَ المُدَّعِی علی هذَا التفسیرِ هو المُخبِرُ بحقٍ له علی غیرِه فقولُه المُدَّعی من لا یُجبرُ علی الخُصُومَةِ تفسیرٌ آخَرُ ذَکَرَه بعضُ المشائخِ وقد قیلَ المُدَّعی من یلتمِسُ خلافَ الظاهرِ وهو الامرُ الحادثُ والمُدّعٰی علیه مَن یَتمسَّکُ بالظاهرِ کالعدمِ الاصلیِّ لکنَّ الاعتبارَ فی هذا للمعنی دون اللفظ حتّٰی اَنَّ المُودَعَ اذَا ادَّعٰی ردَّ الودیعة فهو مدعٍ فی الظاهرِ لکنَّه فی المعنٰی مُنکرٌ للضمان .

﴿ترجمہ﴾

یہ خبر دینا ہے اپنے حق کی اپنے غیر کے خلاف، اور مدعی وہ ہے جس کو مجبور نہ کیا جائے خصومت پر اور مدعی علیہ وہ ہے جس کو مجبور کیا جائے، جب دعوی کی تفسیر کی تو مدعی اس تفسیر کی مطابق وہ ہے جو خبر دینے والا ہو اپنے حق کے اپنے غیر کے خلاف، پس مصنف کا قول المدعی من لایجبر علی الخصومة ایک اور تفسیر ہے جو بعض مشائخ نے ذکر کی ہے اور تحقیق بعض نے کہا کہ مدعی وہ ہے جو پکڑنے والا ہو خلاف ظاہر کو اور وہ امر حادث ہے اور مدعی علیہ وہ ہے جو پکڑنے والا ہو ظاہر کو جیسے عدم اصلی لیکن اس میں اعتبار معنی کا ہے نہ کہ لفظ کا حتی کہ اگر مودع (بالفتح) نے دعوی کیا ودیعت کے واپس کردینے کا تو مدعی ہے ظاہر ہے لیکن وہ معنی میں ضمان کا منکر ہے۔

﴿توضیح﴾

(هی...الخ) دعوی کی جمع دعاوی آتی ہے، دعوی کہتے ہیں دوسرے پر اپنے حق کی خبر دینا۔

(والمدعی...الخ) یہ مدعی کی تعریف ہے کہ مدعی اسکو کہتے ہیں کہ جسکی خصومت واقع ہو جائے تو اسکو خصومت پر مجبور نہ کیا جا سکے، اور مدعی علیہ اسکو کہتے ہیں جسکو خصومت کیوقت جواب پر مجبور کیا جائے اور اگر اسکے خلاف بینہ قائم ہو جائے یا وہ خود اقرار کرے، یا بینہ کے نہ ہونے کیوقت اسکو قسم کا کہا جائے اور وہ قسم اٹھانے سے انکار کر دے تو اسکو ادائیگی حق پر مجبور کیا جائے۔

(لما...الخ) یہاں سے شارح مصنف پر ایک تعریض ذکر کرتے ہیں اور پھر اس کی توجیہ کرتے ہیں، تعریض یہ ہے کہ مصنفؒ نے دعوی کی تفسیریوں کی اخبار بحق له علی غیره، اسکے مناسب یہ تھا کہ مدعی کی تفسیر ان الفاظ سے کرتے هو مخبر بحق له علی غیره (کہ مدعی وہ ہے جو اپنے لیے اپنے غیر کے خلاف حق کی خبر دے)۔ اسکے مناسب من لا یجبر علی الخصومة نہیں ہے، فقولہ سے شارح اس کی توجیہ بیان کرتے ہیں، کہ مصنفؒ نے مدعی کی تفسیر میں جو من لا یجبر علی الخصومة کہا یہ دراصل مدعی کی دوسری تفسیر ہے جو بعض مشائخ نے ذکر کی ہے، گویا مصنفؒ نے مدعی کی دونوں تفسیریں جمع کر دی ہیں، ایک یہ ہے هو مخبر بحق له علی غیره، اور دوسری یہ ہے من لا یجبر علی الخصومة۔ فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر کو دعوی کی تعریف کے ضمن میں اشارةً بیان کیا ہے، اور دوسری تعریف کو صراحةً بیان کیا ہے۔

(وقد قیل...الخ) یہاں سے مدعی اور مدعی علیہ کی ایک اور تفسیر ذکر کرتے ہیں، کہ مدعی وہ ہے جو خلاف ظاہر کو طلب کرنے والا ہو اور مدعی علیہ وہ ہے جو ظاہر کو لینے والا ہو، جیسے عدم اصلی...عدم اصلی ظاہر کی مثال ہے جس کو مدعی علیہ لینے والا ہوتا ہے مثلاً مدعی نے دعوی کیا کہ تم نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور مدعی علیہ اس کا انکار کرتا ہے، تو وہ اصل کے لیے متمسک ہے اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ انسان پر کوئی چیز واجب نہ ہو۔

(لکن...الخ) یہاں سے شارح ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین میں الفاظ کا اعتبار ہوگا، معنی کا نہ ہوگا، تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین میں معنی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا۔ پس جسکی جانب سے معنی کے لحاظ سے دعوی ہے وہ مدعی ہے اور دوسرا مدعی علیہ ہے۔ مثلاً مودع نے دعوی کیا کہ میں نے مالک کو اس کی ودیعت لوٹا دی ہے جبکہ مالک انکار کرتا ہے، تو بظاہر لفظوں کے اعتبار سے یہاں مودع مدعی ہے اور مالک مدعی علیہ ہے، لیکن معناً مالک مدعی ہے اور مودع مدعی علیہ ہے اس لیے مالک مودع پر ضمان کا دعوی کرتا ہے جبکہ مودع اپنے ضامن ہونے کا انکار کرتا ہے۔

وهی تَصِحُّ بذكرِ شيءٍ عُلِمَ جنسُه وقدرُه هذا في دعوى الدين لا في دعوى العينِ فانَّ العين ان كانت حاضرةً تَكفِي الاشارةُ بانَّ هذا مِلكٌ لي وان كانت غائبةً يجبُ ان يصفها ويذكُرَ قيمتها وانّه في يدِ المدَّعى عليه هذا يَختَصُّ بدعوى الاعيانِ وفي المنقولِ يزيدُ بغير حقٍ فانَّ الشئ قديكونُ في يدِ غيرِ المالكِ بحقٍ كالرَّهنِ في يدِ المُرتَهِنِ والمبيعِ في يدِ البائع لاجل الثمنِ اقولُ هذه العلّة يشتَمِلُ العقارَ ايضًا فلاادري ماوجهُ تخصيصِ المنقول بهذا الحكم.

﴿ترجمہ﴾

اور یہ دعوی صحیح ہے اس چیز کے ذکر کے ساتھ کہ معلوم ہو اس کی جنس اور اس کی مقدار، یہ دین کے دعوی میں ہے نہ کہ عین کے دعوی میں اس لیے کہ عین اگر حاضر ہو تو اشارہ کافی ہے بایں طور کہ یہ میری ملک ہے اور اگر غائب ہو تو واجب ہے کہ اس کی صفت بیان کرے، اور اس کی قیمت ذکر کرے اور یہ کہ وہ مدعی علیہ کے قبضے میں ہے، یہ مختص ہے اعیان کے دعوی کے ساتھ اور منقولی چیز میں اضافہ کرے بغیر حق کا اس لیے کہ چیز کبھی غیر مالک کے قبضے میں ہوتی ہے حق کے ساتھ جیسے رہن مرتہن کے قبضے میں، اور مبیع بائع کے قبضے میں ثمن کے لیے، میں کہتا ہوں کہ یہ علت زمین کو بھی شامل ہے پس میں نہیں جانتا کہ منقول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی کیا وجہ ہے۔

﴿توضیح﴾

(وھی تصح...الخ) دعوی یا تو دین کا ہوگا یا عین کا، اگر دین کا دعوی ہو تو اس وقت صحیح ہوگا جبکہ اس کی جنس اور قدر معلوم ہو اور اگر عین کا دعوی ہو تو دو صورتیں ہیں، وہ عین حاضر ہوگا یا غائب ہوگا۔ اگر حاضر ہو تو دعوی کے صحیح ہونے کیلئے اس عین کی طرف اشارہ کافی ہے، مدعی یہ کہے کہ یہ چیز میری ملک ہے، اور اگر غائب ہو تو دعوی کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ اس کی صفت بیان کردی جائے اور اس کی قیمت ذکر کرے، اور یہ بیان کرے کہ وہ چیز مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، یہ تین چیزیں اس وقت ضروری ہوتی ہیں جب کہ دعوی عقار (زمین) کا ہو اور اگر دعوی منقولی شے کا ہو تو مدعی کو چاہیے کہ وہ ساتھ ساتھ یہ بھی بیان کرے یہ چیز مدعی علیہ کے ناحق قبضہ میں ہے، منقولی چیز میں قبضہ کے بغیر حق کی قید کا اضافہ اسلئے کریگا کہ بسا اوقات منقولی شے غیر مالک کے قبضہ میں حق کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ جیسا کہ مرتہن کے قبضہ میں رہن ہوتا ہے اور مرتہن مالک نہیں ہوتا لیکن اس کا قبضہ حق کا قبضہ ہوتا ہے تو مدعی بغیر حق کا ذکر اس لیے کرے تاکہ حق قبضہ سے احتراز ہو جائے۔

(اقول...الخ) یہاں سے شارح مصنفؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ منقولی شے کے دعوی میں بغیر حق کے اضافے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے یہی وجہ تو زمین میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے کہ زمین غیر مالک کے قبضہ میں حق کے ساتھ ہو مثلا وہ زمین بطور رہن کے مرتہن کے پاس ہو تو چاہیے کہ مصنفؒ عقار کے دعوی کے بارے میں بھی یہ کہتے کہ مدعی یہ بیان کرے کہ یہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے۔ بغیر حق کے ساتھ منقولی شے کو خاص کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

☆☆☆

وفی العقارِ لا یثبُتُ الیدُ الا بحجة اوعلم القاضِی قال فی الهدایةِ انّه لا یثبُتُ الیدُ فی العقارِ الا بالبینةِ اوعلمِ القاضِی هو الصحیحُ دفعاً لتهمةِ المُواضَعةِ اذِ العقارُ عساه فی یدِغیر هما بخلاف المنقول فانَ الیدَ فیه مشاهَدَةٌ فتهمةُ المواضعةِ اَنَّ المدَّعِی والمدَّعٰی علیه تَواضَعَا علی ان یقول المدَّعی علیه انَ الدارَ فی یدِ ی والحالُ انّها فی یدِ ثالثٍ فیُقیمُ المدَّعِی بینةً ویحکمُ القاضِی بانّها ملکُ المُدَّعِی وانماقال فی الهدایة هو الصحیحُ لانَّ عندَبعضِ المشائخ یَکفِی تصدیقُ المُدَّعی علیه انَهافی یده ولا یُحتاجُ الی اقامةِ البینةِ فانَّه ان کان فی یدِه واقرَّ بذلکَ فالمدَّعی یاخُذُها منه ای یَثبُتُ مِلکیتُه بالبینة اوباقرارِ ذی الیدِ اونکولِه وان لم یکُن فی یدِه واَقرَّ بذلکَ لا یکونُ للمدَّعِی ولایةُ الاخذِ من ذِی الیدِ وان اقامَ المدَّعِی البینةَ لانَّ البینةَ اقامت علی غیرِخصمٍ فعُلِمَ انَّه اذا اقرَّ ذو الیدِ بالید فانَّ الضرر لا یَلحَقُ الا بذِی الیدِ ولا یَلحَقُ الی غیرِہ فتهمةُ المُواضَعَةِ مدفوعةٌ علی اَنَّ تهمة المُواضعة ان کانت ثابتةً ههُنا ففی صورةِ اقامةِ البینةِ ثابتةٌ ایضًا فانَّ الدارَ اذا کانت فی یدرجلٍ امانةً فواضع المُدَّعی وذوالیَدِ علی انَّ ذَالیدِ لا یقولُ اِنَّها امانةٌ فی یدِه حتّٰی یُقیمَ المُدَّعِی البینة علی انَّها فی ید ذی الید ثم یُقیمُ بینةً علی اَنَّها مِلکُ المُدَّعِی فیَقضِی القَاضِی ویاخُذُالمدَّعِی الدارَ فالحاصلُ انَّه اذا ظهر انه فی یدِ ثالثٍ وذُو الیدِ اقرَّ انَّه فی یدِه لا یصیرُ الثالثُ محکومًا علیه وکذا اِن ظَهر اَنَّ ید ذی الید یدُ امانة لا یدُخصومةٍ .

﴿ترجمہ﴾

اورزمین میں قبضہ ثابت نہ ہوگا مگر بینہ کے ساتھ یا قاضی کے علم کیساتھ ،صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں کہا کہ زمین میں قبضہ ثابت نہ ہوگا مگر بینہ کیساتھ یا قاضی کے علم کیساتھ یہی صحیح ہے اتفاق کی تہمت کو دور کرنے کیلئے اسلئے کہ زمین ہوسکتا ہے ان دونوں کے غیر کے قبضے میں ہو بخلاف منقول کے اسلئے کہ اسمیں قبضہ کا مشاہدہ ہوتا ہے، پس اتفاق کی تہمت یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ اتفاق کرلیں کہ مدعی علیہ یوں کہے گا کہ دار میرے قبضے میں ہے حالانکہ وہ کسی تیسرے کے قبضے میں ہے پس مدعی بینہ قائم کرے گا اور قاضی فیصلہ کردیگا کہ یہ دار مدعی کی ملک ہے اور جزیں نیست کہ ہدایہ میں کہا هو الصحیح ،اس لیے کہ بعض مشائخ کے نزدیک مدعی علیہ کی یہ تصدیق کافی ہے کہ وہ دار اس کے قبضے میں ہے اور احتیاج نہ ہوگی بینہ قائم کرنے کی طرف اس لیے کہ اگر وہ اس کے قبضے میں ہو اور اس کا اقرار کرلے تو مدعی اس کو لے لیگا اس سے اگر اس کی ملکیت ثابت ہوجائے بینہ کے ساتھ اور قابض کے اقرار کیساتھ یا اس کی قسم سے انکار کیساتھ ،اور اگر اس کے قبضے میں نہ ہو اور وہ اس کا اقرار کرے تو مدعی کے لیے نہیں ہوگی قابض سے لینے کی ولایت ،اگرچہ مدعی بینہ قائم کردے اس لیے کہ بینہ قائم ہوئی ہے غیر خصم پر پس معلوم ہوا کہ اگر ذوالید قبضے کا اقرار کرلے تو تحقیق ضرر لاحق نہیں ہوگا مگر قابض کو اور اس کے غیر کو لاحق نہ ہوگا پس اتفاق کی تہمت ختم کی ہوئی ہے۔علاوہ

ازیں اتفاق کی تہمت اگر یہاں ثابت ہوتو بینہ کے قائم کرنیکی صورت میں بھی ثابت ہوگی اسلئے کہ دار جب کسی آدمی کے قبضے میں امانت کے طور پر ہو پھر مدعی اور قابض اتفاق کرلیں اس بات پر کہ قابض یہ نہیں کہے گا کہ وہ میرے قبضے میں امانت ہے حتی کہ مدعی بینہ قائم کردے اس بات پر کہ وہ دار قابض کے قبضے میں ہے پھر بینہ قائم کردے اس بات پر کہ وہ مدعی کی ملک ہے پس قاضی فیصلہ کردیگا اور مدعی دار لے لیگا، پس حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ظاہر ہوجائے کہ وہ تیسرے کے قبضے میں ہے اور قابض اقرار کرے کہ وہ اس کے قبضے میں ہے تو تیسرا آدمی محکوم علیہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر یہ بات ظاہر ہوجائے کہ قابض کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے نہ کہ خصومت کا۔

﴿توضیح﴾

(وفی العقار...الخ) پیچھے کہا کہ مدعی عین کے دعوی میں یہ بھی بیان کرے کہ وہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ زمین پر مدعی علیہ کا قبضہ کیسے ثابت ہوگا زمین پر مدعی علیہ کا قبضہ تب ثابت ہوگا جبکہ مدعی اس کے قبضہ پر بینہ قائم کردے یا قاضی اس بات کو جانتا ہو کہ زمین پر مدعی علیہ قابض ہے۔

(قال فی الهداية...الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کرتے ہیں، ہدایہ میں ہے کہ زمین پر مدعی علیہ کا قبضہ تب ثابت ہوگا جب اس پر مدعی بینہ قائم کردے یا قاضی کو اس قبضہ کا علم ہو، یہی صحیح ہے، تاکہ کوئی یہ نہ کہہ سکے اس زمین کے دعوی میں مدعی اور مدعی علیہ نے آپس میں گٹھ جوڑ کرلیا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ زمین مدعی اور مدعی علیہ کے ماسوا کسی اور کے پاس ہو، اوران دونوں نے آپس میں اتفاق کرلیا ہو کہ ان میں ایک دوسرے پر زمین کا دعوی کریگا جب فیصلہ مدعی کے حق میں ہوجائیگا تو وہ زمین اس قابض جوان دونوں کا علاوہ کوئی تیسرا شخص ہوگا، اس سے لے لی جائیگی۔ سوال ہوتا ہے کہ منقولی شے میں بھی تو اس بات کا احتمال ہے کہ وہ مدعی اور مدعی علیہ کے ماسوا کسی تیسرے شخص کے پاس ہو اور منقولی شے کے دعوی میں ان دونوں کا اتفاق ہوگیا ہو، تو یہاں پر مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لیے یہ شرط کیوں نہیں لگائی گئی کہ مدعی، مدعی علیہ کے قبضہ پر بینہ قائم کرے یا قاضی کو مدعی علیہ کے قبضہ کا پتہ ہو؟ تو **بخلاف** سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ منقولی شے کیلئے مدعی علیہ کے قبضے کو ثابت کرنے کیلئے بینہ یا قاضی کے علم کی شرط اس لیے نہیں لگائی گئی کہ منقولی شے پر قبضہ کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور زمین پر قبضہ کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا، چونکہ منقولی شے پر قبضہ کا مشاہدہ ہوسکتا ہے اسی لیے یہاں مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لیے بینہ یا قاضی کے علم کی شرط نہیں لگائی گئی۔

(فتهمة...الخ) یہاں مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اتفاق کی تہمت کی وضاحت کرتے ہیں، کہ ہوسکتا ہے دونوں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ مدعی علیہ قاضی کے سامنے یہ کہے گا ''دار میرے قبضہ میں ہے'' حالانکہ دار کسی تیسرے آدمی کے قبضہ میں ہو پھر مدعی اس بات پر بینہ قائم کردے کہ وہ دار میرا ہے اور قاضی اس مدعی کے حق میں فیصلہ کردے پھر وہ دار

تیسرے آدمی سے لے لیا جائے، چونکہ اس میں تہمت کا خطرہ ہے اس لیے مدعیٰ علیہ کے قبضہ کے ثبوت کے لیے بینہ یا قاضی کے علم کی شرط لگائی گئی۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول ''ھو الصحیح'' کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے ھو الصحیح اس لیے کہا کہ بعض مشائخ کہتے ہیں اگر مدعیٰ علیہ اس بات کی تصدیق کردے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو کافی ہے، اور مدعی کو اس کے قبضہ کے لیے بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ جب مدعیٰ علیہ خود اس بات کا اقرار کر رہا ہے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو دار واقعۃً اس کے قبضہ میں ہوگا یا نہیں، اگر اس کے قبضہ میں ہو تو مدعی اس سے وہ دار لے لیگا بشرطیکہ اس دار میں مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے، خواہ اس کے لیے ملکیت کا ثبوت بینہ کے ساتھ ہو یا قابض (مدعیٰ علیہ) نے اس کی ملک کا اقرار کیا ہو یا مدعی کے پاس اپنی ملک کے لیے بینہ نہیں تھی، قابض کو حلف اٹھانے کا کہا گیا اور اس نے حلف سے انکار کر دیا۔ اور اگر دار حقیقت میں مدعیٰ علیہ کے قبضہ میں نہ ہو بلکہ کسی تیسرے کے قبضہ میں ہو اور مدعیٰ علیہ اس بات کا اقرار کرے کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو مدعی، قابض سے وہ دار نہیں لے سکتا اگرچہ مدعی اس بات پر بینہ قائم کر دے کہ وہ دار میری ملکیت ہے، اسلئے کہ اس نے اب مدعیٰ علیہ کے خلاف بینہ قائم کی ہے جو کہ خصم نہیں ہے (کیونکہ وہ قابض نہیں ہے) تو یہ بینہ غیر خصم کے خلاف قائم ہوئی اور غیر خصم کے خلاف قائم کی گئی بینہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ذو الید اگر اپنے قبضہ کا اقرار کرلے تو اس کا ضرر صرف اسی کو ہوگا غیر کو نہ ہوگا اور اگر مدعیٰ علیہ قابض نہ ہو تو قابض کو مدعی کے دعوی سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ لہٰذا تہمت مواضعت (مدعی اور مدعیٰ علیہ کے درمیان اتفاق کی تہمت) یہاں منتفی ہے، جب تہمت مواضعت منتفی ہے تو اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ خود اس بات کا اقرار کرے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو مدعی کو قبضہ پر بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(علی... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کے خلاف ایک الزامی بات کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ مدعیٰ علیہ کے قبضہ پر مدعی کا بینہ قائم کرنا اسلئے ضروری ہے کہ تاکہ تہمت مواضعت کو ختم کیا جا سکے، یہ درست نہیں ہے اسلئے کہ مواضعت کا خطرہ تو اسوقت بھی موجود ہوگا جب مدعی، مدعیٰ علیہ کے قبضہ پر بینہ قائم کر دے۔ مثلاً دار پر کسی نے بطور امانت کے قبضہ کیا ہوا تھا، مدعی نے دعوی کیا کہ یہ دار میرا ہے، تو ہو سکتا ہے مدعی اور قابض آپس میں اس بات پر اتفاق کرلیں کہ قابض قاضی کے پاس جا کر یہ نہیں کہے گا کہ یہ دار میرے پاس فلاں کی امانت ہے، پھر مدعی اس بات پر بینہ قائم کرے گا کہ یہ دار اسی قابض کے پاس ہے (جو کہ حقیقت میں کسی اور کی امانت کے طور پر قابض ہے) اور پھر وہ مدعی اس بات پر بینہ قائم کرے گا کہ یہ دار میری ملکیت ہے اور پھر مدعی وہ دار اسی امین (قابض) سے لے لے گا۔ تو دیکھیں یہاں بھی تہمت مواضعت ہے اگرچہ مدعی نے قبضہ پر بینہ قائم کر دیا ہے۔

(فالحاصل... الخ) یہاں سے شارح اپنے پچھلے کلام کا خلاصہ بیان کرتے ہیں، کہ جب یہ بات ظاہر

ہو جائے کہ وہ دار کسی ثالث کے قبضہ میں ہے جو مدعی اور مدعی علیہ کے علاوہ کوئی اور شخص ہے اور قابض (ثالث ،تیسرا آدمی) اس بات کا اقرار کرے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو اس قابض کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا۔اسی طرح اگر قابض کے بارے میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے خصومت کا نہیں تب بھی اس کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا۔

والـمطالبةَ به عطفٌ على قولِه وانَّه في يدِ المُدَّعٰى عليه واحضارُه ان امكَنَ لِيَشيرَ اليه المدعِي والشاهدُ والحالفُ وذكَرَ قيمتَه اِن تعذَّر والحدو دَ الاربعةَ اوالثلاثةَ في العقارِ واسماءَ اصحابها ونسبتَهم الى الجدِّ ذِكرُ الحدودِ يُشتَرَطُ في دَعوَى الدارِ عند ابي حنيفةَ واِن كانت مشهورةً وعند هما لا يُشتَرَطُ اذا كانت مشهورةً ثم ذِكرُ الحدودِ الثلاثةِ كافٍ عندنا خلافًا لزُفَرَ فانَّه اذا ذكرَ ثلاثة حدودٍ كمافي هذِه الصورةِ فالحدُّالرابعُ خطٌ مستقيمٌ آخَرُ والنسبةُ الَى الجدِّ قولُ ابي حنيفةَ فاِن كانَ رجلاً مشهورًا يُكتَفٰى بذكرِه وهذا في دَعوَى الاعيانِ اَمَّا في دعوى الدينِ فلا بُدَّ من ذكرِ الجنسِ والقدرِ كما مرَّ وذُكِرَ في الذخيرةِ انَّه اذا كان وزنِيًا كالذهبِ والفضةِ لا بُدَّ اَن يَذكُرَ الصفةَ بانَّه جيدٌ اوردىٌ واَن يذكُرَ نوعَه نحوُبخاريُّ الضربِ اونيشابوريُّ الضربِ .

﴿ترجمہ﴾

اور (ذکر کرے) مدعی بہ کے مطالبہ کا، یہ معطوف ہے مصنف کے قول وانه في يد المدعی عليه پر،اور (واجب ہے) اس کو حاضر کرنا اگر ممکن ہو، تاکہ اسکی طرف اشارہ کرے مدعی ، گواہ اور قسم اٹھانے والا ،اور (واجب ہے) اس کی قیمت کو ذکر کرنا اگر متعذر ہو (اس کو حاضر کرنا) اور چار یا تین حدود کا ذکر، زمین میں اور انکے مالکوں کے ناموں کا ذکر،اور دادا کی طرف ان کی نسبت ،حدود کا ذکر مشروط ہے دار کے دعوی میں امام صاحب کے نزدیک اگر چہ وہ مشہور ہو اور صاحبین کے نزدیک مشروط نہیں جبکہ وہ مشہور ہو، پھر تین حدوں کا ذکر کافی ہے ہمارے نزدیک بخلاف امام زفرؒ کے اس لیے کہ جب وہ تین حدود کا ذکر کریگا جیسا کہ اس شکل میں ہے تو چوتھی حدایک دوسرا سیدھا خط ہوگا اور دادا کیطرف نسبت امام صاحب کا قول ہے پس اگر وہ مشہور آدمی ہو تو اس کے ذکر پر اکتفاء کیا جائیگا ،اور یہ اعیان کے دعوی میں ہے بہر حال دین کے دعوی میں پس ضروری ہے جنس اور قدر کا ذکر جیسا کہ گزرا اور ذخیرہ میں ذکر کیا گیا کہ اگر وہ وزنی ہو جیسے سونا اور چاندی تو ضروری ہے کہ صفت کو ذکر کیا جائے بایں طور کہ وہ عمدہ ہے یا ردی ہے،اور یہ کہ نوع کا ذکر کرے جیسا کہ اس کا ٹھپہ بخارا کا ہے یا نیشاپور کا۔

﴿توضیح﴾

(والمطالبة...الخ) یہ منصوب ہے،اور اسکے نصب کیوجہ یہ ہے کہ اسکا عطف انه في يد المدعی عليه پر ہے، معنی یہ ہے کہ مدعی مدعی بہ (وہ چیز جس کا مدعی دعوی کر رہا ہے) کا مطالبہ کرے۔

(واحضارہ...الخ) جس چیز کا مدعی دعوی کرتا ہے اسکو یا تو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا ممکن ہوگا یا نہیں، اگر ممکن ہو تو اسکو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا واجب ہے تاکہ مدعی، گواہ اور قسم اٹھانے والا اس کیطرف اشارہ کر سکے اور اگر اس کا احضار ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت کا تذکرہ واجب ہے۔

(والحدود...الخ) ایک آدمی نے دار کا دعوی کیا تو امام صاحب کے نزدیک اس پر واجب ہے کہ اس دار کی حدود کا تذکرہ کرے (یعنی یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ اس دار کے اطراف میں کونسے مقامات واقع ہیں) خواہ وہ دار مشہور ہو یا نہ ہو جبکہ صاحبین کے نزدیک اگر دار مشہور ہو تو اس کے حدود کا تذکرہ ضروری نہیں ہے، پھر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تین حدود کا ذکر کافی ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک چاروں حدود کا ذکر ضروری ہے، ہم کہتے ہیں کہ جب تین حدوں کا ذکر ہو جائیگا تو چوتھی حد ایک خط مستقیم ہوگا جسکا ایک سرا ایک حد سے ملے گا اور دوسرا سرا دوسری حد سے ملے گا۔ تو یہ چوتھی حد خود بخود معلوم ہو جائیگی۔ شارح نے کما فی هذه الصورة کہا، شاید یہاں اس مقام میں کوئی شکل ہوگی جس کو شارح نے بنایا ہوگا لیکن موجودہ نسخوں میں یہ نہیں پائی جاتی۔

(والنسبة...الخ) چاروں حدوں یا تین حدوں کا جب تذکرہ ہوگا تو اس میں ان حدود کے مالکوں کے ناموں کو بھی ذکر کیا جائیگا اور انکے باپ اور دادا کی طرف نسبت کی جائے گی، یہ اس وقت ہے جب ان حدود کے مالک مشہور نہ ہوں اور اگر مشہور ہوں تو صرف ان کے ناموں کے ذکر پر اکتفاء کیا جائے گا (یعنی ان کے باپ اور دادا کا نام نہیں لیا جائے گا) یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے۔

(هذا...الخ) پیچھے جتنی تفصیل گزری ہے وہ سب اس وقت ہے جب دعوی عین کا ہو اور اگر دعوی دین کا ہو تو اس وقت اس دین کی جنس اور قدر کا ذکر ضروری ہے جیسا کہ گزرا۔

(وذکر...الخ) ذخیرہ نامی کتاب میں ہے کہ اگر دعوی وزنی شے کا ہو جیسے سونا اور چاندی تو اسوقت اسکی صفت اور اس کی نوع کو بیان کرنا ضروری ہے صفت جیسے کہ وہ جید ہے یا ردی ہے اور نوع جیسے اس کا سکہ بخارا کا ہے یا نیشابور کا ہے۔

واذ اصَحَّت سَألَ القاضِی الخصم مَنها فاِن اَقَرَّ حَکَمَ او انکَرَ وسَأَلَ المُدَّعِی بینته فاِن اَقامَ قَضٰی علیه وان لَم یُقِم یُحَلِّفُهُ اِن طلَبَه خصمُه فاِن نَکَلَ مرةً ای قال لا اَحلِفُ اوسَکَتَ بلا آفةٍ وقَضٰی بالنکولِ صَحَّ وعرضُ الیمینِ ثلا ثًا ثم القضاءُ اَحوَطُ ولا یُرَدُّ الیمینُ علی المُدَّعِی واِن نَکَل خصمُه فیه خلافُ الشافعِیؒ فاِنَّ عندَه اذا نَکَل الخصمُ یُرَدُّ الیمینُ علی المُدَّعِی وعندَنا هذا بدعةٌ واولُ مَن قَضٰی به معاویةؓ وهو مُخالِفٌ للحدیثِ المشهورِ .

﴿ترجمه﴾

اور جب دعوی صحیح ہو جائے تو قاضی سوال کرے اس دعوی کے متعلق خصم سے پس اگر وہ اقرار کر لے تو فیصلہ کر دے

اور اگر انکار کردے تو مدعی سے بینہ طلب کرے پس اگر قائم کردے تو اس خصم کے خلاف فیصلہ کردے اور اگر قائم نہ کرے تو اس سے قسم لے اگر اس کا خصم اس کو طلب کرے پس اگر انکار کردے ایک مرتبہ یعنی کہے میں قسم نہیں اٹھاتا یا خاموش رہے بغیر آفت کے اور فیصلے کردے قسم سے انکار کی وجہ سے تو صحیح ہے اور یمین تین مرتبہ پیش کرنا پھر فیصلہ کرنا زیادہ احتیاط والا عمل ہے اور یمین نہیں لوٹائی جائیگی مدعی پر اگر چہ اس کا خصم قسم سے انکار کردے، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر خصم قسم سے انکار کرے تو یمین لوٹائی جائیگی مدعی پر اور ہمارے نزدیک یہ بدعت ہے اور اول وہ شخص جنہوں نے اس کے مطابق فیصلہ کیا وہ معاویہؓ تھے اور یہ مخالف ہے حدیث مشہور کے۔

﴿توضیح﴾

(واذا صحت...الخ) جب دعوی صحیح ہوجائے تو قاضی مدعی علیہ سے اس دعوی کے بارے میں سوال کریگا اگر وہ اس دعوی کا اقرار کرے تو قاضی اس پر فیصلہ جاری کردے اور اگر انکار کرے تو قاضی مدعی کو کہے گا کہ بینہ قائم کرو، اگر بینہ قائم کردے تو قاضی مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ سنادے اور اگر مدعی بینہ قائم نہ کرسکے تو اگر مدعی کہے کہ مدعی علیہ سے قسم لو تو اس سے قسم لی جائیگی۔ اگر مدعی علیہ کو کہا گیا کہ قسم اٹھاؤ اور اس نے ایک مرتبہ کہہ دیا **لا احلف** (میں قسم نہیں اٹھاتا) یا اس مدعی علیہ نے جواب میں خاموشی اختیار کرلی اور کوئی آفت یعنی عذر بھی نہیں ہے اور قاضی نے اس کے خلاف فیصلہ کردیا تو جائز ہے لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ مدعی علیہ پر تین مرتبہ قسم پیش کی جائے، پھر بھی اگر وہ انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ سنادیا جائے۔

(ولا یرد...الخ) اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کردے تو ہم کہتے ہیں کہ مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مدعی سے اس صورت میں قسم لی جائیگی، شارح کہتے ہیں کہ یہ (یعنی مدعی سے قسم لینا اور پھر اس قسم کے مطابق فیصلہ کرنا) بدعت ہے اور اس کے مطابق فیصلہ سب سے پہلے حضرت معاویہؓ نے کیا۔ یہاں بدعت سے مراد امر جدید ہے، بدعت ملعونہ مراد نہیں اس لیے کہ بدعت ملعونہ وہ ہوتی ہے جو منقول نہ ہو اور یہ منقول ہے۔ اس کے بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں، اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے دلیل ایک حدیث ہے کہ حضورﷺ نے شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ کیا تو اسکا مطلب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مدعی کے پاس ایک گواہ تھا تو آپﷺ نے دوسرے گواہ کے بدلے مدعی سے قسم لی اور اسکے حق میں فیصلہ سنادیا اس سے معلوم ہوا کہ مدعی سے قسم لی جاسکتی ہے پس اگر مدعی علیہ قسم کا انکار کرے تو بھی مدعی سے قسم لی جائیگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے **البینة علی المدعی والیمین علی من انکر** (بینہ مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس کے ذمہ ہے جو انکار کردے)۔ اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ یمین صرف منکر پر ہے معلوم ہوگا کہ مدعی پر کسی حال میں یمین نہ ہوگی۔ ان کی دلیل کا ایک جواب یہ ہے کہ وہ حدیث فعلی ہے اور ہمارا مستدل قولی حدیث ہے اور قولی حدیث راجح ہوتی ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یمین سے مراد، مدعی علیہ کی یمین ہے یعنی حضورﷺ نے مدعی سے گواہ طلب کیے اس کے پاس ایک گواہ تھا

اور مدعی علیہ سے قسم لی اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا، تیسرا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث خصوصیت پر محمول ہے ہوسکتا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک خاص موقع پر ایسا کیا ہے لہذا اس حدیث کا حکم عام نہ ہوگا۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ ہمارا مستدل مشہور حدیث ہے اس کے مقابلے میں آپ کی بیان کردہ حدیث قابل استدلال نہیں۔

ولا يُحَلَّفُ في نكاحٍ ورجعةٍ وفيْءٍ في ايلاءٍ واستيلادٍ ورقٍ ونسبٍ وولاءٍ ، اِعلَم انَّ في هذه الصُوَرِ لا يُستَحلَفُ عند ابي حنيفة وعندَهما يُستَحلَفُ وصُورَتُها ادَّعى الرجلُ النكاحَ وانكرَتِ المراةُ او بالعكسِ اوادَّعى الرجلُ بعدَ الطلاقِ وانقضاءِ العدةِ الرجعةَ في العدةِ وانكرَتِ المراةُ اوبالعكسِ اوادَّعى الرجلُ بعدَ انقضاءِ مدةِ الايلاءِ الفئَ في المدةِ وانكرَتِ المراةُ اوبالعَكسِ اوادَّعَى الرَّجُل على رجلٍ مجهولِ النَّسَبِ انَّه ابنُه اوعبدُه وانكرَ المجهولُ اوبالعكسِ اواختَصَمَا في ولاءِ العتاقةِ او ولاءِ الموالاةِ على هذ الوجهِ اوادَّعَتِ الامةُ على مولَاها اَنَّها وَلَدَت منه ولداً اوادَّعاه وقد ماتَ الولدُ ولا يَجرِي في هذِه المسئلةِ العكسُ لانَّ المولى اذَا ادَّعى ذلكَ تصيرُ اُمَّ ولدٍ باقرارِه ولا اعتبارَ ل انكارِ الامةِ وانَّما استُحلِفَ عندَهما لانَّ النكولَ اقرارٌ لانَّ الحلفَ واجبٌ عليه على تقديرِ صدقِه على انكارِه فاذا امتَنَعَ عُلِمَ انَّه غيرُ صادقٍ في الانكارِ اِذ لو كانَ صادقاً لَاقدَمَ على اداءِ الواجبِ وهو الحلفُ واذا كان النكولُ اقراراً عندهما والاقرارُ يَجرِي في هذِه الامورِ فيُحَلَّفُ حتى اذا انكَلَ يَقضِي بالنكولِ ولابي حنيفةَ انَّ المرءَ كثيراً مَّا يحترِزُ عن اليمينِ الصادقةِ فيبذُلُ شئيًا وَلَا يَحلِفُ واِذا اَمكَنَ حملُه على البَذلِ لا يثبُتُ الاقرارُ بالشكِّ فيُحمَلُ على البذلِ والبذلُ لايجرِي في هذِه الاشياءِ ويُمكِنُ اَن يُقَالَ لِمَّالَم يجرِ البذلُ في هذِه الاشياءُ لا يُجعَلُ النكولُ بذلاً فيُحمَلُ على الاقرارِ . وفي فتاوى قاضيخان اَنَّ الفتوىٰ على قولِهما في النكاحِ .

﴿ترجمہ﴾

اور قسم نہیں لی جائیگی نکاح، رجعت، ایلاء میں رجوع، استیلاد، رقیت، نسب، اور ولاء میں، جان تو کہ ان صورتوں میں قسم نہیں لی جائیگی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک لی جائیگی اور اسکی صورت یہ ہے کہ آدمی نے نکاح کا دعوی کیا اور عورت نے انکار کیا یا اس کے برعکس، یا دعوی کیا آدمی نے طلاق اور عدت کے گزرنے کے بعد عدت میں رجوع کرنے کا اور عورت نے انکار کیا یا اس کے برعکس یا دعوی کیا آدمی نے ایلاء کی مدت گزرنے کے بعد رجوع کرنے کا اور عورت نے انکار کیا یا اس کے برعکس ہوا یا آدمی نے دعوی کیا ایسے آدمی پر جو مجھول النسب ہے، کہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا غلام ہے اور مجہول نے انکار کیا یا اس کے برعکس ہوا یا دونوں نے جھگڑا کیا ولاء عتاقہ میں یا ولاء موالات میں اس طریقے پر یا دعوی کیا باندی نے اپنے مولی پر کہ اس نے مولی کا بچہ جنا ہے اور اس نے اس بچے کے نسب کا دعوی کیا تھا اور تحقیق ولد مر چکا ہے۔ اور اس مسئلے میں

عکس جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ مولی جب اس کا دعوی کرے تو وہ ام ولد بن جائیگی اس کے اقرار کے ساتھ اور باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں اور جزیں نیست کہ قسم لی جائیگی صاحبین کے نزدیک اسلئے کہ قسم سے انکار اقرار ہے اسلئے کہ قسم اس پر واجب ہے اپنے انکار میں اس کے سچے ہونے کی تقدیر پر پس جب وہ قسم نہیں اٹھاتا تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ وہ انکار میں سچا نہیں ہے اسلئے کہ اگر وہ سچا ہوتا واجب کی ادائیگی پر تیار ہوجاتا جو کہ قسم ہے، اور جب قسم سے انکار صاحبین کے نزدیک اقرار ہے اور اقرار ان امور میں جاری ہوتا ہے تو اس سے قسم لی جائیگی حتی کہ اگر قسم سے انکار کردے تو اس انکار کیوجہ سے فیصلہ کردیا جائیگا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آدمی اکثر بچتا ہے سچی قسم سے، پس وہ کچھ خرچ کردیتا ہے اور قسم نہیں اٹھاتا اور جب ممکن ہے اس کو محمول کرنا خرچ کرنے پر تو اقرار شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا، پس اس کو بذل پر محمول کیا جائیگا، اور بذل جاری نہیں ہوتا ان اشیاء میں اور ممکن ہے کہ یوں کہا جائے جب بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا تو قسم سے انکار کو بذل قرار نہیں دیا جائیگا پس اس کو اقرار پر محمول کیا جائیگا اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے نکاح میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یحلف...الخ) یہاں سے مصنفؒ ان صورتوں کو بیان کرتے ہیں جن میں امام صاحب کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جاتی اور صاحبین کے نزدیک لی جاتی ہے، ان صورتوں میں سے ایک صورت کی نکاح کی ہے، ایک آدمی نے عورت پر نکاح کا دعوی کیا (یعنی یہ کہا یہ میری بیوی ہے) جبکہ عورت نے انکار کیا، یا عورت نے مرد پر نکاح کا دعوی کیا (یہ کہا یہ میرا شوہر ہے) جبکہ شوہر نے انکار کیا، اور دوسری صورت رجعت کی ہے، ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور اسکی عدت گزر گئی، اس کے بعد مرد نے کہا کہ میں نے تم سے عدت کے دوران رجوع کیا تھا جبکہ عورت انکار کرتی ہے۔ یا عورت کہتی ہے کہ تم نے میرے ساتھ عدت میں رجوع کیا تھا جبکہ شوہر انکار کرتا ہے۔ اور تیسری صورت ایلاء میں فئی ہے (ایلاء یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے اللہ کی قسم میں چار مہینے تک تمہارے قریب نہیں آؤں گا، یا چار ماہ سے زیادہ کی قسم اٹھاتا ہے۔ اور فئی یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا اپنے ایلاء سے رجوع کرلے) ایک آدمی نے اپنی بیوی کے ساتھ ایلاء کیا اور پھر مدت ایلاء گزر گئی اس کے بعد شوہر نے کہا کہ میں نے تم سے مدت ایلاء میں رجوع کرلیا تھا جبکہ عورت انکار کرتی ہے یا عورت نے کہا کہ تم نے مدت ایلاء میں اپنے ایلاء سے رجوع کرلیا تھا جبکہ مرد انکار کرتا ہے۔ اور چوتھی صورت نسب اور رقیت کی ہے، ایک آدمی نے مجھول النسب (وہ شخص جسکا نسب مجہول ہو معلوم نہ ہو وہ کس کا بیٹا ہے) پر دعوی کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا غلام ہے جبکہ مجھول النسب اسکا انکار کرتا ہے یا مجھول النسب نے کسی پر دعوی کیا کہ وہ میرا باپ ہے یا میرا مولیٰ ہے۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ مجھول النسب اور اس آدمی کے درمیان ولاء عتاقہ یا ولاء مولات میں جھگڑا ہوگیا، مجھول النسب کہتا ہے کہ تم نے مجھے آزاد کیا ہے لہذا ولاء عتاقہ (میرے مرنے کے بعد میری وراثت) تمہاری ہوگی جبکہ دوسرا آدمی اس کا انکار کرتا ہے یا

اس آدمی نے کہا میں نے تمہیں آزاد کیا ہے، تمہاری **ولاء عتاقہ** میری ہوگی جبکہ **مجہول النسب** اس کا انکار کرتا ہے، اسی طرح آدمی **مجہول النسب** کو کہتا ہے کہ میں تمہارا مولیٰ موالات ہوں جبکہ **مجہول النسب** اس کا انکار کرتا ہے یا **مجہول النسب** یہ دعوی کرتا ہے کہ تم میرے مولی موالات ہو اور آدمی اس کا انکار کرتا ہے (مولی موالات وہ ہوتا ہے جس کو کوئی دوسرا یہ کہے کہ میرے مرنے کے بعد میری وراثت تمہاری ہوگی لیکن میری زندگی میں میرے تصرفات کے ذمہ دار تم ہوگے مثلا اگر میں نے جنایت کر لی تو ولی جنایت کو اس کی چٹی (تاوان) تم ادا کروگے) اور چھٹی صورت یہ ہے کہ باندی نے مولی پر دعوی کیا کہ میرا اس مولی سے بچہ پیدا ہوا ہے اور اس مولی نے اس بچے کے نسب کا دعوی کیا تھا (یہ کہا تھا کہ یہ میرا بچہ ہے) اب وہ بچہ مر چکا ہے اور مولی اس کا انکار کرتا ہے، اس مسئلے میں عکس جاری نہیں ہوسکتا اس لیے کہ عکس کی صورت یہ ہوگی کہ مولی نے دعوی کیا کہ اس باندی کا مجھ سے بچہ پیدا ہوا ہے اور میں نے اس کے نسب کا دعوی کیا جبکہ باندی اس کا انکار کرتی ہے، تو یہ عکس اس لیے جائز نہیں ہوسکتا کہ جب مولی اس کا دعوی کرے تو باندی اس کی ام ولد بن جاتی ہے، اور اس باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

(وانما...الخ) یہاں صاحبین کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں منکر سے **استحلاف** (قسم لیے جانے) کی وجہ کو بیان کرتے ہیں صاحبین کے نزدیک اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کردے تو گویا اس نے مدعی کے دعوی کا اقرار کر لیا۔ پس جن امور میں اقرار جاری ہوتا ہے ان میں منکر سے قسم لی جائیگی اور اشیاء ستہ جن کا پیچھے بیان ہوا ان میں اقرار جاری ہوتا ہے لہٰذا ان میں منکر سے قسم لی جائیگی، اگر وہ قسم سے انکار کردے تو اسکے خلاف فیصلہ کیا جائیگا، باقی رہی یہ بات کہ قسم سے انکار مدعی کے دعوی کا اقرار کیسے ہے تو وہ اس لیے کہ مدعی کے دعوی سے انکار کرنے والا اگر اپنے انکار میں سچا ہے تو اس پر قسم واجب ہے، جب وہ قسم نہیں اٹھا رہا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے انکار میں سچا نہیں ہے کیونکہ اگر وہ اپنے انکار میں سچا ہوتا تو ضرور واجب کی ادائیگی کرتا (یعنی قسم اٹھاتا) معلوم ہوا قسم سے انکار مدعی کے دعوی کا اقرار ہوتا ہے۔

(ولابی حنیفةؒ...الخ) یہ امام صاحب کے نزدیک ان امور میں منکر سے **عدم استحلاف** (قسم نہ لیے جانے) کی وجہ کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اکثر سچی قسم سے بھی انکار کردیتا ہے پس وہ قسم کے بدلے کچھ خرچ کردیتا ہے یعنی مدعی کو کچھ دینا تو پسند کرتا ہے لیکن قسم اٹھانا پسند نہیں کرتا، پس جو آدمی قسم سے انکار کرے تو یہ احتمال ہے کہ وہ بذل کرنا چاہتا ہے (یعنی قسم کے بدلے اپنی طرف سے مدعی کو ادائیگی کرنا چاہتا ہے اگرچہ وہ حق کے بغیر ہو) جب بذل کا احتمال ہے تو اس میں اب شک ہوگیا کہ قسم سے انکار مدعی کے حق کا اقرار ہے یا نہیں لہٰذا شک کی وجہ سے اقرار ثابت نہ ہوگا بلکہ ہم یمین سے انکار کو بذل پر محمول کریں گے جب انکار یمین بذل ہے تو جن امور میں بذل جاری نہیں ہوتا ان میں منکر پر قسم نہ ہوگی، اور اشیاء ستہ جن کا پیچھے بیان ہوا ان میں بذل جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ مثلا عورت پر اگر نکاح کا دعوی ہوا ہوا اور وہ انکار کرتی ہے تو اگر اس کو قسم کا کہا جائے اور وہ انکار کرے تو یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ اپنے آپ کو مدعی مرد کے سپرد اس لیے کر رہی ہے تاکہ اس کو سچی قسم نہ اٹھانی پڑے، جب ان اشیاء میں بذل جاری نہیں ہوتا تو ان میں منکر سے قسم بھی نہیں لی جائیگی۔

(ویمکن...الخ) یہاں سے شارح امام صاحب کی بیان کردہ دلیل پر معارضہ کرتے ہیں کہ جب آپ نے کہا ''ان اشیاء ستہ میں بذل جاری نہیں ہوتا'' پس یہاں اگر منکر سے قسم لی جائے اور وہ قسم سے انکار کردے تو اس انکار کو بذل قرار نہیں دیا جائیگا جب بذل نہیں ہوگا تو یہ قسم سے انکار گویا مدعی کے دعوی کا اقرار ہو جائیگا، لہذا صاحبین کی بات ثابت ہوگئی کہ قسم سے انکار مدعی کے دعوی کا اقرار ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فتاوی قاضیخان میں ہے کہ نکاح کے سلسلے میں صاحبین کے قول پر فتوی ہے۔ (یعنی نکاح میں منکر سے قسم لی جائیگی۔)

وحد ولعان كما اذ اادعى رجل على رجل آخر انك قذفتني بالزناء وعليك الحد لا يستحلف بالاجماع وكذ اذ ادعت المراة على الزوج انك قذفتني بالزنا وعليك اللعان .

﴿ترجمہ﴾

اور (قسم نہیں لی جائیگی) حد ولعان میں جیسا کہ ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور تم پر حد لازم ہے تو قسم نہیں لی جائیگی بالاجماع، اور اسی طرح جب عورت دعوی کرے شوہر کے خلاف کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور تم پر لعان لازم ہے۔

﴿توضیح﴾

(وحد ولعان...الخ) حد ولعان میں منکر سے قسم نہیں لی جائیگی مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے، لہذا تم پر حد واجب ہے جب کہ دوسرا اس کا منکر ہے تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی، اس طرح اگر بیوی نے شوہر پر دعوی کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے لہذا تم پر لعان واجب ہے جبکہ شوہر اس تہمت کا منکر ہے تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی، (لعان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شوہر بیوی پر مثلاً زنا کا الزام لگاتا ہے اور عورت اس الزام کو مسترد کردیتی ہے پھر دونوں قاضی کے پاس جاتے ہیں اور معروف طریقہ پر اپنی سچائی اور مخالف کا جھوٹا ہونا بیان کرتے ہیں اس کے بعد قاضی ان میں تفریق کردیتا ہے)

وحُلِّفَ السارقُ وضَمِنَ ان نكلَ ولَم يُقطَع لانَّ المالَ يلزَمُ بالنكولِ لا القطعُ وكذ الزوجُ اذ ادَّعتِ المراةُ طلاقاً قبلَ الدخولِ لانه يُحَلَّفُ فى الطلاقِ اجماعاً فإن نَكَلَ ضَمِنَ نصفَ مهرِها وكذا فى النكاحِ اذ ادَّعَت هى مهرَها اى اذاادَّعَتِ المراةُ النكاحَ وطَلَبتِ المالَ كالمهرِ اوالنفقةِ وانكرَ الزوجُ يُحَلَّفُ فان نَكَلَ يلزَمُ المالُ ولا يثبتُ الحلُّ عند ابى حنيفة لانَّ المالَ يثبُتُ بالنكولِ لا الحلّ.

﴿ترجمہ﴾

اور چور سے قسم لی جائیگی اور وہ ضامن ہوگا اگر وہ انکار کرے اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اس لیے کہ مال لازم ہوتا ہے

قسم سے انکار کی وجہ سے نہ کہ ہاتھ کا کاٹنا، اوراسی طرح شوہر اگر دعوی کرے عورت پر وطی سے پہلے طلاق کا اس لیے کہ طلاق میں بالاجماع قسم لی جاتی ہے، پس اگر وہ انکار کرے تو ضامن ہوگا اسکے نصف مہر کا اوراسی طرح نکاح میں اگر وہ عورت دعوی کرے اپنے مہر کا یعنی اگر عورت نے نکاح کا دعوی کیا اور مال طلب کیا جیسے مہر اور نفقہ، پھر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی پس اگر وہ انکار کردے تو مال لازم ہوجائیگا اور حلت ثابت نہ ہوگی امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ مال ثابت ہوتا ہے قسم سے انکار کے ساتھ نہ کہ حلت۔

﴿توضیح﴾

(وحلف..الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر چوری کا دعوی کیا تو چور سے قسم لی جائیگی، اگر وہ قسم سے انکار کردے تو وہ مال کا ضامن تو ہوگا، لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے انکار کی وجہ سے مال تو لازم ہوجاتا ہے لیکن قطع ید واجب نہیں ہوتا۔

(وکذا...الخ) عورت نے اپنے شوہر کے خلاف دعوی کیا کہ تم نے مجھے **قبل الدخول** طلاق دی ہے جبکہ شوہر منکر ہے، تو اس سے قسم لی جائیگی، اس لیے کہ طلاق کے سلسلے میں منکر سے بالاجماع قسم لی جاتی ہے، پھر اگر یہ شوہر قسم سے انکار کرے تو نصف مہر کا ضامن ہوگا کیونکہ **طلاق قبل الدخول** کی وجہ سے نصف مہر واجب ہوتا ہے۔

(وکذا...الخ) عورت نے مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور مال مثلاً مہر اور نفقہ کا مطالبہ کیا، شوہر نکاح سے انکار کرتا ہے تو اس سے قسم لی جائیگی، اگر قسم سے انکار کرے تو امام صاحب کے نزدیک مال یعنی مہر اور نفقہ تو لازم ہوجائیگا لیکن حلت وطی ثابت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ قسم سے انکار کی وجہ سے مال تو ثابت ہوجاتا ہے لیکن حلت وطی ثابت نہیں ہوتی۔

وفی النَّسَبِ اذا ادَّعی کارثٍ ونفقةٍ ای یُحَلَّفُ فی دعوی النَّسَبِ اذ اادَّعی المُدَّعِی مالاً فیثبُتُ بالنکولِ المالُ لا النَّسَبُ عند ابی حنیفةؒ وغیرِهما کالحَجَرِ فی اللقیطِ وامتناعِ الرجوعِ فی الهبةِ وکذا مُنکِرُ القودِ ای یُحَلَّفُ اِجماعاً لانَّه حقُّ العبادِ .

﴿ترجمہ﴾

(اور قسم لی جائیگی) نسب میں اگر دعوی کرے کسی حق کا مثلاً وراثت یا نفقہ کا یعنی نسب کے دعوی میں قسم لی جائیگی اگر مدعی مال کا دعوی کرے پس قسم سے انکار کیوجہ سے مال ثابت ہوجائیگا نہ کہ نسب امام صاحب کے نزدیک اور ان کا غیر، جیسے گرے پڑے بچے کے بارے میں پرورش، اور ہبہ میں رجوع کا ممتنع ہونا، اور اگر اس طرح قصاص کا منکر ہے یعنی قسم لی جائیگی اجماعاً اس لیے یہ کہ بندوں کا حق ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی النسب...الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر نسب کا دعوی کیا مثلاً کہا کہ یہ میرا باپ ہے پھر اسکے نتیجے

میں اس نے وراثت اورنفقہ کا بھی دعوی کیا جبکہ دوسرا نسب سے منکر ہے، تو اس صورت میں اس سے قسم لی جائیگی اگر قسم سے وہ مدعی علیہ انکار کرے تو نسب تو ثابت نہ ہوگا لیکن مال یعنی نفقہ اور وراثت ثابت ہو جائیگی۔

(وغیر هما...الخ) یعنی وراثت اور نفقہ کے غیر میں بھی اگر نسب کے دعوی میں حق کا دعوی ہو، اور مدعی علیہ انکار کرے تو اس سے قسم لی جائیگی اگر وہ قسم سے انکار کرے تو نسب تو ثابت نہ ہوگا لیکن وہ حق ثابت ہو جائیگا، مثلاً ایک آدمی کو لقیط (بچہ، جو کہیں پڑا ہوا ملے) ملا، کسی عورت نے دعوی کیا کہ میں اسکی بہن ہوں لہٰذا مجھے پرورش کا حق ہے جبکہ وہ آدمی اس کا انکار کرتا ہے، اسکو قسم اٹھانے کا کہا گیا، تو اس آدمی نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا، اس انکار کیوجہ سے عورت کو پرورش کا حق تو حاصل ہو جائیگا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی شے ہبہ کی پھر واہب نے اپنے ہبہ سے رجوع کا ارادہ کیا تو موهوب له نے کہا کہ میں تمہارا بھائی ہوں اس کا مقصد یہ تھا کہ واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہ کر سکے اس لیے کہ جب ذی رحم محرم کے لیے ہبہ ہو تو پھر رجوع نہیں ہوسکتا، موهوب له کے پاس اپنے اس دعوی پر بینہ نہیں ہے پس واہب کو کہا گیا کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ موهوب له تمہارا بھائی نہیں ہے، اس نے قسم سے انکار کر دیا تو اس قسم سے انکار کی وجہ سے وہ اپنے ہبہ سے رجوع تو نہ کر سکے گا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا۔

(وکذا...الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر قصاص کا دعوی کیا، جبکہ مدعی علیہ منکر ہے، اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے، تو مدعی علیہ سے قسم لی جائیگی اس لیے کہ قصاص حقوق العباد میں سے ہے جن میں منکر سے قسم لی جاتی ہے۔

فَاِن نَكَلَ فى النَّفسِ حُبِسَ حتّٰى يُقِرَّ اويُحَلَّفُ و فيما دونَها يُقتَصُّ فانَّ الاَطرَافَ بمنزلةِ الاموالِ. فيَجرِى فيها البذلُ بخلافِ النَّفسِ هذاعند ابى حنيفةؒ وعندَهُما يَلزَمُ الاَرشُ فى النَّفسِ ومادونَها فانَّ النُّكُولُ اقرارٌ فيه شبهةٌ فلا يثبُتُ به القصاصُ بل يَلزَمُ المالُ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر وہ قسم سے انکار کرے نفس میں تو اسکو محبوس کیا جائیگا حتی کہ وہ اقرار کرے یا قسم اٹھائے اور نفس سے کم تر چیز میں قصاص لیا جائیگا اسلئے کہ اعضاء بمنزلہ اموال کے ہیں جن میں بذل جاری ہوتا ہے بخلاف نفس کے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک چٹی لازم ہو جائیگی نفس میں اور اس سے کم تر چیزوں میں اسلئے کہ قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے پس اس کی وجہ سے قصاص ثابت نہ ہوگا بلکہ مال لازم ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان نکل... الخ) قصاص کے دعوی میں اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے تو دیکھیں گے کہ دعوی نفس میں قصاص کا ہے یعنی قتل کا دعوی ہے یا دعوی مادون النفس میں قصاص کا ہے، یعنی مدعی یہ دعوی کرتا ہے کہ تم نے ہاتھ یا پاؤں

کاٹا ہے، اگر نفس میں قصاص کا دعوی ہو تو مدعی علیہ کو محبوس کیا جائیگا حتی کہ وہ اقرار کرلے، (یعنی یہ مان لے کہ ہاں میں نے قتل کیا ہے) اور اگر **دعوی مادون النفس** میں قصاص کا ہو اور مدعی علیہ قسم سے انکار کردے تو اب اس سے بدلہ لیا جائے گا (یعنی اس پر اگر یہ دعوی ہو کہ تم نے ہاتھ کاٹا ہے تو بدلے میں اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ **علی ھذا القیاس**۔)

یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ دعوی نفس میں قصاص کا ہو یا **مادون النفس** میں قصاص کا ہو دونوں صورتوں میں منکر سے چٹی (دیت) لی جائیگی، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اطراف یعنی ہاتھ پاؤں، بمنزلہ مال کے ہیں، جس طرح مال کے دعوی میں اگر منکر قسم سے انکار کردے تو اسکو بذل پر محمول کیا جاتا ہے اور مدعی علیہ وہ مال ادا کرتا ہے جسکا مدعی دعوی کررہا ہے اسی طرح **مادون النفس** قصاص کے دعوی میں بھی قسم سے انکار کو بذل پر محمول کریں گے، اور اس سے قصاص لیا جائیگا، لیکن نفس بمنزلہ مال کے نہیں ہے لہذا اس میں بذل جاری نہ ہوگا پس نفس میں قصاص کے دعوی میں منکر اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو اس سے قصاص نہیں لیں گے، بلکہ اسکو محبوس کریں گے، اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ منکر اگر قسم سے انکار کردے تو یہ مدعی کے دعوی کا اقرار ہوتا ہے کما مر، تو اسکا تقاضہ یہ ہے کہ منکر سے دونوں صورتوں میں قصاص لیا جائے خواہ دعوی نفس کا ہو یا مادون النفس کا، لیکن یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے کیونکہ بذل کا بھی احتمال ہوتا ہے اور شبہ کیوجہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے لہذا قصاص تو جاری نہ کریں گے لیکن دیت واجب ہوجائیگی، اسلئے کہ قسم سے انکار کیوجہ سے مال ثابت ہوجاتا ہے۔

> فان قَالَ لی بینةٌ حاضرةٌ ای فی المصرِ حتّی لو قالَ لا بینةَ لی او شُهُودِی غُیَّبٌ یُحلَّفُ و لا یُکَفَّلُ وطَلَبَ حلفَ الخصمِ لا یُحلَّفُ ویُکَفَّلُ بنفسِه ثلاثةَ ایامٍ فاِن اَبی لازَمَه ای اِن اَبی الخصمُ عن اعطاءِ الکفیلِ لازَمَه المُدَّعِی ثلاثةَ ایامٍ ثُمَّ عَطَفَ علی الضمیرِ المنصوبِ فی لازمَہ قولَه والغریبَ قدرَ مجلسِ الحکمِ ای لازمَ المُدَّعِی الغریبَ مقدارَ ما یکونُ القاضِی جالساً فی المحکَمةِ و لا یُکَفَّلُ الا الی آخرِ المجلسِ ای اِن اُخِذَ منه الکفیلُ لا یُوخَذُ الا اِلی آخرِ مجلسِ الحکمِ فاِنَّ اتی بالبینةِ فبِهَا واِلّا یُحلفُهُ ان شاءَ اویَدَعَه .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کہے میرے گواہ موجود ہیں یعنی شہر میں ہیں حتی کہ اگر کہا میرا کوئی گواہ نہیں ہے یا میرے گواہ غائب ہیں تو قسم لی جائیگی اور اس سے کفیل نہیں لیا جائیگا اور خصم قسم کو طلب کرے تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی اور اس سے **کفیل بالنفس** لیا جائیگا تین دنوں تک پس اگر وہ انکار کرے تو اس کا پیچھا کرے یعنی اگر خصم کفیل دینے سے انکار کرے تو مدعی اسکا پیچھا کرے تین دنوں تک، پھر مصنف نے عطف کیا اس ضمیر منصوب کا جو **لازمہ** میں ہے اپنے اس قول **الغریب** پر، کہ ملازمہ کرے مسافر کا فیصلے کی مجلس میں بقدر یعنی مدعی مسافر کا ملازمہ کرے اتنا وقت جتنا کہ قاضی عدالت میں بیٹھنے والا ہو، اور کفیل نہیں لیا جائیگا مگر مجلس کے

آخر تک یعنی اگر اس سے کفیل لے لیا گیا تو نہیں لیا جائیگا مگر فیصلے کی مجلس کے آخر تک پس اگر وہ بینہ قائم کر دے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے قسم لے اگر چاہے یا اس کو چھوڑ دے۔

﴿توضیح﴾

(فان قال...الخ) مدعی کو کہا گیا کہ بینہ حاضر کرو، تو اس نے کہا میرے گواہ شہر میں موجود ہیں پھر مدعی کہتا ہے کہ چونکہ اسوقت گواہ یہاں اس مجلس میں حاضر نہیں ہیں، لہٰذا مدعی علیہ قسم کھائے، تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی، بلکہ خصم (مدعی علیہ) سے تین دنوں کے لیے کفیل لیا جائیگا۔

(حتی...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ اگر مدعی سے بینہ طلب کیا گیا اور اس نے جواب میں کہا میرے کوئی گواہ نہیں ہیں، یا گواہ غائب ہیں تب مدعی علیہ سے قسم لی جائیگی۔

(فان ابی...الخ) اگر مدعی علیہ صورت مذکورہ میں کفیل دینے سے انکار کرتا ہے تو مدعی تین دنوں تک اس خصم (مدعی علیہ) کا پیچھا کریگا۔

(ثم...الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ الغریب منصوب ہے، اس بنا پر ہے کہ اس کا عطف لازمہ کی ضمیر منصوب پر ہے، معنی یہ ہے کہ مدعی علیہ اگر مسافر ہو اور مدعی نے کہا ہو میرے بینہ شہر میں موجود ہیں تو مدعی مدعی علیہ کا ملازمہ (پیچھا) قاضی کی مجلس کے برخواست ہونے تک کریگا اور اس سے کفیل بھی اخر مجلس تک لیا جائیگا (یعنی اس کا کفیل مجلس کے آخر تک ذمہ دار ہوگا اس کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جائیگی) پھر مدعی علیہ کے مسافر ہونے کی تقدیر پر اگر آخر مجلس تک اور اس کے مقیم ہونے کی تقدیر پر تین دنوں تک اگر مدعی بینہ پیش کر دیتا ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ مدعی کو دو اختیار ہیں چاہے تو مدعی علیہ سے قسم لے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔

والحلفُ باللّٰہِ لابالطلاقِ والعتاقِ فإن اَلَحَّ الخصمُ قیلَ صَحَّ بِھما فی زمانِنا ای جازَ للقاضی اَن یُحلّفَ بالطَّلاقِ والعتاقِ ویُغَلَّظُ بصفاتِہ نحوُ باللّٰہِ الطالبِ الغالبِ المدرکِ المَلکِ الحیِّ الذی لایموتُ ابداً ونحوُ ذالکَ لا بالزّمانِ والمَکانِ ھذا عندَنا وعندَا لشافِعِیِّ یُغَلَّظُ بالزّمانِ کبعد صلوۃ العصر یومَ الجُمُعَۃِ وبالمکانِ کالمَسجدِ الجَامعِ عند المِنبرِ ویَحلِفُ الیھودیُّ باللّٰہِ الذی انزلَ التوراۃَ علی مُوسیٰ علیہ السلام والنصرانیُّ باللّٰہِ الذی اَنزَلَ الانجیلَ علی عیسیٰ علیہ السلام والمجوسیُّ باللّٰہ الذی خَلَقَ النارَ والوَثنِی باللّٰہ ولا یُحلَّفُونَ فی معابِدِھم۔

﴿ترجمہ﴾

اور قسم اللہ کی ہوگی نہ کہ طلاق یا عتاق کی پس اگر خصم اصرار کرے تو بعض نے کہا کہ صحیح ہے ہمارے زمانے میں یعنی

قاضی کیلئے جائز ہے کہ اس سے قسم لے طلاق یا عتاق کی ،اور پختہ کرے اس کی صفات کے ساتھ ،جیسے اس اللہ کی قسم جو طالب ہے، غالب ہے، پکڑنے والا ہے، بادشاہ ہے،حی ہے جس پر کبھی موت نہیں آئیگی وغیرہ، نہ کہ زمان یا مکان کے ساتھ یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک پختہ کرے زمان کے ساتھ جیسے عصر کی نماز کے بعد جمعہ کے دن ،اور مکان کے ساتھ جیسے جامع مسجد میں منبر کے پاس ،اور یہودی قسم اٹھائے گا، کہ اس اللہ کی قسم جس نے تورات موسیٰ پر اتاری اور نصرانی اس طرح کہ اس اللہ کی قسم جس نے انجیل عیسیٰ پر اتاری ۔اور مجوسی ایسے کہ اللہ کی قسم جس نے آگ کو پیدا کیا اور بت پرست کہ اللہ کی قسم ،اور ان سے قسم نہیں لی جائیگی ان کی عبادت خانوں میں ۔

﴿توضیح﴾

(والحلف...الخ) قسم صرف اللہ تعالیٰ کی لی جائیگی ،طلاق یا عتاق پر قسم نہ لی جائیگی ،(یعنی مدعی علیہ صرف اللہ کی قسم اٹھائیگا ، یہ نہیں کہ اس کو کہا جائے تم یہ قسم اٹھاؤ کہ اگر مدعی سچا ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے ، یا اگر مدعی سچا ہے تو میرا غلام آزاد ہے)لیکن اگر خصم (مدعی)اصرار کرے کہ ضرور مدعی علیہ طلاق یا عتاق پر قسم اٹھائے تو کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں قاضی کے لیے جائز ہے کہ وہ طلاق یا عتاق کی قسم لے ۔

(ویغلظ...الخ) جب اللہ تعالیٰ کی قسم لے ،تو چاہیے کہ حالف قسم کو اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ پختہ کرے جیسے یوں کہے: **باللّٰہ الغالب المدرک الملک الحی الذی لایموت ابداً** ۔وغیرہ۔

(لابالزمان...الخ) ہم کہتے ہیں کہ زمان یا مکان کے ساتھ یمین کو موکد نہ کیا جائے ، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زمان کے ساتھ بھی تغلیظ (تاکید) ہوگی جیسے اس سے جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد قسم لی جائے ،اور مکان کے ساتھ بھی تغلیظ ہوگی جیسے ممبر کے پاس جامع مسجد میں قسم لی جائے ۔

(ویحلف...الخ) یہودی سے قسم اس طرح لی جائیگی ،**باللّٰہ الذی انزل التوراۃ علی موسی علیہ السلام**، اور نصرانی سے قسم اس طرح لی جائیگی ،**باللّٰہ الذی انزل الانجیل علی عیسی علیہ السلام** ،اور مجوسی سے اس طرح قسم لی جائیگی **باللّٰہ الذی خلق النار** ،اور بت پرست سے قسم باللہ کے ساتھ لی جائیگی ،بت پرست سے قسم اس طرح نہیں لی جائیگی **باللّٰہ الذی خلق الاوثان** ،اس لیے کہ قسم میں کسی شے کا ذکر اس کی تعظیم کے لیے ہوتا ہے اور ہمیں بتوں کی اہانت کا حکم ہے، لہٰذا قسم سے بتوں کا تذکرہ نہیں کیا جائیگا۔

☆☆☆

ويَحلِفُ على الحاصلِ في البيعِ والنكاحِ نحوُ باللّٰهِ مابينكُما بيعٌ قائمٌ اونكاحٌ قائمٌ في الحالِ وفي الطلاقِ ماهي بائنٌ منكَ الآنَ وفي الغصبِ مايجبُ عليكَ رَدُّه لا على السببِ باللّٰهِ مابعتَه ونحوُه مثلُ باللّٰهِ مانكحتُها وباللّٰهِ ماطلَّقتُها وباللّٰهِ ما غصبتُه لانَّ هذهِ الاسبابَ ترتفعُ بانَ باعَ شيئاً ثم تقايَلافان حلفَ على السببِ يتضرَّرُ المدَّعٰى عليه هذا عند ابي حنيفةؒ ومحمدٍؒ وعند ابي يوسفؒ يَحلِفُ على السببِ في جميعِ ذالكَ الا عند تعريضِ المدَّعٰى عليه بانَ يقولَ ايُّها القاضي لا تُحلِّفني على السببِ فانَّ الانسانَ قد يَبيعُ ثم يُقيلُ ويُطلِّقُ ثم يَتزوَّجُ وقيلَ يَنظُرُ الى انكارِ المدَّعٰى عليه فانِ انكَرَ السببَ يُحلَّفُ عليه وانِ انكَرَ الحكمَ يُحلَّفُ على الحاصلِ هذ اما قالُوا ولِقائلٍ ان يقولَ يَنبَغِي انَ يُحلَّفَ على السببِ دائمًا وانِ عَرَّضَ المدَّعٰى عليه فلااعتبارَ لذالكَ التعريضِ لانَّ غايةَ مافي البابِ انَّه قدوقَعَ البيعُ ثم وقَعَ الاقالةُ ففي دعوى الاقالةِ يصيرُ المدَّعٰى عليه مُدَّعيًا فعليهِ البينةُ على الاقالةِ فان عَجزَ فعلَى المُدَّعِي اليمينُ .

﴿ترجمہ﴾

اورقسم اٹھائے حاصل پر بیع میں اور نکاح میں جیسے اللہ کی قسم تمہارے درمیان بیع موجود نہیں ہے یا نکاح موجود نہیں ہے، اور طلاق میں کہ وہ اب تجھ سے بائنہ نہیں ہے اور غصب میں کہ تجھ پر واجب نہیں اس کا لوٹانا، نہ کہ سبب پر کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو نہیں بیچا، وغیرہ، جیسے اللہ کی قسم میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا، اور اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق نہیں دی اور اللہ کی قسم میں نے غصب نہیں کیا، اس لیے کہ یہ اسباب اٹھ جاتے ہیں بایں طور کہ کوئی چیز بیچے پھر دونوں اقالہ کرلیں پس اگر سبب پر قسم اٹھائے تو مدعی علیہ کو ضرر ہوگا یہ امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ سبب پر قسم اٹھائے ان تمام صورتوں میں مگر مدعی۔یہ کی تعریض کی صورت میں بایں طور کہ وہ یہ کہے کہ اے قاضی! مجھ سے سبب پر قسم مت لے اس لیے کہ انسان کبھی بیع کرتا ہے پھر اقالہ کرلیتا ہے، اور طلاق دیتا ہے پھر شادی کرلیتا ہے، اور بعض نے کہا مدعی علیہ کے انکار کیطرف دیکھا جائیگا، پس اگر وہ سبب کا انکار کرے تو اس سے اس پر قسم لی جائیگی اور اگر وہ حکم کا انکار کرے تو اس سے حاصل پر قسم لی جائے گی، یہ وہ بات ہے جو فقہاء نے کہی، اور کہنے والے کیلئے جائز ہے کہ وہ کہے مناسب ہے کہ سبب پر قسم لی جائے ہمیشہ، اور اگر مدعی علیہ تعریض کرے تو اس تعریض کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس باب میں ہے وہ یہ ہے کہ تحقیق بیع واقع ہوئی ہوگی پھر اقالہ ہوا ہوگا تو اقالہ کے دعوی میں مدعی علیہ مدعی بن جائیگا تو اس پر بینہ لازم ہوگا اقالہ پر پس اگر عاجز آجائے تو مدعی پر یمین ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(ولایحلفون...الخ) کفار سے قسم ان کے عبادت خانوں میں نہیں لی جائیگی اس لیے کہ اس صورت میں

قاضی ان کے عبادت خانوں میں جائیگا حالانکہ قاضی کے لیے وہاں جانا ٹھیک نہیں۔

(ویحلف...الخ) اس میں اختلاف ہے کہ مدعی علیہ حاصل اور نتیجہ پر قسم اٹھائیگا یا سبب پر قسم اٹھائیگا، طرفین کے نزدیک حاصل پر قسم لے گا مثلاً مدعی کہتا ہے کہ تم نے مجھے یہ چیز بیچی ہے، تو مدعی علیہ سبب پر ایسے قسم نہ اٹھائے **باللہ مابعتہ** (اللہ کی قسم میں نے اس کو نہیں بیچا)، بلکہ کہے **باللہ مابیننا بیع قائم فی الحال** (اللہ کی قسم اب ہمارے درمیان بیع موجود نہیں ہے)، کہ اب ہمارے درمیان بیع باقی نہیں ہے، اسی طرح عورت نے دعوی کیا کہ تم میرے شوہر ہو تو مدعی علیہ یوں قسم نہ اٹھائے **باللہ مانکحتہا** (اللہ کی قسم میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا) بلکہ یوں کہے **باللہ مابیننا نکاح قائم فی الحال** (اللہ کی قسم اب ہمارے درمیان نکاح باقی نہیں ہے) اس طرح عورت دعوی کرتی ہے کہ تم نے مجھے طلاق دے دی ہے تو مدعی علیہ شوہر سبب پر اس طرح قسم نہ اٹھائے **باللہ ماطلقتہا** (اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق نہیں دی) بلکہ یوں کہے **باللہ ماھی بائن منی الآن** (اللہ کی قسم اب یہ عورت مجھ سے بائنہ نہیں ہے۔) اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے پر غصب کا دعوی کیا تو مدعی علیہ سبب پر اس طرح قسم نہ اٹھائے **باللہ ماغصبتہ** (اللہ کی قسم میں نے غصب نہیں کیا) بلکہ حاصل پہ یوں قسم اٹھائے **باللہ مایجب علی ردہ** کہ مجھ پر اس چیز کا واپس لوٹانا واجب نہیں ہے۔ ان صورتوں میں حاصل پر قسم اٹھانے کی دلیل یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ سے سبب پر قسم اٹھائی جائے تو مدعی علیہ کا ضرر ہوسکتا ہے اسی لیے حاصل پر اس سے قسم لی جائیگی۔ باقی سبب پر قسم اٹھانے میں مدعی علیہ کا ضرر کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ مثلاً بیع کے دعوی میں ہوسکتا ہے کہ مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے ہاتھ وہ شے فروخت کردی ہو پھر دونوں نے بیع سے اقالہ کرلیا ہو اور فی الحال ان کے درمیان بیع باقی نہ ہو تو اگر مدعی علیہ کو یوں کہا جائے کہ تم کہو: میں نے بیع نہیں کی، تو ظاہر ہے اس کو ضرر ہوگا (اس لیے کہ ایسا کہنا تو جھوٹ ہوگا پس وہ ایسی بات نہیں کریگا) کیونکہ بیع تو وہ پہلے کر چکا ہے اس لیے اس کو کہا جائیگا کہ تم یوں کہو کہ اب ہمارے درمیان بیع باقی نہیں ہے۔

(وعند ابی یوسفؒ...الخ) امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ سبب پر قسم اٹھائیگا، ہاں اگر مدعی علیہ تعریض کرے مثلاً بیع والے مسئلے میں یہ کہے کہ اے قاضی مجھ سے سبب پر قسم مت لو یہ مت کہو کہ میں نے بیع نہیں کی، اس لیے کہ انسان کبھی بیع کرتا ہے پھر اقالہ کرلیتا ہے، یا طلاق والے مسئلے میں مدعی علیہ کہے، کہ مجھ سے اس طرح قسم مت لو کہ میں نے طلاق نہیں دی اس لیے کہ بسا اوقات انسان نکاح کرتا ہے پھر طلاق دے دیتا ہے، مدعی علیہ اگر اس قسم کی تعریض کرتا ہے تو اس سے حاصل پر قسم لی جائیگی۔

(وقیل...الخ) یہاں سے شارح امام ابو یوسفؒ اور طرفین کے قول کے درمیان محاکمہ بیان کرتے ہیں، کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائیگا کہ وہ سبب کا انکار کرتا ہے یا حکم کا، اگر سبب کا انکار کرتا ہے تو اس سے سبب پر قسم لی جائیگی اور اگر حکم کا انکار کرتا ہے تو اس سے حاصل پر قسم لی جائیگی۔

(ولقائل...الخ) یہاں سے شارح حاصل پر قسم اٹھانے پر ایک معارضہ ذکر کرتے ہیں کہ مناسب یہ

ہے کہ مدعی علیہ سے ہر حال میں سبب پر قسم لی جائے اور اگر مدعی علیہ تعریض کرے تو اس تعریض کا بھی اعتبار نہ کیا جائے، اس لیے کہ سبب پر قسم اٹھانے کی صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ بات لازم آتی ہے کہ مثلاً بیع والے مسئلے میں ہوسکتا ہے کہ بیع ہوئی ہو پھر اقالہ ہوگیا ہو تو اقالہ کے دعوی میں مدعی علیہ مدعی بن جائیگا جب وہ مدعی بن جائیگا تو اس پر لازم ہے کہ وہ اقالہ کے ثبوت پر بینہ قائم کرے اگر قائم کردے تو ٹھیک ہے ورنہ مدعی پر قسم آئیگی، خلاصہ یہ ہے کہ مدعی علیہ اولا سبب پر قسم اٹھائے، پھر اگر وہ سبب کے مرتفع ہونیکی بات کرتا ہے (مثلاً کہتا ہے کہ بیع تو ہوئی تھی لیکن بعد میں اقالہ ہوگیا تھا) تو اس پر بینہ قائم کرے، اگر وہ بینہ قائم نہیں کرسکتا تو مدعی سے قسم لی جائیگی، پس سبب پر قسم اٹھانے کا جو ضرر مدعی علیہ کو ہوسکتا تھا وہ ختم ہو جائیگا لہٰذا وہ سبب پر ہی قسم اٹھائیگا۔

الا اِذ اتُرِکَ النظرُ للمدعِی فیُحَلَّفُ علی السببِ کَدَعوَی الشفعةِ بالجَوارِ ونفقةِ المبتوتةِ والخصمُ لا یراھُما ای یُحَلَّفُ علی الحاصلِ الا اَن یلزَمَ من الحلفِ علی الحاصلِ ترکُ النظرِ للمدَّعِی فیُحَلَّفُ علی السببِ کَدعوَی الشفعةِ بالجَوارِ فانَّہ یُمکِنُ ان یُحَلَّفَ علی الحاصلِ انَہ لا یجبُ الشفعةُ بناءً علیٰ مذھبِ الشافعیؒ فانَّ الشفعةَ لا تثبُتُ بالجوارِ عندہ فیَحلِفُ المشتری علی السببِ باللّٰہِ ما اشتریتُ ھٰذِہ الدارَ وکذا اذا ادَّعتِ النفقةَ بالطلاقِ البائنِ کالخُلعِ مثلاً فانَّہ لا یجبُ النفقةُ عندَ الشافعیؒ وتجبُ عندنا فاِن حَلَفَ ماتجبُ علیکَ النفقةُ فرُبَما یَحلِفُ علی مذھبِ الشافعیؒ فیَحلِفُ علی السببِ باللّٰہِ ماطلَّقتُھا طلاقًابائناً .

﴿ترجمہ﴾

مگر جب چھوٹ جائے شفقت مدعی کے لیے تو سبب پر قسم لی جائیگی جیسے جوار (پڑوس) کی وجہ سے شفعہ کا دعوی اور مطلقہ بائنہ کا نفقہ حالانکہ خصم ان کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، یعنی حاصل پر قسم لی جائیگی مگر یہ کہ لازم آئے حاصل پر قسم لینے سے مدعی کے لیے شفقت کا ترک، تو اس وقت سبب پر قسم لی جائیگی جیسے جوار کی وجہ سے شفعہ کا دعوی اس لیے کہ ممکن ہے کہ وہ حاصل پر قسم اٹھائے کہ شفعہ واجب نہیں بناء کرتے ہوئے امام شافعیؒ کے مذہب پر اس لیے کہ شفعہ ان کے نزدیک جوار کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا، پس مشتری سبب پر قسم اٹھائیگا کہ اللہ کی قسم میں نے یہ دار نہیں خریدا اور اسی طرح جب دعوی کرے نفقہ کا طلاق بائن کی وجہ سے جیسے خلع مثلا، تو تحقیق نفقہ واجب نہ ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک اور واجب ہوگا ہمارے نزدیک، پس اگر وہ قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم تجھ پر نفقہ واجب نہیں تو بسا اوقات وہ قسم اٹھائیگا امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق پس وہ قسم اٹھائے گا سبب پر کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق بائنہ نہیں دی۔

﴿توضیح﴾

(الا اذا...الخ) پیچھے گزرا کہ مدعی علیہ حاصل پر قسم اٹھائیگا اب یہاں سے اس سے ایک استثنائی صورت بیان

کرتے ہیں کہ اگر حاصل پر قسم اٹھانے سے مدعی کا ضرر ہو تو مدعی علیہ سے سبب پر قسم اٹھائی جائیگی، جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر جوار (پڑوس) کی وجہ سے شفعہ کا دعوی کیا کہا کہ تم نے میرے پڑوس میں دار خریدا ہے اور میں اس کا شفیع ہوں۔ تو یہاں اگر مدعی علیہ حاصل پر قسم اٹھائے اور یوں کہے کہ شفعہ تمہارے لیے ثابت نہیں ہے تو اس سے مدعی کو نقصان ہوگا اس لیے کہ ہو سکتا ہے مدعی علیہ امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق بات کر رہا ہو جنکے ہاں جوار کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوتا، لہذا یہاں مدعی علیہ سبب پر قسم اٹھائیگا کہ میں نے یہ دار نہیں خریدا ہے۔

(وکذا...الخ) عورت نے شوہر کے خلاف دعوی کیا کہ تم نے مجھے طلاق بائن دی تھی اور میں عدت میں ہوں لہٰذا تم پر نفقہ واجب ہے، تو مدعی علیہ شوہر اگر حاصل پر قسم اٹھائے کہ میرے ذمہ تمہارا نفقہ نہیں ہے تو اس میں عورت جو کہ مدعیہ ہے اسکا ضرر ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے مرد امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق بات کر رہا ہو جن کا مذہب یہ ہے کہ طلاق بائن میں مرد پر اپنی مطلقہ کے لیے نفقہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں مرد سبب پر قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق بائن نہیں دی۔

و کذا فی سببٍ لا یَرتَفِعُ کعبدٍ مسلمٍ یَدَّعِی عِتقَه فانَّ المَولی یَحلِفُ باللّٰه ما اَعتقْتُه فانّه لا ضرورةَ الی الحلفِ علی الحاصلِ لانَّ السببَ لایُمکِنُ ارتفاعُه فانَّ العبدَ المسلمَ اذ اُعتِقَ لا یُسترَقُّ وفی الامةِ والعبدِ الکافرِ علی الحاصلِ لانَّ السببَ قد یَرتَفِعُ فیهما اَمَّا فی الامةِ فبِالرِّدَّةِ واللحاقِ الی دارِ الحربِ ثم السَّبیِ واَمَّا فی العبدِ الکافرِ فبِنَقضِ العهدِ واللحاقِ الی دارِ الحربِ ثم السبیِ.

﴿ترجمه﴾

اور اسی طرح ہے اس سبب میں جو ختم نہ ہو جیسے مسلمان غلام جو دعوی کرے اپنی آزادی کا اس لیے کہ مولی قسم لے گا کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا اس لیے کہ کوئی ضرورت نہیں ہے حاصل پر قسم اٹھانے کی اس لیے کہ سبب کے ختم ہونے کا امکان نہیں ہے کیونکہ مسلم غلام جب آزاد ہو جائے تو دوبارہ غلام نہیں بنایا جا سکتا، اور باندی میں اور کافر غلام میں حاصل پر قسم لی جائیگی، اس لیے کہ سبب اس میں ختم ہو جاتا ہے بہر حال باندی میں پس مرتد ہونے اور دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونے پھر گرفتار ہونے کیوجہ سے اور بہر حال غلام میں پس عہد کو توڑنے اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہونے پھر گرفتار ہونے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(وکذا...الخ) ایسا سبب جو مرتفع نہ ہو سکتا ہو (جو ایک بار وجود میں آجائے تو اس کو ختم نہ کیا جا سکتا ہو) اس میں بھی مدعی علیہ سبب پر قسم اٹھائیگا جیسے مسلم غلام نے اپنے مولی پر دعوی کیا کہ تم نے مجھے آزاد کیا ہے جبکہ مولی اس کا منکر ہے تو مولی اب حاصل پر قسم نہیں اٹھائیگا کہ تم اب آزاد نہیں ہو بلکہ سبب پر قسم اٹھائیگا کہ میں نے اس کو آزاد نہیں کیا کیونکہ مسلم غلام کو آزاد کرنا ایسا سبب ہے جو مرتفع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ مسلم غلام جب ایک مرتبہ آزاد ہو جائے تو پھر وہ دوبارہ غلام نہیں بنایا جا سکتا۔

(وفی الامة...الخ) باندی یا کافر غلام نے اپنے مولیٰ پر دعوی کیا کہ تم نے مجھے آزاد کر دیا ہے اور مولیٰ منکر ہے تو یہاں مولیٰ حاصل پر قسم اٹھائیگا نہ کہ سبب پر اس لیے کہ باندی یا کافر غلام کو آزاد کرنا ایسا سبب نہیں جو مرتفع نہ ہو سکے بلکہ یہ مرتفع ہو سکتا ہے یعنی ان میں دوبارہ رقیت آسکتی ہے باندی میں تو اس طرح کہ ہو سکتا ہے کہ وہ باندی آزاد ہونے کے بعد مرتد ہو جائے اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جائے پھر اسکو گرفتار کر لیا جائے تو وہ دوبارہ باندی بن جائیگی۔اور کافر غلام میں اس طرح کہ ہو سکتا ہے آزاد ہونے کے بعد وہ عہد ذمہ کو توڑ دے اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جائے اور پھر گرفتار کر لیا جائے۔

وَیَحلِفُ علی العلمِ مَن وَرِث شیئاً فادَّعاہ آخَرُ وعلی البَتَاتِ اِن وُھِبَ له او اشتَرَاہ البتاتُ القطعُ فالموھوبُ له والمشتری یَحلِفَانِ باللّٰہ لیسَ ھذ اِملکًا لکَ فعدمُ الملکِ مقطوعٌ به بخلافِ الوارثِ فانه یَحلِفُ باللّٰہ لا اَعلَمُ اَنَّه مِلکٌ لکَ فاِنَّه یَنفِی العلمَ بالمِلکِ وعدمُ الملکِ لیس مقطوعاً به فی کلامِه.

﴿ترجمہ﴾

اور قسم اٹھائیگا علم پر وہ شخص جو کسی شے کا وراث ہوا پس اس کا دوسرے نے دعویٰ کر دیا اور (قسم اٹھائیگا) یقین کیساتھ اگر اسکو ہبہ کیا گیا یا اس نے وہ شے خریدی، البتات یقین ہے، پس موھوب له اور مشتری قسم اٹھائیں گے کہ اللہ کی قسم یہ تمہاری ملک نہیں ہے پس ملک کا نہ ہونا اس کو یقین کے ساتھ ذکر کیا جائیگا بخلاف وراث کے اس لیے کہ وہ قسم اٹھائیگا اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ یہ تمہاری ملک ہے پس تحقیق وہ نفی کریگا ملک کے علم کی اور ملک کا نہ ہونا یقینی طور پر مذکور نہ ہوگا اس کی کلام میں۔

﴿توضیح﴾

(ویحلف...الخ) ایک آدمی کسی شے کا وارث ہوا کسی دوسرے آدمی نے اپنے وارث ہونے کا دعویٰ کیا جبکہ پہلا آدمی اس کا منکر ہے تو مدعی علیہ منکر اب علم پر قسم اٹھائیگا اس طرح کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ یہ چیز تمہاری ملک ہے یعنی یہاں مدعی علیہ اس دوسرے آدمی کے لیے ملکیت کے علم کی نفی کریگا، قطعی اور یقینی طور پر اس کے مالک ہونے کی نفی نہیں کر سکتا۔اور اگر کسی آدمی کو ایک چیز ہبہ کی گئی یا اس نے اس کو خریدا ہو اس دوران دوسرے آدمی نے اس چیز پر اپنی ملک پر دعویٰ کر دیا جبکہ موہوب لہ اور مشتری اس کے منکر ہیں تو یہاں مدعی علیہ (موہوب لہ، مشتری) بتات یعنی یقین پر قسم اٹھائیگا اس طرح کہ اللہ کی قسم تم اس کے مالک نہیں ہو۔ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلے یعنی وراثت والے مسئلے میں مدعی علیہ کی کلام میں مدعی کیلئے ملک کی نفی یقینی نہیں ہے بلکہ علم کی نفی ہے (یعنی وہاں مدعی علیہ یہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ تم اس کے وراث ہو) اور دوسرے یعنی شراء اور ہبہ والے مسئلے میں مدعی علیہ کی کلام میں مدعی کے لیے ملک کی نفی یقینی ہے۔

وصحَّ فداءُ الحلفِ والصلحِ منه ولا يُحَلَّفُ بعدَه اى اذاتَوجَّهَ الحلفُ فقال اعطيتُ هذِه العشرةَ فداءً منَ الحلفِ وقَبِلَ الآخَرُ اوقالَ المُدَّعِى صالحتُ عن دعوَى الحلفِ على كذا وقَبِلَ الآخَرُ صحَّ وسَقَطَ حقُّ الحلفِ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے قسم کا فدیہ دینا اور اس سے صلح کرنا اور اسکے بعد اس سے قسم نہیں لی جائیگی یعنی جب قسم متوجہ ہوئی تو اس نے کہا میں نے یہ دس درہم دے دیے قسم سے فدیہ کے طور پر اور دوسرے نے قبول کر لے یا مدعی نے کہا میں نے صلح کر لی حلف کے دعوی سے اتنے دراہم پر اور دوسرے نے قبول کر لیا تو صحیح ہے اور قسم کا حق ساقط ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وصح...الخ) مدعی علیہ کو کہا گیا کہ قسم اٹھاؤ اس نے جواب میں کہا کہ میں یہ دس دراہم قسم کے فدیہ کے طور پر ادا کرتا ہوں اور مدعی نے اس کو قبول کر لیا تو صحیح ہے۔اب مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائیگی یا مدعی نے کہا کہ میں قسم کے دعوی سے اتنے دراہم پر صلح کرتا ہوں اور مدعی علیہ نے قبول کر لیا تو بھی صحیح ہے اور مدعی کے لیے مدعی علیہ سے قسم کا حق ساقط ہو جائیگا۔

﴿باب التحالف﴾

ولواختلَفَا فى قدرِ الثمنِ اوالمبيعِ حُكِمَ لِمَن بَرهَنَ واِن بَرهَنَا حُكِمَ لِمُثبِتِ الزيادةِ وهوَ البائعُ اِن كانَ الاختلافُ فى قدرِ الثمنِ والمشترى اِن كانَ الاختلافُ فى قدرِ المبيعِ واِن اختلَفَا فيهما كما اذا قالَ البائعُ بعتُ هذا العبدَ الواحِدَ بالفينِ وقالَ المشترِى لا بل بعتُ العبدينِ بالفٍ فحجةُ البائعِ فى الثمنِ وحجةُ المشترِى فى المبيعِ اولٰى فاِن عَجَزَا رَضِىَ كلٌ بزيادةٍ يدَّعِيهِ الآخَرُ واِلَّا تَحالفَا فقولُه فاِن عَجَزَا يَرجِعُ الى الصُّوَرِ الثلاثِ اى ما اذا كانَ الاختلافُ فى الثمنِ اوالمبيعِ اوفيهما فان كانَ الاختلافُ فى الثمنِ فيقالُ للمشترى اِمَّا اِن تَرضٰى بالثمنِ الذى ادَّعَاه البائعُ واِلَّا فسخنَا البيعَ وان كانَ الاختلافُ فى المبيعِ فيُقالُ للبائعِ اِمَّا اَن تُسَلِّمَ ماادَّعاه المُشترى واِلَّا فسخنَا البيعَ وان كانَ الاختلافُ فى كلٍ منهما يُقالُ ماذُكِرَ بكليهما فاِن رَضِىَ كلٌ بقولِ الآخرِ فظاهرٌ واِلَّا تحالفا .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اختلاف ہوا ثمن یا مبیع کی مقدار میں تو فیصلہ کیا جائیگا اس کے حق میں جو بینہ قائم کرے اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو فیصلہ کیا جائیگا زیادتی کو ثابت کرنیوالے کیلئے جو کہ بائع ہے اگر اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو اور مشتری ہے اگر اختلاف

مبیع کی مقدار میں ہو اور اگر اختلاف کیا ان دونوں چیزوں میں جیسا کہ بائع کہے میں نے یہ ایک غلام بیچا دو ہزار کے بدلے میں اور مشتری کہتا ہے نہیں، بلکہ تم نے دو غلام بیچے تھے ایک ہزار کے بدلے میں، تو بائع کا بینہ ثمن اور مشتری کا بینہ مبیع میں راجح ہوگا پس اگر دونوں عاجز آ جائیں تو راضی ہو جائے ہر ایک اس زیادتی پر جس کا دوسرا دعوی کرتا ہے ورنہ دونوں قسم اٹھائیں گے پس مصنف کا قول فان عجزا راجع ہے تینوں صورتوں کی طرف یعنی جب اختلاف ثمن میں یا مبیع میں یا دونوں میں ہو پس اگر اختلاف ثمن میں ہو تو مشتری کو کہا جائیگا یا تو راضی ہو جا اس ثمن پر جس کا بائع نے دعوی کیا ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور اگر اختلاف مبیع میں ہو تو بائع کو کہا جائیگا کہ یا تم وہ چیز مشتری کے حوالے کر دو جس کا مشتری نے دعوی کیا ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور اگر اختلاف ان میں سے ہر ایک میں ہو تو کہی جائیگی وہ بات جو مذکور ہوئی ہر ایک کو، پس اگر ہر ایک راضی ہو جائے دوسرے کی بات پر تو ظاہر ہے ورنہ وہ دونوں قسم اٹھائیں گے۔

اگر ثمن یا مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو جائے مثلاً بائع کہتا ہے ثمن دس دراہم تھے اور مشتری پانچ کا قول کرتا ہے یا مشتری کہتا ہے کہ مبیع ایک کر گندم تھی اور بائع کہتا ہے کہ مبیع نصف کر گندم تھی تو اس میں اس کی بات مانی جائیگی جو اپنے دعوی پر بینہ قائم کرے، اگر دونوں بینہ قائم کر دیتے ہیں تو اس کی بات مانی جائیگی جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو پس اگر اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو تو بائع کا بینہ راجح ہوگا، اس لیے کہ اسکا بینہ زیادتی ثمن کو ثابت کرنے والا ہوگا، اور اگر اختلاف مبیع کی مقدار میں ہو تو مشتری کا بینہ راجح ہوگا اس لیے کہ وہی بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وان اختلفا...الخ) اگر مبیع اور ثمن دونوں کی مقدار میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے جیسے بائع کہے کہ میں نے یہ غلام دو ہزار کے بدلے میں بیچا ہے اور مشتری کہے کہ نہیں، تم نے دو غلام ایک ہزار کے بدلے میں بیچے ہیں اور دونوں اپنے اپنے دعوی پر بینہ بھی قائم کر دیتے ہیں تو ثمن میں بائع کا بینہ راجح ہوگا اور مبیع میں مشتری کا بینہ راجح ہوگا، لہذا یہ فیصلہ ہوگا کہ دو ہزار کے بدلے میں دو غلام مشتری کو ملیں گے۔

(فان عجزا...الخ) اگر بائع اور مشتری میں اختلاف ہوگیا اور بینہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو ان میں سے ہر ایک اس زیادتی پر راضی ہو جائے جس کا دوسرا دعوی کرنے والا ہے ورنہ پھر دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔

(فقوله...الخ) یہاں سے شارح متن کی توضیح کرتے ہیں کہ عجزا کا تعلق تین صورتوں کیساتھ ہے ایک یہ کہ اختلاف، ثمن کی مقدار میں ہو، اور دوسری یہ ہے کہ مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو اور تیسری یہ ہے کہ ثمن اور مبیع دونوں کی مقدار میں اختلاف ہو پس اگر اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو، بائع کہتا ہے کہ ثمن ہزار درہم ہے اور مشتری کہتا ہے کہ پانچ سو ہے

اور بینہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو مشتری کو کہا جائیگا کہ یا تو تم اس ثمن پر راضی ہو جاؤ جس کا بائع دعوی کرتا ہے یعنی ہزار درہم، ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ اور اگر اختلاف مبیع میں ہو بائع کہتا ہے کہ مبیع نصف کر گندم تھی اور مشتری کہتا ہے کہ ایک کر تھی، اور بینہ کسی کے پاس نہیں ہے تو بائع کو کہا جائیگا یا تو تم اس مبیع پر راضی ہو جاؤ جسکا مشتری دعوی کرتا ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ اور اگر اختلاف مبیع اور ثمن دونوں میں ہو، بائع کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام دو ہزار کے بدلے میں بیچا اور مشتری کہتا ہے کہ تم نے دو غلام ایک ہزار کے بدلے میں بیچے ہیں اور بینہ کسی کے پاس نہیں ہے تو دونوں کو کہا جائیگا کہ تم اپنے دوسرے ساتھی کی بات پر راضی ہو جاؤ ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے تو ان تینوں صورتوں میں اگر دونوں ایک دوسرے کی بات پر راضی ہو جاتے ہیں تب تو ظاہر ہے، ورنہ یہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیا جائیگا۔

وحَلَفَ المشتری اولاً فی الصُّورِ الثلثِ لانَّه یُطالَبُ اولاً بالثمنِ فاِنکارُہ اَسبَقُ وایضاً یَتَعَجَّلُ فائدۃُ النکولِ وھی وجوبُ الثمنِ وفی بیعِ السلعۃ بِالسلعۃِ وفی الصَّرفِ یَبدَءُ القاضِی بایِّهِمَا شاءَ ویَحلِفُ کلٌّ علی نفیِ ما ادَّعاہُ الآخَرُ ولا احتیاجَ الی اثباتِ مایدَّعِیه وھو الصحیحُ.

﴿ترجمہ﴾

اور مشتری قسم اٹھائیگا پہلے، یعنی تینوں صورتوں میں اسلئے کہ اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے اولاً پس اس کا انکار پہلے ہوگا اور نیز قسم سے انکار کا فائدہ جلدی ظاہر ہوگا جو کہ ثمن کا وجوب ہے اور سامان کی سامان کے ساتھ بیع میں اور بیع صرف میں قاضی ابتداء کریگا جس سے چاہے، اور قسم اٹھائیگا ہر ایک اس چیز کی نفی پر جس کا دوسرے نے دعوی کیا اور کوئی احتیاج نہیں ہے اس چیز کو ثابت کرنے کی جس کا وہ دعوی کرتا ہے یہی صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(وحلف...الخ) تحالف میں پہلے مشتری سے قسم لی جائیگی بعد میں بائع سے، پہل مشتری سے کیوں ہوگی؟ اس کی شارح نے دو وجہیں بیان کی ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے پہلے قسم اس سے لی جانی چاہیے جس کا انکار مقدم ہو اور انکار مشتری کا مقدم ہے، اسکا انکار مقدم اسلئے ہے کہ پہلے ثمن کا مطالبہ مشتری سے ہوتا ہے بعد میں بائع سے مبیع کا مطالبہ ہوتا ہے، چونکہ ثمن کا مطالبہ پہلے مشتری سے ہوتا ہے لہٰذا اس کا انکار بائع کے انکار سے پہلے ہوگا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے قسم اس سے لی جانی چاہیے جس کے قسم کے انکار کا فائدہ ظاہر ہو اور مشتری اگر قسم سے انکار کر دے تو فائدہ ظاہر ہوگا اور بائع اگر قسم سے انکار کرے تو فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ لہٰذا حلف میں پہل مشتری سے ہوگی۔ باقی رہی یہ بات کہ مشتری قسم سے انکار کرے تو کیا فائدہ ظاہر ہوگا تو وہ یہ ہے کہ اگر مشتری کو کہا جائے کہ قسم اٹھاؤ اور وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر ثمن واجب ہو جائیگا بخلاف بائع کے کہ اگر اس کو قسم کا کہا جائے اور وہ انکار کر دے تو اس پر کوئی شے بھی واجب نہ ہوگی۔

(وفی بیع...الخ) سامان کی سامان کے بدلے میں بیع ہو یا بیع صرف ہو اور مشتری اور بائع دونوں کا عوضین کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو قاضی تحالف میں جس سے چاہے ابتدا کرے (یعنی جس سے چاہے پہلے قسم لے اور جس سے چاہے بعد میں قسم لے۔)

(ویحلف...الخ) یہاں سے بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں بعض نے کہا بائع اور مشتری میں سے ہر ایک حلف کے وقت دو چیزوں پر قسم اٹھائے، ایک تو اس چیز کی نفی پر جس کا دوسرا دعوی کرتا ہے اور دوسرا اس چیز کے اثبات پر جس کا وہ خود دعوی کرتا ہے۔ (مثلاً یہ کہے کہ اللہ کی قسم ثمن ایک ہزار ہے اور اللہ کی قسم ثمن دو ہزار نہیں ہیں) تو ان پر رد کر دیا کہ ہر ایک صرف اس چیز کی نفی پر قسم اٹھائیگا جس کا دوسرا دعوی کرتا ہے، جس کا وہ خود دعوی کر رہا ہے، اس کو ثابت کرنے کے لیے قسم اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین دفع کے لیے ہوتی ہے، یمین کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوتی لہذا یمین میں مدمقابل کے دعوی کا دفعیہ ہونا چاہیے نہ کہ اپنے دعوی کا اثبات۔

وفَسَخَ القاضِی البیعَ ای بعدَ التحالفِ ومن نَکَلَ لَزِمَه دعوَی الآخَرِ ای اذ اعُرِضَ الیمینُ اولاً علی المُشتَرِی فاِن نَکَلَ لَزِمَه دعوَی البائعِ فاِن حَلَفَ یُعرَضُ الیمینُ علی البائعِ فاِن حَلَفَ یُفسَخُ البیعُ واِن نَکَلَ لَزِمَهُ دعوَی المُشتَرِی ثُمَّ اعلَم اَنَّ الاختلافَ اذا کانَ فی الثمنِ فالتَّحالفُ قبلَ قبضِ المبیعِ مُوَافِقٌ للقیاسِ لانَّ البائعَ یَدَّعِی زیادةَ الثمنِ والمشتَرِی یُنکِرُها والمشتَرِی یدَّعِی وجوبَ تسلیمِ المبیعِ باَقلِّ الثمنینِ والبائعُ یُنکِرُه فکلٌّ منهما مدَّعٍ ومُنکِرٌ فیَتَحالفَانِ اَمَّا بعدَ قبضِ المبیعِ فمُخالِفٌ للقیاسِ فاِنَّ المُشتَرِی لا یَدَّعِی شئیًا لانَّ المبیعَ قد سُلِّمَ له والبائعَ یدَّعِی زیادةَ الثمنِ والمشتری یُنکِرُها لکِنَّ التَّحالَفَ هٰهُنا ثَبتَ بقولِه علیه السلام اذااختلَفَ المُتَبائعانِ والسِّلعَةُ قائمةٌ تَحالفاوتَرادَّا.

﴿ترجمه﴾

اور قاضی بیع کو فسخ کر دے یعنی تحالف کے بعد اور جو قسم سے انکار کرے اس پر دوسرے کا دعوی لازم ہو جائیگا یعنی اگر یمین پیش کی گئی اولاً مشتری پر پس اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کو لازم ہو جائیگا بائع کا دعوی پس اگر وہ قسم اٹھالے تو یمین پیش کی جائیگی بائع پر پس اگر وہ قسم اٹھالے تو بیع فسخ کی جائیگی اور اگر وہ انکار کر دے تو اس کو لازم ہوگا مشتری کا دعوی، پھر جان تو کہ اختلاف جب ثمن میں ہو تو دونوں سے قسم لینا مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے قیاس کے موافق ہے اس لیے کہ بائع دعوی کرتا ہے ثمن کی زیادتی کا اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اور مشتری دعوی کرتا ہے مبیع کی سپردگی کے وجوب کا دونوں ثمنوں میں سے کم کے ساتھ، اور بائع اس کا انکار کرتا ہے پس ان میں ہر ایک مدعی اور منکر ہے پس دونوں قسم اٹھائیں گے لیکن مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد پس یہ قیاس کے مخالف ہے اس لیے کہ مشتری کسی شے کا دعوی نہیں کرتا کیونکہ مبیع اس کے حوالے ہو چکی ہے اور بائع دعوی کرتا ہے

ثمن کی زیادتی کا اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے لیکن یہ دونوں سے قسم لینا ثابت ہے نبی ﷺ کے اس قول کے ساتھ کہ جب متبائعین کا اختلاف ہو جائے درآں حالانکہ مبیع موجود ہو تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کو (ثمن ومبیع) لوٹائیں گے۔

﴿توضیح﴾

(وفسخ...الخ) جب دونوں قسم اٹھالیں تو قاضی ان کے درمیان بیع کو فسخ کردے۔

(ومن نکل...الخ) اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی قسم سے انکار کردیا تو اس پر دوسرے کا دعوی لازم ہو جائیگا۔ پس اولاً جب یمین مشتری پر پیش کی گئی تو اگر اس نے قسم سے انکار کردیا تو اس کو بائع کا دعوی لازم ہو جائیگا اور اگر اس نے قسم اٹھالی تو اب یمین کو بائع پر پیش کیا جائیگا اگر وہ قسم اٹھالے تو بیع کو فسخ کردیا جائیگا اگر وہ قسم سے انکار کردے تو اس کو مشتری کا دعوی لازم ہو جائیگا۔

(ثم اعلم...الخ) یہاں سے شارح ایک فائدہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دو صورتیں ہیں مبیع پر قبضہ ہوا ہوگا یا نہیں، اگر مبیع پر ابھی تک قبضہ نہیں ہوا تو تحالف یعنی دونوں سے قسم لینا قیاس کے مطابق ہے، اور اگر مبیع پر قبضہ ہو گیا تو تحالف خلاف قیاس ہوگا۔ مبیع پر قبضہ سے پہلے تحالف قیاس کے مطابق اس لیے ہے کہ تحالف اس وقت ہوتا ہے جب بائع اور مشتری میں سے ہر ایک منکر ہو اور یہاں بھی ہر ایک منکر ہے بایں طور کہ بائع زیادتی ثمن کا دعوی کرتا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے، اور مشتری اس بات کا دعوی کرتا ہے کہ بائع پر اقل ثمن کے ساتھ مبیع کی سپردگی واجب ہے۔ اور بائع اس کا منکر ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں ہر ایک منکر ہے لہٰذا ہر ایک سے قسم اٹھانا موافق قیاس ہوگا۔ اور مبیع پر قبضہ کے بعد تحالف خلاف قیاس اس لیے ہے کہ جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو صرف مشتری منکر ہوگا اور بائع منکر نہ ہوگا جب دونوں منکر نہیں ہونگے تو تحالف قیاس کے خلاف ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ قبضہ کے بعد صرف مشتری منکر کیسے ہے؟ وہ اس طرح کہ اب مشتری کسی چیز کا دعوی نہیں کررہا کیونکہ مبیع تو اس کو مل چکی ہے جب مشتری مدعی نہیں تو بائع منکر بھی نہ ہوگا لیکن بائع ثمن کی زیادتی کا دعوی کررہا ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ مشتری منکر ہے بائع منکر نہیں ہے۔

(لکن...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مبیع پر قبضہ کے بعد تحالف خلاف قیاس ہے تو آپ قبضہ کے بعد تحالف کو جائز کیوں قرار دیتے ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ ہم حدیث کی بنا پر قبضہ کے بعد تحالف کو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ حدیث ہے **اذا اختلف المتبایعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا**۔ (جب متبایعین، بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور سامان (مبیع) موجود ہو تو دونوں قسم اٹھائیں اور ایک دوسرے کو اپنی اپنی چیزیں واپس لوٹا دیں یعنی بائع ثمن واپس لوٹا دے اور مشتری مبیع واپس کردے) اس حدیث سے استدلال اس طرح سے ہے کہ آپ ﷺ نے تحالف کو قیام مبیع کے ساتھ معلق کیا ہے قبضہ کے ہونے اور نہ ہونے کا ذکر نہیں کیا معلوم ہوا کہ خواہ مبیع پر قبضہ ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو تحالف جائز ہے۔ تو ہم نے

اس خبر کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔

ولا تـحـالُفَ فی الاجلِ وشرطِ الخیارِ وقبضِ بعضِ الثمنِ وحَلَفَ المُنکِرُ سواءٌ اختلفا فی اصلِ الاجلِ اوفی قدرِہ فقالَ المُشتَرِی الثمنُ مُوَجَّلٌ وانکرَ البائعُ اوقالَ المشتری الثمنُ موجَّلٌ الی سنۃٍ وقالَ البائعُ بل الی نصفِ سنۃٍ حُلِّفَ منکرُ الزیادۃِ اوقالَ احدُھما البیعُ بشرطِ الخیارِ وانکرَ الآخرُ اوقالَ احدُھُمالی الخیارُ الی ثلاثۃِ ایامٍ وقالَ الآخرُ لا بل الی یومَینِ اوقالَ المُشتری اَدّیتُ بعض الثمنِ وانکرَ البائعُ ولا بعدَ ھلاکِ المبیعِ وحَلَفَ المُشتَری ای اِن ھَلَکَ المبیعُ فی یدِ المشتری بعدَ القبضِ ثم اختلَفَا فی قدرِ الثمنِ فلا تَحَالُفَ عندَ ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ والقولُ للمشتری معَ یمینِہ وعندَ محمدٍؒ یَتَحالفَانِ وینفسِخُ البیعُ علی قیمۃِ الھالکِ لانَّ کلاً منھما یدَّعِی عقداً یُنکِرُہ آخرُ فیتَحَالفَانِ ولَھمااَنَّ التَّحالُفَ بعدَ قبضِ المبیعِ علی خلافِ القیاسِ فلا یَتَعدّٰی الی حالِ ھلاکِ السّلعۃِ.

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی تحالف نہیں اجل میں اور شرط خیار میں اور بعض ثمن پر قبضہ میں، اور منکر قسم اٹھائیگا برابر ہے دونوں نے اختلاف کیا ہو اصل اجل میں یا اس کی مقدار میں پس مشتری نے کہا کہ ثمن ادھار ہے اور بائع نے انکار کیا یا مشتری نے کہا کہ ثمن ایک سال تک ادھار ہے اور بائع نے کہا بلکہ آدھے سال تک ادھار ہے تو زیادتی کے منکر سے قسم لی جائیگی یا ان میں سے ایک نے کہا بیع خیار شرط کیساتھ تھی اور دوسرے نے انکار کیا یا ان میں سے ایک نے کہا مجھے خیار ہے تین دنوں تک اور دوسرے نے کہا نہیں، بلکہ دو دنوں تک ہے یا مشتری نے کہا میں نے بعض ثمن ادا کر دیا ہے اور بائع نے انکار کیا، اور نہ (تحالف ہوگا) مبیع کی ہلاکت کے بعد اور مشتری قسم اٹھائیگا یعنی اگر مبیع ہلاک ہوگئی مشتری کے قبضے میں قبضہ کرنے کے بعد پھر دونوں نے اختلاف کیا ثمن کی مقدار میں تو کوئی تحالف نہ ہوگا امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور قول مشتری کا ہوگا اس کی قسم کے ساتھ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع فسخ ہو جائیگی ہلاک شدہ مبیع کی قیمت پر، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے عقد کا دعوی کرتا ہے جسکا دوسرا انکار کرتا ہے پس وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کے بعد دونوں سے قسم لینا خلاف قیاس ہے پس یہ متعدی نہ ہوگا مبیع کے ہلاک ہونے کی حالت کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(ولاتحالف... الخ) اگر اجل میں یا شرط خیار میں یا بعض ثمن پر قبضہ میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے تو تحالف نہ ہوگا۔ بلکہ صرف منکر سے قسم لی جائیگی۔ اجل میں اختلاف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ نفس اجل میں اختلاف ہو مشتری کہے کہ ثمن موجل (ادھار) تھا اور بائع ثمن کی تاجیل کا انکار کرتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ

مقدار اجل میں اختلاف ہو مشتری کہتا ہے کہ ثمن ایک سال تک موجل تھا اور بائع کہتا ہے کہ تاجیل آدھے سال تک تھی، تو ان دونوں صورتوں میں صرف بائع سے قسم لی جائیگی اس لیے کہ وہ منکر ہے پہلی صورت میں وہ نفس اجل کا منکر ہے اور دوسری صورت میں وہ زیادتی اجل کا منکر ہے اور شرط خیار میں بھی اختلاف کی دوصورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اصل شرط خیار میں اختلاف ہو، ایک کہتا ہے کہ بیع خیار شرط کے ساتھ ہوئی تھی اور دوسرا اس کا انکار کرتا ہے تو منکر سے قسم لی جائیگی اور دوسری صورت یہ ہے کہ خیار شرط کی مدت میں اختلاف ہو ایک کہتا ہے کہ مدت خیار تین دن تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ دو دن تھی، تو اس سے قسم لی جائیگی جو زیادتی مدت کا انکار کرتا ہے، اور بعض ثمن کی ادائیگی میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ مشتری کہتا ہے کہ میں نے بعض ثمن ادا کردیا ہے اور بائع اس کا انکار کرتا ہے تو بائع سے قسم لی جائیگی۔

(ولا بعد هلاک...الخ) مبیع مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اس کے بعد دونوں کے درمیان ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوگیا تو شیخین کے نزدیک تحالف نہ ہوگا (یعنی دونوں سے قسم نہیں لی جائیگی) بلکہ صرف مشتری سے قسم لیکر اس کی بات مان لی جائیگی، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اب بھی تحالف ہوگا اور بیع ہالک کی قیمت پر فسخ کردی جائیگی، یعنی تحالف کے بعد مشتری پر مبیع کی قیمت لازم کردی جائیگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بائع اور مشتری میں سے ہر ایک منکر ہے لہٰذا دونوں پر قسم آئیگی، دونوں منکر اس طرح ہیں کہ ہر ایک ایسے عقد کا دعوی کررہا ہے جس کا دوسرا منکر ہے، بائع اس بات کا دعوی کررہا ہے بیع زیادہ ثمن کے ساتھ ہوئی تھی، اور مشتری اس کا منکر ہے، اور مشتری اس بات کا دعوی کررہا ہے کہ بیع اقل ثمن کے ساتھ ہوئی تھی جبکہ بائع اس کا منکر ہے۔

(ولهما...الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ مبیع پر جب مشتری قبضہ کرلے تو اس کے بعد تحالف خلاف قیاس نص سے ثابت ہے **کمامر**، اور جو چیز نص سے خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد پر بند رہتی ہے اس پر اسکے غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، اور نص میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ مبیع موجود ہو تو تحالف ہوگا اس نص میں اسطرح کے الفاظ ہیں ''**والسلعة قائمة**'' یعنی مبیع موجود ہو ہلاک نہ ہوئی ہو اور مانحن فیہ میں مبیع ہلاک ہوگئی ہے لہٰذا ہلاکت مبیع کے بعد تحالف نہ ہوگا۔

☆☆☆

ولا بعدَ هلاکِ بعضِه الا اَن یَرضیَ البائعُ بترکِ حصةِ الهالِکِ ای لایَاخُذُمن ثَمنِ الهالکِ شیئا اصلًا ویُجعَلُ الهلاکُ کَاَن لَّم یَکُن فکانَّ العقدَ لم یکن الا علَی القائمِ فیَتحالفَانِ هذ اتخریجُ بعضِ المشائخِ ویَنصَرِفُ الاستثناءُ عندَهم الی التَّحالفِ فقالُوا اِنَّ المُرادَ بقولِه فی الجامعِ الصغیرِ یَاخُذُ الحیَّ ولا شیَّ لَه ای لا یَاخُذُ من ثمنِ الهالکِ شیئاً اصلاً وقالَ بعضُ المشائخِ یاخُذُ من ثمنِ الهالکِ بقدرِ ما اَقَرَّبه المشتری ولا یا خُذُ الزیادةَ فالاستثناءُ یَنصَرِفُ الی یمینِ المشتری لاالی التَّحالُفِ یعنی اَنَّهُما لا یَتحالفَانِ ویَکُونُ القولُ قولَ المُشتَری معَ یمینِه الااَن یَرضَی البائعُ اَن یاخُذَ الحیَّ ولا یُخاصِمُه فی الهالِکِ فحِ لا یَحلِفُ المُشتَری لَانَّه اِنَّما یَحلِفُ اذ اکانَ مُنکِرَ ا مایدَّعیه البائعُ فاذ ااَخذَه البائعُ الحیَّ صُلحًا عن جمیعِ ماعَدَاهُ علَی المُشتَری فلاحاجةَالی تحیلفِ المُشتری.

﴿ترجمہ﴾

اور (تحالف نہ ہوگا) اس مبیع کے بعض کی ہلاکت کے بعد مگر یہ بائع راضی ہو جائے ہلاک شدہ حصے کو چھوڑنے پر یعنی ہلاک شدہ حصے کے ثمن سے کچھ نہ لے اور ہلاک کو بنا دیا جائے گویا کہ یہ نہیں تھا، پس گویا عقد نہیں ہوا مگر اس حصے پر جو موجود ہے لہٰذا دونوں قسم اٹھائیں گے یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے اور استثناء راجع ہے ان کے نزدیک تحالف کی طرف پس انہوں نے کہا کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ کے قول یاخذ الحی ولا شئ سے (لے لے، موجودہ شئے اور اسکے لیے کچھ نہ ہوگا) مراد یہ ہے کہ وہ ہلاک شدہ حصے کے ثمن سے کچھ نہ لے، اور بعض مشائخ نے کہا کہ وہ ہلاک شدہ حصے کے ثمن سے اتنی مقدار لے لے، جتنی کا مشتری نے اقرار کیا اور زیادتی نہ لے، پس استثناء مشتری کی یمین کی طرف راجع ہوگا نہ کہ تحالف کی طرف، یعنی وہ دونوں قسم نہیں اٹھائیں گے اور قول مشتری کا قول ہوگا اس کی قسم کے ساتھ مگر یہ کہ بائع راضی ہو جائے اس بات پر کہ وہ موجودہ حصہ لے لے، اور اس سے مخاصمت نہ کرے ہلاک شدہ حصے میں، پس اس وقت مشتری قسم نہیں اٹھائیگا اس لیے کہ جز یں نیست کہ وہ قسم اٹھاتا ہے جب کہ وہ منکر ہو اس چیز کا جس کا بائع دعوی کرتا ہے پس جب بائع نے موجودہ حصہ لے لیا صلح کرتے ہوئے اس تمام سے جس کا اس نے مشتری پر دعوی کیا تو کوئی حاجت نہیں مشتری سے قسم لینے کی۔

﴿توضیح﴾

(ولابعد هلاک...الخ) مصنفؒ کی عبارت میں **ولا بعد هلاک بعضه الاان یرضی البائع بترک حصة الهالک** میں جو استثناء ہے اس میں اختلاف ہے کہ یہ کس کی طرف راجع ہے، اس میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ استثناء تحالف کی طرف راجع ہے، عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر بعض مبیع ہلاک ہوگئی اور پھر بائع اور مشتری کا اختلاف ہوگیا تو دونوں قسم نہیں اٹھائیں گے، ہاں اگر بائع یہ کہے کہ میں مبیع کے ہلاک شدہ حصے کے ثمن کو نہیں لیتا اور ہلاک شدہ حصے کو کالعدم قرار

دے دیا جاتا ہے اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا عقد ہی مبیع کے اس بقیہ حصہ پر ہوا تھا جو ہلاک نہیں ہوا تو اب دونوں قسم اٹھائیں گے، اس قول کے قائلین کہتے ہیں کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے جو یہ کہا ''یاخذ الحی و لا شئ له'' اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مبیع باقی بچ گئی ہے بائع اس کو لے لے اور اس کو ہلاک شدہ حصے کے ثمن میں سے کچھ نہیں دیا جائیگا۔

(وقال...الخ) یہاں سے دوسرا قول ذکر کرتے ہیں کہ استثناء یمین مشتری کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر بعض مبیع ہلاک ہوگئی اور پھر دونوں کا اختلاف ہوگیا تو دونوں قسم نہیں اٹھائیں گے بلکہ مشتری کا قول اسکی یمین کیساتھ معتبر ہوگا۔ ہاں اگر بائع اس بات پر راضی ہوجائے کہ بقیہ مبیع جو ہلاک نہیں ہوئی اس کو لے لیتا ہے اور ہلاک شدہ حصے میں مشتری سے مخاصمت نہیں کرتا تو اب مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی۔ اس لیے کہ مشتری سے قسم تو اس وقت لی جاتی ہے جب وہ بائع کے دعوی کا منکر ہو حالانکہ بائع کے دعوی کا مشتری انکار نہیں کرتا، لہٰذا اس مشتری پر قسم بھی نہیں آئیگی، باقی رہی یہ بات کہ مشتری منکر کیسے نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ مشتری منکر تب ہوتا جب بائع کا دعوی باقی رہتا حالانکہ صورت مذکورہ میں بائع کا دعوی باقی نہیں رہا ہے، وہ اس طرح کہ بائع نے جب اس بات پر رضامندی ظاہر کردی کہ مبیع کا وہ حصہ جو ہلاک نہیں ہوا اسے وہ واپس لینا چاہتا ہے اور ہلاک شدہ حصے میں وہ مشتری سے مخاصمت نہیں کرتا تو گویا مبیع کا سلامت حصہ لیکر اس نے اپنے پورے دعوی سے مشتری کے ساتھ صلح کرلی جب اپنے دعوی سے صلح کرلی تو اس کا دعوی باقی نہیں رہا۔

ولا فی بدلِ الکتابةِ ولا فی راسِ المالِ بعدَ اقالةِ وصُدِّقَ المسلَمُ الیه اِن حَلَفَ ولا یَعودُ السَّلَمُ ای اَقَالَا عقدَ السَّلمِ فوَقَعَ الاختلافُ فی راسِ المالِ فالقولُ قولُ المسلَمِ الیهِ ولا تَحالُفَ لانّه اِن تَحالفَا تنفَسِخُ الاقالةُ ویَعودُ السَّلَمُ وذا لا یجوزُ لانَّ اقالةَ السلمِ اِسقاطُ الدَّینِ والسَّاقطُ لا یعودُ.

﴿ترجمہ﴾

اور (تحالف نہ ہوگا) بدل کتابت میں اور نہ راس المال میں سلم کے اقالے کے بعد اور تصدیق کی جائیگی مسلم الیہ کی اگر وہ قسم اٹھالے اور سلم دوبارہ نہیں آئیگی یعنی عقد سلم کا اقالہ کرلیا پھر راس المال میں اختلاف پڑ گیا تو قول مسلم الیہ کا قول ہوگا اور کوئی تحالف نہ ہوگا اس لیے کہ اگر دونوں قسم اٹھائیں تو اقالہ فسخ ہوجائیگا اور بیع سلم دوبارہ لوٹ آئیگی اور یہ جائز نہیں اس لیے کہ سلم کا اقالہ دین کو ساقط کرنا ہے اور جو چیز ساقط ہوجائے، دوبارہ لوٹ کر نہیں آتی۔

﴿توضیح﴾

(ولافی...الخ) بدل کتابت میں اگر مولی اور مکاتب کا اختلاف ہوگیا تو تحالف نہ ہوگا (مولیٰ کہتا ہے کہ تمہارا بدل کتابت ایک ہزار ہے جبکہ مکاتب کہتا ہے کہ پانچ سو ہے) بلکہ مکاتب کی بات اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگی۔

(ولافی راس...الخ) دو آدمیوں نے بیع سلم کی، پھر عقد سلم کا اقالہ کرلیا اسکے بعد راس المال (ثمن)

کی مقدار میں اختلاف ہوگیا تو اب تحالف نہ ہوگا بلکہ مسلم الیہ یعنی بائع کی بات معتبر ہوگی جب وہ قسم اٹھالے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تحالف کی وجہ سے عقد فسخ ہوجاتا ہے، اگر یہاں تحالف ہوتو عقد اقالہ ختم ہوجائیگا، جب اقالہ ختم ہوگا تو بیع سلم واپس لوٹ آئیگی۔

حالانکہ بیع سلم جب ایک مرتبہ فسخ ہوجائے تو دوبارہ نہیں لوٹ سکتی، اسلئے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتی ہے تو جب سلم کا اقالہ ہوا تو گویا دین ساقط ہوگیا اور جو چیز ساقط ہوجائے وہ دوبارہ نہیں لوٹ سکتی، لہٰذا جب ایک مرتبہ بیع سلم کا اقالہ ہوجائے تو دوبارہ نہیں لوٹ سکتی۔

ولو اختلفا فی قدر الثمن بعد اقالة المبیع تحالفا وعاد البیع فانهما اذا تحالفا ینفسخ الاقالة ویعود البیع وذا غیر ممتنع .

﴿ترجمه﴾

اور اگر اختلاف کیا ثمن کی مقدار میں بیع کے اقالے کے بعد تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع لوٹ آئیگی اسلئے کہ جب وہ دونوں قسم اٹھالیں گے تو اقالہ فسخ ہوجائیگا اور بیع لوٹ آئیگی اور یہ ممتنع نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اختلفا...الخ) عاقدین نے بیع کا اقالہ کرلیا، اسکے بعد ثمن کی مقدار میں اختلاف ہوگیا تو تحالف ہوگا اور بیع واپس لوٹ آئیگی۔

(فانهما...الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں تحالف کے بعد بیع واپس لوٹ آئیگی، حاصل یہ ہے کہ جب تحالف ہوگا تو بیع کا اقالہ ختم ہوجائیگا جب اقالہ ختم ہوگا تو بیع لوٹ آئیگی۔

(وذا...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ سلم والے مسئلے میں تحالف اسلئے جائز نہیں تھا کہ تحالف کی صورت میں بیع سلم واپس لوٹ آتی، تو چاہیے کہ بیع والے مسئلے میں بھی تحالف جائز نہ ہوتا کہ بیع دوبارہ واپس نہ لوٹ آئے؟ تو اس کا جواب دیا کہ بیع کا لوٹ آنا جائز ہے اس لیے یہاں تحالف جائز ہے اور سلم کا لوٹ آنا جائز نہیں ہے اس لیے وہاں تحالف جائز نہیں تھا۔ عود سلم (بیع سلم کے واپس لوٹ آنے) کے ناجائز ہونے کی وجہ تو پیچھے بیان ہوچکی ہے، کہ مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتی ہے جو اقالہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتا ہے **والساقط لا یعود**، اور عود بیع (بیع کا لوٹ آنا) اس لیے جائز ہے کہ اگر بیع واپس لوٹ آئے تو اس میں مبیع جو کہ عین ہے مشتری کی ملک میں چلی جائے گی، اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

☆☆☆

ولواختلفا فی بدلِ الاجارةِ اوالمنفعةِ قبلَ قبضِهما تَحالَفَا وتَرادَّا وحَلفَ المستاجرُ اولًا اِن اختلفا فی الاُجرةِ والمُوجرُ اِن اختلفافی المنفعةِ فایٌ نکَلَ یثبُتُ قولُ صاحبه وایٌ برهَنَ قُبلَ واِن برهَنَا فحُجَّةُ المُوجراولٰی اِن اختَلَفا فی الاُجرةِ المستاجراِن اختلفا فی المنفعةِ لانَّ حجة المُوجرتُثبتُ زیادةَ الاجرِ وحجةُ المستاجرِ تُثبتُ زیادةَ المنفعةِ والحُجَجُ للاثباتِ وحجةُ کلٍ فی فصلٍ یدَّعیهِ اَولٰی واِن اختلَفا فیهِما کمااذا قَالَ المُوجرُ آجَرتُ الی سنةٍ بمائتینِ وقالَ المستاجرُ لا بل آجَرتُ الی سَنتینِ بمائةٍ واَقَامَا البینةَ یثبُتُ فی سنتینِ بمائتینِ .

﴿ترجمه﴾

اوراگراختلاف کیابدل اجارہ میں یا منفعت میں ان پر قبضہ کرنے سے پہلےتو دونوں قسم اٹھائیں گےاورایک دوسرے کوواپس کریں گےاورمستاجرقسم اٹھائیگا اولاً اگراختلاف کیا ہواجرت میں اور موجر (پہلےقسم اٹھائیگا) اگراختلاف کیا ہومنفعت میں ،پس ان میں جوبھی قسم سےانکارکرےتواس کے ساتھی کاقول ثابت ہوجائیگااورجس نے بینہ قائم کردیا وہ قبول کرلیاجائیگااور اگردونوں نے بینہ قائم کیاتو موجرکا بینہ اولی ہوگا ،اگراختلاف کیا ہواجرت میں اورمستاجرکا بینہ (اولی ہوگا) اگراختلاف کیا ہو منفعت میں اس لئےکہ موجرکا بینہ اجرت کی زیادتی کوثابت کرنے والا ہےاورمستاجرکا بینہ منفعت کی زیادتی کوثابت کرتا ہےاور بینات ثابت کرنے کیلئے ہوتے ہیں ،اور ہرایک کا بینہ اس زیادتی میں جسکا وہ دعوی کرتا ہے،اولی ہےاگراختلاف کیا ہودونوں میں جیسے اگرموجرنےکہامیں نےاجرت پردیاایک سال کیلئے دوسو کے بدلے میں ،اورمستاجرنےکہانہیں بلکہ تم نےاجرت پردیا تھا دوسال تک ایک سو کے بدلے میں اوردونوں نے بینہ قائم کردیا تو (اجارہ) ثابت ہوجائیگا دوسالوں تک دوسو کے بدلے میں ۔

﴿توضیح﴾

(ولواختلفا...الخ) اگرموجر (کوئی چیزاجرت پر دینے والا مالک) اورمستاجر (کوئی چیزاجرت پر لینے والا) کےدرمیان بدل اجارہ یا منفعت میں اختلاف ہوجائے حالانکہ ابھی تک بدل اجارہ اورمنفعت پر قبضہ نہ ہوا ہو (وصول نہ ہوئے ہوں) تو دونوں قسم اٹھائیں گےاوردونوں ایک دوسرے کی شے واپس پھیردیں گے۔قبضہ سے پہلے بدل اجارہ میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ موجرکہتا ہےمیں نےتمہیں جو چیز (مثلاً سواری) اجرت پردی تھی اسکی اجرت دودرہم مقررہوئی تھی اورمستاجرکہتا ہےکہ ابرت ایک درہم مقررہوئی تھی ،اورمنفعت میں اختلاف کی صورت یہ ہےکہ موجرکہتا ہےمیں نےتمہیں یہ سواری دومیل سفرکرنے کیلئے اجرت پردی تھی اورمستاجرکہتا ہےکہ تم نےمجھے یہ سواری چارمیل تک سفرکرنے کے لیےدی تھی۔

(وحلف...الخ) اگراجرت میں اختلاف ہےتو پہلےمستاجرسےقسم لی جائیگی پھرموجرسے اوراگرمنفعت میں اختلاف ہےتو پہلےموجرسےقسم لی جائیگی اورپھرمستاجرسے۔

(فای...الخ) موجر اور مستاجر میں سے جو بھی قسم سے انکار کرے تو دوسرے کا قول ثابت ہو جائیگا پس اگر موجر قسم سے انکار کردے تو مستاجر کی بات معتبر ہوگی اور اگر مستاجر قسم سے انکار کردے تو موجر کی بات معتبر ہوگی۔

(ای برھن...الخ) موجر اور مستاجر میں سے جو کوئی بھی بینہ قائم کردے تو اس کا قول راجح ہوگا اور اگر دونوں بینہ قائم کردیتے ہیں تو پھر کس کا بینہ راجح ہوگا اسمیں دیکھیں گے، اگر دونوں کا اختلاف اجرت میں ہے تو موجر کا بینہ راجح ہوگا اور اگر اختلاف منفعت میں ہے تو مستاجر کا بینہ راجح ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بینہ راجح ہوتا ہے جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو، اجرت میں اختلاف کی صورت میں موجر کا بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہوگا لہٰذا اس صورت میں موجر کا بینہ اولیٰ ہوگا اور منفعت میں اختلاف کی صورت میں مستاجر کا بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہوگا لہٰذا اس صورت میں مستاجر کا بینہ اولی ہوگا۔

(وحجة...الخ) اگر موجر اور مستاجر کا آپس میں اجرت اور منفعت دونوں میں اختلاف ہو جائے اور دونوں اپنے اپنے دعوی پر بینہ قائم کردیں تو ہر ایک کی حجت اس زیادتی میں مقبول ہوگی جسکا وہ مدعی ہے، مثلاً موجر کہتا ہے میں نے یہ چیز ایک سال کیلئے دوسو کے بدلے میں دی اور مستاجر کہتا ہے کہ تم نے یہ چیز دوسالوں کیلئے ایک سو کے بدلے میں دی تھی، اور دونوں اپنے اپنے دعوی پر بینہ بھی قائم کردیتے ہیں تو اب یہ اجارہ دوسالوں کے لیے دوسو کے بدلے میں ثابت ہو جائیگا۔

ولا تَحالفَ انِ اختلَفَا بعدَ قبضِ المنفعةِ والقولُ لِلمستاجِرِ ای اختلَفَا فی قدرِ الاجرَةِ بعدَ قبضِ المنفعةِ فلا تَحالُفَ علَيهما فالقولُ لِلمستَاجِرِ لانَّه مُنكِرُ الزيادةِ وهذ اظاهرٌ عندَ ابی حنيفةَ وابی يوسفَ لانَّ التَّحالفَ بعدَ قبضِ المبيعِ علی خلافِ القِياسِ فلا يُقاسُ الاجارةُ علی البيعِ فانَّ التَّحالفَ فی الاجارةِ تثبُتُ قياساً علی البيعِ واَمَّا عندَ محمدٍ فانَّ البيعَ يَنفَسِخُ بقيمةِ الهالكِ وههُنا ليسَ للمنافعِ قيمة .

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی تحالف نہ ہوگا اگر اختلاف کیا منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد اور قول مستاجر کا معتبر ہوگا یعنی اختلاف کیا اجرت کی مقدار میں منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد تو کوئی تحالف نہ ہوگا ان دونوں پر پس قول مستاجر کا معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ زیادتی کا منکر ہے اور یہ ظاہر ہے امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسلئے کہ دونوں سے قسم لینا مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد خلاف قیاس ہے پس اجارے کو قیاس نہیں کیا جائیگا بیع پر اس لیے اجارے میں تحالف ثابت ہے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک پس تحقیق بیع فسخ ہو جاتی ہے ہلاک شدہ مبیع کی قیمت پر اور یہاں منافع کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا تحالف...الخ) منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد مقدار اجرت میں موجر اور مستاجر کا اختلاف ہو گیا تو

بالاتفاق تحالف نہ ہوگا (مثلا دار ایک سال کیلئے اجرت پر لیا پھر ایک سال کے بعد اجرت کی مقدار میں اختلاف ہو گیا) شیخین کے نزدیک بھی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی، بلکہ مستاجر کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، شیخین کے نزدیک تحالف کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ اجارہ میں تحالف اسلئے ہوتا ہے کہ اسے بیع پر قیاس کیا جاتا ہے اور بیع میں اگر مبیع پر قبضہ ہو جائے تو تحالف خلاف قیاس ہوتا ہے اور مبیع پر قبضہ سے پہلے تحالف موافق قیاس ہوتا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر اس کے غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اور جو چیز موافق قیاس ہو اس پر اس کے غیر کو قیاس کیا جاسکتا ہے، اجارہ میں منفعت پر قبضہ ہو جائے (یعنی مستاجر نفع حاصل کر لے) تو یہ ایسا ہے کہ جیسے مبیع پر قبضہ ہو جائے اور منفعت کے حاصل ہونے سے پہلے ایسے ہے جیسے مبیع پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا ہو۔ چونکہ بیع میں قبض مبیع سے پہلے تحالف موافق قیاس ہے اسلئے اجارہ میں منفعت کے وصول ہونے سے پہلے تحالف جائز ہوگا بیع میں تحالف پر قیاس کرتے ہوئے، اور قبض مبیع کے بعد چونکہ تحالف خلاف قیاس ہوتا ہے اسلئے اجارے میں اگر منفعت پر قبضہ ہو گیا ہے تو بیع پر قیاس کرتے ہوئے تحالف جائز نہ ہوگا۔

(واما عندهما...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق قبض منفعت کے بعد اختلاف کی صورت میں تحالف جائز ہونا چاہیے اسلئے کہ اجارہ میں تحالف بیع پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور بیع میں اگر مبیع ہلاک ہو جائے اور پھر مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک تحالف ہوتا ہے تو یہاں بھی اجارے کی منفعت کی جب وصولی ہوگئی تو گویا منفعت ہلاک ہوگئی تو منفعت میں اختلاف کی صورت میں تحالف ان کے مذہب کے مطابق جائز ہونا چاہیے؟ اسکا جواب دیا کہ یہاں بیع پر قیاس کرتے ہوئے تحالف جائز نہیں اسلئے کہ بیع میں مبیع کی قیمت ہوا کرتی ہے پس بیع میں مبیع کی ہلاکت کے بعد اگر تحالف ہو جائے تو اسکے بعد مشتری پر مبیع کی قیمت لازم کر سکتے ہیں اس لیے وہاں تحالف جائز ہے اور منافع کی کوئی قیمت نہیں ہوتی لہٰذا منافع کے وصولی کے بعد اگر تحالف ہو تو مستاجر سے ان منافع کی قیمت وصول نہیں کی جاسکتی اس لیے اجارے میں تحالف جائز نہیں ہے۔

> وبعدَ قبضِ بعضِها تَحالَفَا وفُسِخَت فيما بَقِيَ والقولُ لِلمستَاجِرِ فيما مَضٰى فانَّ الاجارةَ تنعقِدُ ساعةً فساعةً فكانَّها تَنعَقِدُ بعقودٍ مختلفةٍ ففيما بَقِيَ يَتَحالفَانِ قياساً على البيعِ وفيما مَضٰى لا بلِ القولُ لِلمُنكِرِ وهوَ المُستَاجِرُ .

﴿ترجمہ﴾

اور منفعت کے بعض پر قبضہ کرنے کے بعد وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور اجارہ فسخ ہو جائیگا اس شے میں جو باقی ہے اور قول مستاجر کا ہوگا اس شے میں جو گزر چکی ہے اس لیے کہ اجارہ منعقد ہوتا ہے ایک ایک گھڑی میں پس گویا وہ منعقد ہوتا ہے مختلف عقدوں کے ساتھ پس اس میں جو باقی ہے، دونوں قسم اٹھائیں گے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور اس میں جو گزر چکی ہے، نہیں،

بلکہ اس میں قول منکر کا ہوگا جو کہ متاجر ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبعد قبض ...الخ) اجارہ میں بعض منفعت پر قبضہ ہوگیا (مثلا ایک ماہ کے سواری اجرت پر لی تھی اور پندرہ دن گزر گئے) اس کے بعد مقدار اجرت میں اختلاف ہوگیا موجر کہتا ہے کہ اجرت چار درہم تھی اور متاجر کہتا ہے کہ اجرت دو درہم مقرر ہوئی تھی تو موجر اور متاجر دونوں سے قسم لی جائیگی اسکے بعد جتنی منفعت باقی ہے اس میں اجارہ کو فسخ کر دیں گے اور جتنی گزر چکی ہے اسکی مقدار اجرت میں متاجر کا قول معتبر ہوگا (پس صورت مذکورہ میں پندرہ دن جو باقی ہیں ان میں اجارہ فسخ ہوگا اور جو پندرہ دن گزر چکے ہیں ان میں مقدار اجرت کے بارے میں متاجر کا قول مانتے ہوئے ایک درہم اس پر لازم کر دیں گے) اسکی وجہ یہ ہے کہ اجارہ ساعةً فساعةً منعقد ہوتا رہتا ہے یعنی ہر گھڑی نیا اجارہ ہوتا ہے گویا یہ ایک عقد نہیں ہوتا بلکہ یہ مختلف عقدوں کے ساتھ منعقد ہوتا رہتا ہے، پس اختلاف کے وقت ہم اس کے دو حصے کریں گے ایک مابقی (وہ منفعت یا مدت جو باقی ہے) اور ایک ماضٰی (وہ منفعت جو گزر چکی ہے)، مابقی میں تحالف جائز ہوگا اور ماضٰی میں جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اجارہ میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے ہوتا ہے، مابقی اس مبیع کی طرح ہے جس پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا اور ماضی اس مبیع کی طرح ہے جس پر قبضہ ہو چکا ہو۔ بیع میں اختلاف کی صورت میں اگر مبیع پر ابھی تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا تو تحالف موافق قیاس ہے لہٰذا اجارے میں مابقی میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا اور اگر مبیع پر مشتری قبضہ کرلے پھر اختلاف ہو جائے تو تحالف خلاف قیاس ہوتا ہے لہٰذا ماضٰی میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے جائز نہ ہوگا جب ماضی میں تحالف جائز نہیں ہے تو اس میں متاجر کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ اجرت کی زیادتی کا منکر ہے۔ اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے جب وہ قسم اٹھالے۔

> وإن اختَلَفَ الزوجانِ في متاعِ البيتِ فَلَها ما صَلَحَ لها وله ماصَلَحَ له اولهما اي اختَلَفا ولا بينة لاحدِهما فما صَلَحَ للنساءِ للمراةِ مع يمينِها وما صَلَحَ لِلرِّجالِ اوللرجالِ والنساءِ يكونُ للرجلِ مع يمينِه وان ماتَ احدُهما فالمُشكِلُ للحيِّ المرادُ بالمشكِلِ ما يَصلَحُ للرجالِ والنساءِ فهوللحيِّ مع يمينِه هذا عند ابي حنيفةؒ وقال ابويوسفؒ يُدفعُ لِلمراةِ ما يُجهَّزُ به مِثلُها والباقي للزوجِ مع يمينِه والحيوةُ والموتُ سواءٌ لقيامِ الورثةِ مقامَ المُورِثِ وعند محمدؒ ان كانَ حَيَّينِ فكما قال ابوحنيفةؒ وبعدَ الموتِ ما يَصلَحُ لهما لِورثةِ الزوجِ وان كانَ احدُهما عبداً فالكلُّ للحرِّ في الحيوةِ وللحيِّ بعدَ الموتِ وعندَ هما العبدُ الماذونُ والمكاتَبُ كالحرِّ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اختلاف کیا میاں بیوی نے گھر کے سامان میں تو عورت کے لیے وہی ہوگا جو اس کے قابل ہے اور مرد کے لیے

وہی ہوگا جو اس مرد کے قابل ہے یا دونوں کے قابل ہے یعنی دونوں نے اختلاف کیا اور کسی کے پاس بینہ نہیں ہے تو جو چیزیں عورتوں کے قابل ہیں وہ عورت کی ہونگی اس کی قسم کے ساتھ اور جو چیزیں مردوں کے قابل ہیں یا مردوں اور عورتوں کے قابل ہیں وہ مرد کی ہونگی اس کی قسم کے ساتھ، اور اگر ان میں سے کوئی ایک مرگیا تو وہ سامان جو مشکل ہے وہ زندہ کا ہوگا، مشکل سے مراد وہ سامان ہے جو مردوں اور عورتوں کے قابل ہو پس وہ زندہ کا ہوگا اس کی قسم کے ساتھ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ عورت کو وہ سامان دیا جائیگا جس کی مثل جہیز میں دیا جاتا ہے اور باقی شوہر کا ہوگا اس کی قسم کے ساتھ اور زندگی اور موت برابر ہیں بوجہ ورثاء کے مورث کے قائم مقام ہونے کے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ دونوں زندہ ہوں تو ایسا ہوگا جیسا کہ امام صاحبؒ نے فرمایا اور موت کے بعد وہ سامان جو ان دونوں کے قابل ہو وہ شوہر کے ورثاء کا ہوگا اور اگر ان میں سے ایک غلام ہو تو سارا آزاد کا ہوگا زندگی میں اور زندہ کا ہوگا مرنے کے بعد اور صاحبین کے نزدیک عبد ماذون اور مکاتب آزاد کی طرح ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان... الخ) اگر گھر کے سامان میں میاں بیوی کا اختلاف ہوگیا اور کسی کے پاس بینہ نہیں ہے تو اب فیصلہ یوں کریں گے کہ جو سامان عورتوں کے لائق ہے جیسے اوڑھنی، وہ عورت کو دے دیں گے اور جو سامان مردوں کے لائق ہے جیسے پگڑی، یا وہ سامان مردوں اور عورتوں دونوں کے لائق ہے جیسے برتن، تو یہ سب شوہر کو دے دیں گے۔

(وان مات... الخ) اگر میاں، بیوی میں سے کوئی ایک مرگیا تو جو سامان مردوں کے لائق ہے وہ مرد کو دیدیں گے اور اگر مرد مرگیا ہو تو وہ سامان اسکے ورثاء کو دیدیں گے اور جو سامان عورتوں کے لائق ہے وہ عورت کو دیدیں گے اور اگر وہ مرگئی ہے تو وہ سامان اس عورت کے ورثاء کو دے دیں گے۔ اور جو سامان مشکل ہے یعنی مردوں اور عورتوں دونوں کے کام آسکتا ہے تو وہ اسکو دے دیں گے جو ان دونوں میں سے زندہ ہو خواہ شوہر ہو یا اسکی بیوی ہو۔ یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے۔

(وقال... الخ) امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو سامان ایسا ہے جو عام طور پر عورت کو جہیز میں دیا جاتا ہے وہ عورت کو دیدیں گے اور باقی سارا سامان شوہر کو دے دیں گے اور اس سے قسم بھی لیں گے۔

(والحیوۃ... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید امام ابو یوسفؒ کا قول زوجین کی زندگی پر محمول ہے مرنے کے بعد یہ حکم نہیں؟ تو اس وہم کو دور کردیا کہ ایسی بات نہیں، اس حکم میں زندگی اور موت برابر ہیں اس لیے کہ وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے، پس جو سامان ایسا ہے جو عام طور پر عورت کو جہیز میں دیا جاتا ہے وہ عورت کو ملے گا اگر وہ عورت زندہ ہے، اور اگر مرگئی ہے تو اس کے ورثاء کو ملے گا۔ اور جو سامان اس کے ماسوا ہے وہ شوہر کو ملے گا اگر وہ زندہ ہے، اور اگر مرگیا ہے تو وہ سامان اس کے ورثاء کو ملے گا۔

(وعند محمدؒ...الخ) امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر میاں بیوی دونوں زندہ ہیں تو پھر تو امام صاحب کے قول کے مطابق عمل کریں گے یعنی مردوں کے لائق سامان مرد کو دیں گے اور عورتوں کے لائق سامان عورت کو دیں گے اور مشکل مرد کو دیں گے اور اگر مر گئے ہیں تو عورت کے لائق سامان عورت کے ورثاء کو دیں گے اور مردوں کے لائق سامان اور وہ سامان جو دونوں کے لائق ہے وہ مرد کے ورثاء کو دیں گے۔

(وان کان...الخ) اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک غلام ہے تو اگر دونوں زندہ ہیں تو سارا سامان اس کو ملے گا جو آزاد ہے خواہ وہ شوہر ہو یا بیوی ہو اور اگر ان میں سے کوئی ایک مر گیا تو سارا سامان اس کو ملے گا جو زندہ ہے خواہ وہ زندہ آزاد ہو یا غلام ہو۔

(وعندھما...الخ) امام صاحب تو عبد ماذون اور مکاتب کو عام غلام کی طرح قرار دیتے ہیں لہٰذا گھریلو سامان میں ان کا حکم عام غلام کی طرح ہوگا لیکن صاحبین کے نزدیک یہ دونوں آزاد کی طرح ہیں۔ پس اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک آزاد ہے اور دوسرا مکاتب ہے یا عبد ماذون ہے تو ہم یوں سمجھیں گے کہ میاں بیوی دونوں آزاد ہیں اور جب دونوں آزاد ہوں تو ان کا حکم پیچھے گزر گیا ہے لہٰذا ان کا بھی وہی حکم ہوگا۔

﴿فصل﴾

ولو قالَ ذُو اليدِ هذا الشئُ اودَعنِيه اواَعارنِيه او آجرنِيه اورهَنِيه زيدٌ اوغصبتُه منه وبَرهَنَ عليه سَقَطَت خصومةُ المدعِي لانَّ يدَ هو لاءِ ليست يدَخصومةٍ وان قال اشتريتُه من الغائبِ اوقالَ المدعِي غصبتُه اوسُرِقتُه منى لا وان بَرهَنَ ذُواليدِ على ايداعِ زيدٍ لانَّ ذا اليدِ اذا اقالَ اشتريتُه من الغائبِ فقط اَقرَّا نَّ يدَه يدُخصومةٍ فلايسقُطُ عنه خصومةٌ وكذ اانِ ادَّعى المدعِي الفعلَ على ذِى اليدِ كما اذا قالَ غصبتَه منّى اوسرقتَه منِى لا يسقطُ عنه الخصومةُ وكذ ااذا قال سُرِقَ منّى وقال ذُو اليد اِودعنِيه فلانٌ واقامَ البينةَ لا يسقطُ عنه الخصومةُ عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ وعند محمدٍتسقُطُ كما لو قالَ الشُّهودُ اَودَعَه مَن لا نَعرِفُه فانه لا تَندَفِعُ الخصومةُ لِاحتمالِ اَن يكونَ المدعِي هو الذى اَودَعَه عنده بخلافِ قولِهم نَعرِفُه بوجهِه لا باسمِه ونسَبِه تسقُطُ الخصومةُ عند ابى حنيفةؒ فانَّ الشهودَ عالِمونَ بانَّ المودِعَ ليس هو المدعِي وعندَ محمدٍ لايسقُطُ الخصومةُ حيثُ لم يَذكُروا شخصاً معيَّناً اَودَعَه عندَه .

﴿ترجمه﴾

اور اگر قابض نے کہا کہ یہ شے اس نے مجھے ودیعت کے طور پر دی ہے یا اس نے مجھے عاریت کے طور پر دی ہے یا

اس نے مجھے اجرت پر دی ہے یا اس نے میرے پاس رہن رکھوائی ہے یا یہ میں نے اس سے غصب کی ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو مدعی کی خصومت ساقط ہو جائیگی اس لیے کہ ان لوگوں کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہوتا اور اگر کہا میں نے یہ غائب سے خریدی ہے یا مدعی نے کہا تم نے یہ چیز مجھ سے غصب کی ہے یا تم نے یہ مجھ سے چرائی ہے یا مجھ سے یہ چیز چوری ہوگئی ہے تو نہیں، اگر چہ قابض بینہ قائم کر دے زید کے ودیعت کے طور پر رکھوانے پر، اس لیے کہ قابض نے جب یہ کہا میں نے غائب سے یہ چیز خریدی ہے تو تحقیق اس نے اقرار کر لیا اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ ہے پس اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور اسی طرح اگر مدعی نے قابض کے خلاف فعل کا دعوی کیا جیسا کہ جب اس نے کہا تم نے مجھ سے یہ چیز غصب کی ہے یا تم نے مجھ سے یہ چیز چرائی ہے تو اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور اسی طرح جب یہ کہا مجھ سے یہ چیز چرائی گئی ہے اور قابض نے کہا مجھے یہ چیز فلاں نے ودیعت کے طور پر دی ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط ہو جائیگی جیسا کہ اگر گواہوں نے کہا اس کے پاس ودیعت کے طور پر یہ چیز ایسے شخص نے رکھوائی ہے جس کو ہم نہیں جانتے اس لیے کہ خصومت دور نہ ہوگی بوجہ اس بات کے احتمال کے مدعی ہی وہ شخص ہو جس نے اس کے پاس ودیعت رکھوائی ہو، بخلاف ان کے قول کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں اس کے چہرے سے نہ کہ اس کے نام اور اس کے نسب سے، تو خصومت ساقط ہو جائیگی امام صاحبؒ کے نزدیک اس لیے کہ گواہ جاننے والے ہیں اس بات کو مودِع (بالکسر) مدعی نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک خصومت ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ انہوں نے اس شخص معین کو ذکر نہیں کیا جس نے یہ چیز اس کے پاس ودیعت رکھوائی ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کے قبضہ میں کوئی شے دیکھی اور اس پر اپنی ملک کا دعوی کر دیا تو قابض نے کہا کہ یہ چیز مجھے زید نے امانت کے طور پر دی ہے یا کہا اس نے مجھے عاریت پر دی ہے یا کہا اس نے مجھے اجرت پر دی ہے یا کہا اس نے میرے پاس بطور رہن کے رکھوائی ہے یا کہا میں نے اس سے یہ شے غصب کی ہے، اور اپنے اس دعوی پر اس قابض نے بینہ بھی قائم کر دیا تو مدعی کی خصومت ساقط ہو جائیگی، اب وہ اس قابض سے خصومت نہ کر سکے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی تب اس قابض سے خصومت کرتا جبکہ اس کا قبضہ خصومت والا قبضہ ہوتا اور یہاں قابض کا قبضہ خصومت والا نہیں ہے کیونکہ مودع، مستعیر، وغیرہ کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہوتا۔

(وان کان...الخ) اگر مدعی نے قابض کے خلاف ملک کا دعوی کیا اور قابض نے جواب میں کہا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے تو مدعی کی خصومت اس سے ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ جب قابض نے شراء کا دعوی کیا تو اس نے اس بات کا اقرار کیا کہ اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ ہے کیونکہ اس نے اپنی ملک کا دعوی کیا لہٰذا اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی۔

(او قال...الخ) مدعی نے قابض پر کسی فعل کا دعویٰ کیا مثلاً کہا کہ تم نے مجھ سے یہ شے غصب کی ہے یا مجھ سے چرائی ہے اور قابض کہتا ہے کہ میرے پاس یہ فلاں کی امانت ہے تو بھی اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اگر چہ قابض اس ایداع پر بینہ بھی قائم کردے۔

(و کذا...الخ) اگر مدعی نے قابض کو کہا سرق منی کہ یہ چیز جو تمہارے پاس ہے مجھ سے چرائی گئی ہے اور قابض کہتا ہے کہ میرے پاس یہ فلان نے امانت رکھوائی ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کردیا تو اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی، تو سرقہ کے دعویٰ میں شیخین کے نزدیک خصومت ساقط نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط ہو جائیگی۔

(کما لو قال...الخ) مدعی نے قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کیا اور قابض نے کہا کہ یہ میرے پاس فلاں کی ودیعت ہے اور اسپر گواہوں کو پیش کیا اور گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ قابض کے پاس یہ چیز ایسے آدمی نے ودیعت کے طور پر رکھوائی ہے جس کو ہم نہیں جانتے۔تو اب قابض سے خصومت ختم نہ ہوگی اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید مدعی ہی ایسا شخص ہو جس نے قابض کے پاس یہ چیز امانت رکھوائی ہو۔

(بخلاف...الخ) مسئلہ مذکورہ میں اگر قابض کے گواہوں نے اس طرح گواہی دی "نعرفه بوجهه لاباسمه ونسبه" کہ ہم اس کو چہرے سے پہچانتے ہیں جس نے اس کے پاس ودیعت رکھوائی ہے، اس کو نام اور نسب سے نہیں جانتے تو امام صاحبؒ کے نزدیک خصومت ساقط ہو جائیگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگی۔امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب گواہوں نے کہا کہ ہم مودِع (بکسر العین) کو چہرے سے پہچانتے ہیں اس کے باوجود وہ گواہ یہ نہیں کہتے کہ مدعی مودع (بکسر العین) ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ وہ جانتے ہیں مدعی مودع اور مالک نہیں ہے، جب مدعی مالک نہیں ہے تو خصومت ساقط ہو جائیگی۔امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں نے اس شخص کو متعین نہیں کیا جس نے امانت رکھوائی ہے اور مدعی اس کا پیچھا بھی نہیں کرسکتا لہٰذا اگر کہا جائے کہ خصومت ساقط ہوگئی تو مدعی کا حق ضائع ہو جائیگا۔

ولوقالَ ابتعتُه من زيدٍ اى قال المدعِى اشتريتُه من زيدٍ وقال ذو اليدِ اَودعنِيه هو سقط الخصومةُ بلاحجةٍ الا اذا بَرهَنَ المُدَّعِى اَنَّ زيداً وَكَّلَه بقبضِه فانَّ المُدَّعِى اذا قالَ اشتَراه من زيدٍ فقد اَقَرَّا نَّه وصلِ الى ذِى اليدِ من جهتِه فلا يكونُ يدُه يدَخصومةٍ الا اذا اَثبتَ الوكالةَ بقبضِه .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کہا میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے یعنی مدعی نے کہا میں نے یہ شے زید سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اس نے یہ چیز مجھے ودیعت کے طور پر رکھوائی ہے تو خصومت ساقط ہو جائیگی بغیر بینہ کے مگر یہ کہ مدعی بینہ قائم کرے اس بات پر کہ زید نے اس کو اس پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے اس لیے کہ مدعی نے جب یہ کہا کہ اس نے یہ چیز زید سے خریدی ہے تو تحقیق

اس سے اقرار کرلیا کہ چیز قابض تک اس کی جانب سے پہنچی ہے پس اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوگا مگر جب کہ اس پر قبضہ کرنے کی وکالت ثابت کردے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) مدعی اور قابض کا ایک شے میں اختلاف ہوگیا، مدعی کہتا ہے کہ میں نے اسکو زید سے خریدا ہے اور قابض کہتا ہے کہ زید نے میرے پاس یہ ودیعت رکھی ہے تو قابض سے خصومت ساقط ہوجائے گی اور اس کو ودیعت پر بینہ قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ تو خصومت اس لیے ساقط ہوجائیگی کہ جب مدعی نے کہا میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے تو اس نے اقرار کیا کہ قابض کے پاس یہ شئے زید کی طرف سے آئی ہے لہٰذا قابض کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوگا پس خصومت ساقط ہوجائیگی، ہاں اگر مدعی یہ کہے کہ مجھے زید نے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ میں تم سے اس شے پر قبضہ کروں اور اس پر بینہ بھی قائم کردیا تو خصومت ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ جب اس نے اپنی وکالت کو بینہ سے ثابت کردیا تو وہ غائب زید کی جانب سے مدعی ہوا، اور قابض بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ مال زید کا ہے تو قابض مدعی کو وہ مال دے دے۔

هٰـذهِ المسائلُ تُسَمّٰى مَخمَّسَةُ كتابِ الدَّعوٰى لانَّها خمسُ صُوَرٍوهى الايداعُ والاعارةُ والرهنُ والـغـصـبُ والاجارةُ وايضًا فيه خمسةُ اقوالٍ فعند ابنِ شِبرِمةَ لايَندَفِعُ الخصومةُ وعند ابنِ ابى ليلٰى يـنـدفِعُ الخصومةُ بلابينةٍ وعند ابى يوسفؒ ان كان ذواليدِ رجلًا صالحًا يندفِعُ الخصومةُ الا اِذَا كانَ معـروفًـا بـالـحِيَـلِ لامـكـانِ ان يَـدفَـعَ ما يدِهِ الى مَن تَغَيَّبَ عن البلدِ ويقولُ له اَودِعهُ عندى بحضرةِ الشُّهـودِ كيلا يُـمـكِـنُ لِاحدِ الدعوٰى علىَّ وعند محمدؒ لايندفِعُ الخصومةُ اذا قالو ا نَعرِفُه بوجهِهِ لا باسمِه ونسبه وعند ابى حنيفةؒ يندفِعُ الخصومةُ بالبينةِ كما ذَكَرنَا.

﴿ترجمہ﴾

ان مسائل کا نام رکھا جاتا ہے مخمسة کتاب الدعوی، اسلئے کہ یہ پانچ صورتیں ہیں جو کہ ایداع، اعارہ، رہن، غصب، اور اجارہ ہیں، اور نیز اس میں پانچ اقوال ہیں پس ابن شبرمہؒ کے نزدیک خصومت ختم نہ ہوگی اور ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک خصومت ختم ہوجائیگی بغیر بینہ کے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک۔ اگر قابض نیک آدمی ہو تو خصومت ختم ہوجائیگی مگر جبکہ وہ مشہور ہو حیلوں کیساتھ، بوجہ ممکن ہونے اس بات کے کہ وہ دیدے وہ چیز جو اسکے قبضے میں ہے، ایسے آدمی کو جو شہر سے غائب ہے اور اسکو یہ کہے اسکو میرے پاس ودیعت کے طور پر رکھ دے گواہوں کی موجودگی میں تا کہ کسی ایک کیلئے ممکن نہ ہو میرے خلاف دعوی کرنا، اور امام محمدؒ کے نزدیک خصومت مندفع نہ ہوگی جبکہ گواہ یہ کہیں کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں اس کے چہرے کے ساتھ نہ کہ اس کے نام اور اسکے نسب کے ساتھ، اور امام صاحب کے نزدیک خصومت ختم ہوجائیگی بینہ کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

﴿توضیح﴾

(هذه...الخ) یہاں سے شارح ایک اصطلاح کو بیان کرتے ہیں کہ ان مسائل کو مخمسة کتاب الدعوی کہا جاتا ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ پانچ صورتیں ہیں اور انمیں پانچ اقوال ہیں اسلئے ان مسائل کا نام مخمسة کتاب الدعوی رکھا جاتا ہے، پانچ صورتیں تو یہ ہیں کہ مدعی نے قابض کے پاس کسی شے کی ملک کا دعوی کیا، جواب میں قابض نے کہا کہ میرے پاس یہ فلاں کی ودیعت ہے یا عاریت ہے یا فلاں نے بطور رہن کے میرے پاس رکھی ہے یا میں نے اس سے غصب کی ہے یا اس نے مجھے اجرت پر دی ہے تو پانچ صورتیں ایداع، اعارہ، رہن، غصب اور اجارہ ہیں، اور پانچ اقوال یہ ہیں: پہلا قول ابن شبرمہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس میں مدعی کی خصومت ساقط نہ ہوگی اور دوسرا قول ابن ابی لیلی کا ہے وہ کہتے ہیں کہ خصومت ساقط ہو جائیگی اگر چہ قابض اپنے دعوی پر بینہ قائم نہ کرے۔ تیسرا قول امام ابو یوسفؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر قابض نیک آدمی ہو تو اس سے خصومت ساقط ہو جائیگی اور اگر حیلہ کے ساتھ مشہور ہو تو ساقط نہ ہوگی مثلاً ہو سکتا ہے اس نے یہ حیلہ کیا ہو کہ کسی ایسے آدمی کو اس نے یہ چیز پہلے دی ہو جو شہر سے باہر رہتا ہے پھر اس کو کہا ہو کہ اس کو میرے پاس گواہوں کے سامنے ودیعت رکھوا دو تا کہ بعد میں مجھ پر کوئی دعوی نہ کر سکے۔ اور چوتھا قول امام محمدؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر قابض کے گواہ یوں کہیں کہ ہم مودِع (بکسر العین) کو چہرے سے پہچانتے ہیں، لیکن نام ونسب سے نہیں پہچانتے تو قابض سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور پانچواں قول امام صاحبؒ کا ہے کہ اگر قابض کی بینہ سے ایداع ثابت ہو جائے تو خصومت ساقط ہو جائیگی، یہ آخری دو قول پہلے بھی گزر چکے ہیں لیکن شارح نے ان کو دوبارہ ذکر کیا تا کہ پانچ اقوال پورے ہو جائیں۔

﴿باب دعوی الرجلین﴾

حـجةُ الخارجِ فی الملكِ المطلَقِ احقُّ من حجةِ ذی الیدِ وان وَقَّتَ احدُهُما فقط اِعلَم اَنَّ حجةَ الخارجِ عندَ نا اَحقُّ من حجةِ ذی الید وعند الشافعی حجةُ ذی الیدِ اَحقُّ ثم ان وَقَّتَ احدُهما فقط فعندابی حنیفةِ الخارجُ احقُّ وعند ابی یوسفؒ صاحبُ الوقتِ احقُّ ولو بَرهَنَ خارجانِ علی شئٍ قُضِیَ به لهما هذا عندنا وعندالشافعیؒ تَهَاتَرَتِ البینتانِ فاِن برهَنَا فی النکاحِ سقَطَ لاِمتناعِ الجمعِ بینَهما بخلافِ المِلكِ فانَّ الشرکةَ فیه مُمکِنٌ وهی لِمَن صَدَّقَته فاِن اَرَّخافالسابقُ احقُّ فان اَقَرَّت لِمَن لا حجةَ له فهی لَه وان بَرهَنَ الآخَرُ قُضِیَ له وان بَرهَنَ احدُهما وقُضِیَ له ثم بَرهَنَ الآخَرُ لَم یُقضَ له الا اذَا ثبَتَ سبقُه کما لم یُقضَ لحجةِ الخارجِ علی ذِی الیدِ ظَهَر نکاحُه الااذا ثبَتَ سبقُه ای اذاکانت امراةٌ فی یدِ رجلٍ ونکاحُه ظاهرٌ وادَّعی الخَارِجُ انَّها زَوجَتُه واَقَامَ البینةَ لم یُقضَ له الاّ اذَا ثبَتَ اَنَّ نکاحَه سابقٌ .

﴿ترجمہ﴾

غیر قابض کی بینہ ملک مطلق میں زیادہ حقدار ہے (قبول کیے جانے کیلئے) قابض کی بینہ سے اگر چہ ان میں سے ایک وقت بیان کردے فقط، جان تو کہ غیر قابض کا بینہ ہمارے نزدیک اولیٰ ہے قابض کے بینہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قابض کا بینہ اولیٰ ہے پھر اگر ان میں سے فقط کوئی ایک وقت بیان کردے تو امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خارج زیادہ حقدار ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صاحب وقت زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں غیر قابضوں نے کسی شے پر بینہ قائم کردیا تو اس کا فیصلہ دونوں کیلئے کیا جائیگا ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں بینہ ساقط ہو جائیں گے، پس اگر دونوں نے بینہ قائم کردیا نکاح پر تو دونوں ساقط ہو جائیں گے بوجہ ان دونوں کے درمیان جمع کے ممتنع ہونے کے بخلاف ملکیت کے اسلئے کہ اس میں شرکت ممکن ہے، اور وہ عورت اسی کی ہوگی جس کی وہ تصدیق کردے پس اگر دونوں نے تاریخ بیان کردی تو پہلی تاریخ والا زیادہ حقدار ہوگا پس اگر اس عورت نے اقرار کرلیا اس شخص کے حق میں جس کے پاس بینہ نہیں ہے تو وہ اسی کی ہوگی اور اگر دوسرے نے بینہ قائم کردیا تو اس کیلئے فیصلہ کیا جائیگا اور اگر ان میں سے کسی ایک نے بینہ قائم کردیا اور اس کے لیے فیصلہ کردیا گیا پھر دوسرے نے بینہ قائم کردیا تو اس کیلئے فیصلہ نہ ہوگا مگر جبکہ اسکا سابق ہونا ثابت ہو جائے جیسا کہ فیصلہ نہیں کیا جائیگا غیر قابض کے بینہ کی وجہ سے قابض کے خلاف جس کا نکاح ظاہر ہو مگر جبکہ اس کا سابق ہونا ثابت ہو جائے یعنی اگر ایک عورت کسی آدمی کے قبضے میں ہے اور اس کا نکاح ظاہر ہے اور غیر قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ اس کی بیوی ہے اور بینہ قائم کردیا تو اس کیلئے فیصلہ نہیں کیا جائیگا مگر جبکہ ثابت ہو جائے اس کا نکاح مقدم ہے۔

﴿توضیح﴾

(حجۃ الخارج...الخ) ایک چیز پر دو آدمیوں کا دعویٰ ہے ایک خارج یعنی غیر قابض ہے اور دوسرا قابض ہے اور دونوں نے بینہ قائم کردیا (مثلاً زید دار پر قابض ہے اور عمرو غیر قابض ہے دونوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دار میرا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ بھی قائم کردیا) تو ہمارے نزدیک خارج کا بینہ معتبر ہوگا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قابض کا بینہ معتبر ہوگا۔

(ثم...الخ) اگر خارج اور قابض میں سے ایک نے وقت بھی بیان کردیا (یعنی اپنے مالک ہونے کی تاریخ بیان کردی مثلاً کہا کہ میں نے صفر کی یکم کو یہ دار خریدا تھا) تو طرفین کے نزدیک خارج زیادہ حق دار ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صاحب وقت (وہ شخص جو وقت بیان کرے) اولیٰ ہوگا۔

(ولو برھن...الخ) اگر دونوں مدعی خارج ہیں اور انہوں نے ایک چیز پر ملک کا دعویٰ کیا اور دونوں نے بینہ قائم کردیا، تو اس چیز کا فیصلہ دونوں کیلئے کردیا جائیگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کا بینہ ساقط ہو جائیگا اور وہ چیز قابض کے پاس

رہنے دی جائے گی۔

(فان برھنا...الخ) اگر ایک عورت پر دو آدمیوں نے نکاح کا دعوی کیا، اور بینہ بھی دونوں نے قائم کردیا تو دونوں کا بینہ ساقط ہو جائیگا اور یہ عورت اسکی منکوحہ سمجھی جائیگی جسکی یہ عورت تصدیق کرے۔ اس لیے کہ اب اس عورت کا فیصلہ دونوں کے حق میں نہیں کر سکتے کیونکہ ایک عورت دو کے نکاح میں نہیں ہوسکتی بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں جب دونوں کی طرف سے ملک کا دعوی ہوا اور بینہ بھی دونوں نے قائم کردیا تو وہ چیز دونوں کی ملک ہوگی اس لیے کہ وہاں شرکت ممکن ہے۔

(فان ارخا...الخ) اگر دونوں مدعیوں نے بینہ کیساتھ نکاح کی تاریخ بھی بیان کردی تو جس کی تاریخ سابق ہو وہ احق ہوگا۔ (مثلاً ایک کہتا ہے کہ میرا نکاح رمضان میں ہوا تھا اور دوسرا کہتا ہے کہ میرا نکاح شوال میں ہوا تھا تو اس کی بات معتبر ہوگی جو یہ کہتا ہے کہ میرا اس عورت سے نکاح رمضان میں ہوا تھا۔)

(فان اقرت...الخ) اگر نکاح کے مدعیوں کے پاس بینہ نہیں تو یہ عورت اس کی بیوی سمجھی جائیگی جس کے حق میں اقرار کرتی ہے اور اگر دوسرے نے کسی ایک کے حق میں عورت کے اقرار کے بعد نکاح پر بینہ قائم کردیا تو یہ عورت بینہ والے کی منکوحہ ہوگی۔

(وان برھن...الخ) اگر دونوں نے نکاح کا دعوی کیا پھر ایک نے بینہ قائم کردیا، اور قاضی نے اسکے حق میں فیصلہ کردیا پھر دوسرے نے بینہ قائم کردیا تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائیگا ہاں اگر دوسرے نے بینہ قائم کردیا اور وقت بھی بیان کیا اور اس کا وقت پہلے کے وقت سے سابق ہے تو فیصلہ اس دوسرے کے حق میں کیا جائیگا۔

(کما...الخ) ایک عورت ایک آدمی کے قبضہ میں تھی اور نکاح بھی ان دونوں کے درمیان ظاہر تھا، خارج نے اس عورت پر نکاح کا دعوی کیا کہ یہ میری بیوی ہے۔ اور بینہ بھی قائم کردیا تو اسکے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائیگا۔ ہاں اگر یہ خارج بینہ سے یہ بات ثابت کردے کہ اس کا نکاح سابق ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائیگا۔

فَاِن برهَنَا علی شراءِ شئٍ من ذِی الیدِ فلِکلٍ نصفُه بنصفِ ثمنٍ اوتر کُهُ ای لکلٍّ واحدٍ منهما الخیارُ ان شاءَ اَخذَ نصفَ ذالکَ الشئِ بنصفِ الثمنِ وان شاءَ ترکَ وبترکِ احدِهما بعدَ ماقُضِیَ لهما لم یاخُذِالآخرُ کلَّه وهو لِلسابقِ اِن اَرَّخَا ای ذکرَا للشراءِ من ذِی الیدِ تاریخاً ولِذی یدٍ ان لَم یُورخا او اَرَّخَ احدُهما ولِذی وقتٍ ان وَقَّتَ احدُهما فقط ولا یدلهُما ای اذا اَرَّخا فالسابقُ احقُّ وان لَم یُورِّخا اواَرَّخَ احدُهما فان کانَ فی یدِ احدِ هما فذُوالیدِ اولٰی وان لَم یکُن فی یدِ احدِهما فان وَقَّتَ احدُهما فهو احقُّ وان لَم یُوَقِّت احدُهما فقدمَرَّ اَنَّ لکلٍ نصفُه بنصفِ الثمنِ اوترکُهُ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دونوں نے بینہ قائم کردیا قابض سے ایک شے کی شراء پر پس ہر ایک کیلئے اسکا نصف ہوگا نصف ثمن کے

بدلے میں یا اس کا چھوڑنا، یعنی ہر ایک کو خیار ہوگا اگر چاہے تو اس شے کا نصف لے لے نصف ثمن کے بدلے میں اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اور ان دونوں میں سے ایک کے چھوڑنے کے ساتھ بعد اسکے فیصلہ کر دیا گیا دونوں کے لیے، نہ لے دوسرا اسکے کل کو، اور وہ چیز سابق کیلئے ہوگی اگر دونوں تاریخ بیان کریں اگر یعنی دونوں نے ذکر کی قابض سے خریدنے کی تاریخ، اور وہ چیز قابض کی ہوگی اگر دونوں تاریخ بیان نہ کریں یا ان میں سے کوئی ایک تاریخ بیان کرے اور (وہ چیز) صاحب وقت کی ہوگی اگر ان میں کوئی ایک وقت بیان کرے صرف، حالانکہ ان دونوں کا قبضہ نہ ہو، یعنی اگر دونوں تاریخ بیان کریں تو سابق زیادہ حق دار ہوگا اور اگر دونوں تاریخ بیان نہ کریں، یا ان میں سے کوئی ایک تاریخ بیان کرے پس اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو قابض اولی ہوگا اور اگر ان میں سے کسی کے قبضہ میں نہ ہو تو پس اگر ان میں سے کوئی ایک وقت بیان کرے تو وہی احق ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی ایک وقت بیان نہ کرے تو تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ ہر ایک کیلئے اس کا نصف ہوگا نصف ثمن کے بدلے میں یا اسکو چھوڑنا۔

﴿توضیح﴾

(فان برھنا...الخ) اگر دو خارجوں نے قابض سے شراء کا دعوی کیا بایں طور کہ ہر ایک نے کہا میں نے یہ چیز قابض سے خریدی ہے اور بینہ بھی ہر ایک نے قائم کر دیا تو ہر ایک کو دو اختیار ہیں یا تو نصف مدعی بہ (اس چیز کا نصف جسکا دعوی ہو رہا ہے) نصف ثمن کے بدلے میں لے لے یا چھوڑ دے اور اگر قاضی نے اس چیز کا فیصلہ دونوں کیلئے کر دیا اس کے بعد ایک نے اپنا حصہ چھوڑ دیا تو دوسرا اس چیز کا کل نہیں لے سکتا بلکہ بدستور اس کو نصف ہی ملے گا۔

(وھو للسابق...الخ) اگر دونوں خارجوں نے قابض سے شراء کا دعوی کیا اور ہر ایک نے تاریخ بھی بیان کر دی تو جس کی تاریخ سابق ہے وہ احق ہے۔ (مثلا زید جو کہ ایک خارج ہے وہ کہتا ہے میں نے خالد (جو کہ قابض ہے) سے یہ چیز رمضان میں خریدی تھی اور عمرو (جو کہ دوسرا خارج ہے) وہ کہتا ہے کہ میں نے یہ چیز خالد قابض سے شوال میں خریدی تھی تو زید کی بات معتبر ہوگی۔)

(ولذی ید...الخ) اگر ایک چیز پر دو آدمیوں نے ملک کا دعوی کیا اور تاریخ بیان نہیں کی یا صرف ایک نے تاریخ بیان کی تو دیکھیں گے کہ ان میں سے کوئی قابض ہے یا نہیں اگر ہے تو قابض احق ہے اگر کوئی قابض نہیں تو دیکھیں گے کہ ان میں ایک وقت بیان کرتا ہے یا کوئی بھی نہیں کرتا اگر کوئی ایک وقت بیان کر دے تو صاحب وقت احق ہے اور اگر کوئی بھی وقت بیان نہیں کرتا تو ہر ایک کے لیے نصف ہوگا اگر چاہے، اور اگر چاہے تو اس کو چھوڑ بھی سکتا ہے۔

☆☆☆

والشراءُ احقُّ من هبةٍ وصدقةٍ مع قبضٍ ای قال احدُهما اشتریتُه من زیدٍ وقال الآخَرُ وَهَبَ لی زیدٌ وقبضتُه اوتصدَّقَ علیَّ زیدٌ وقبضتُه فبرهَنَا فمُدَّعِی الشراءِ احقُّ والشراءُ والمهرُ سواءٌ ورهنٌ مع قبضٍ احقُّ من هبةٍ معَه فان بَرهَنَ خارجانِ علی ملکٍ مورَّخٍ اوشراءٍ مورَّخٍ من واحدٍ اوخارجٌ علی ملکٍ مورخٍ وذویدٍ علی ملکٍ اَقدَمَ فالسابقُ احقُّ وان بَرهَنَا علی شراءِ شیٔ مُتَّفقٍ تاریخُهما من آخَرَ ای قال احدُهما اشتریتُه من زیدٍ وقال الآخَرُ اشتریتُه من عمروٍ وذَکَرَا تاریخاًواحداً ووقَّتَ احدُهما فقط اِستَوَیَا فالحاصلُ انَّه اذ اوَقَّتَ احدُهما فقط وتَلَقَّیَا من واحدٍ فصاحبُ الوقتِ احقُّ وان تَلَقَّیَا من اثنینِ فهما سواءٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور شراء احق ہے ہبہ ہے اور صدقہ سے قبضہ کے ساتھ یعنی ان دو میں سے ایک نے کہا یہ میں نے زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے کہا یہ مجھے زید نے ہبہ کی ہے اور میں نے اس پر قبضہ کیا ہے یا مجھے زید نے صدقہ کی ہے اور میں نے قبضہ کرلیا ہے پھر دونوں نے بینہ قائم کردیا تو شراء کا مدعی زیادہ حقدار ہوگا، اور شراء اور مہر برابر ہیں اور قبضے کے ساتھ رہن زیادہ حقدار ہے قبضے کے ساتھ ہبہ سے، پس اگر دو غیر قابضوں نے بینہ قائم کیا ایسی ملک پر جس کی تاریخ بیان کی گئی تھی یا ایک آدمی سے ایسی شراء پر جسکی تاریخ ذکر کی یا خارج نے بینہ قائم کیا ایسی ملک پر جس کی تاریخ ذکر کی گئی اور قابض نے ایسی ملک پر جو اس سے مقدم تھی تو سابق زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کردیا ایک شئے کی شراء پر دوسرے آدمی سے جن کی تاریخ متفق ہے یعنی ایک نے کہا یہ میں نے زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے کہا یہ میں نے عمرو سے خریدی ہے اور دونوں نے ایک تاریخ ذکر کی، یا ان میں سے فقط ایک نے وقت بیان کیا تو دونوں برابر ہونگے پس حاصل یہ ہے کہ اگر ان میں سے صرف کوئی ایک وقت بیان کرے اور ان دونوں نے وہ چیز حاصل کی ہو ایک ہی شخص سے تو صاحب وقت زیادہ حقدار ہوگا اور اگر انہوں نے وہ چیز حاصل کی ہو دو سے تو وہ دونوں برابر ہیں۔

﴿توضیح﴾

(والشراء...الخ) ایک نے دعوی کیا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے دعوی کیا کہ مجھے زید نے یہ چیز ہبہ کی تھی اور میں نے قبضہ کرلیا تھا یا کہتا ہے کہ مجھ پر زید نے یہ چیز صدقہ کی تھی اور میں نے قبضہ کرلیا تھا، اور دونوں اپنے اپنے دعوی پر بینہ بھی قائم کردیتے ہیں تو اس آدمی کی بات معتبر ہوگی جو شراء کا دعوی کرتا ہے۔

(والشراء...الخ) ایک نے کہا کہ میں نے زید سے یہ چیز خریدی ہے اور دوسری جانب عورت نے کہا کہ زید نے یہ میرے لیے مہر مقرر کیا تھا تو یہ دونوں برابر ہونگے اور یہ چیز دونوں (یعنی مدعی مرد اور عورت) کے درمیان مشترک ہوگی۔

(ورھن...الخ) ایک نے دعوی کیا کہ زید نے یہ چیز میرے پاس بطور رہن کے رکھوائی تھی اور میں نے قبضہ کرلیا تھا اور دوسرا یہ دعوی کرتا ہے کہ زید نے یہ چیز مجھے ہبہ کی تھی اور میں نے قبضہ کرلیا تھا، تو مدعی رہن کی بات معتبر ہوگی۔

(فان برھن...الخ) اگر دو آدمیوں نے ملک کا دعوی کیا یا دونوں نے (ایک آدمی) سے شراء کا دعوی کیا مثلاً ہر ایک نے کہا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے اور دونوں نے بینہ قائم کردیا اور تاریخ بھی بیان کردی تو جس کی تاریخ سابق ہے وہ احق ہے۔

(او خارج...الخ) خارج نے ملک کا دعوی کیا اور تاریخ بیان کی اور قابض نے بھی ملک کا دعوی کیا تاریخ بھی بیان کی تو یہاں پر بھی جس کی تاریخ سابق ہو وہ احق ہے۔

(وان برھنا...الخ) ایک نے کہا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے یہ شے عمرو سے خریدی ہے اور دونوں نے تاریخ بیان کردی یا ان دونوں میں سے فقط ایک نے تاریخ بیان کی تو یہ دونوں برابر ہوں گے، (وہ شے دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔)

(فالحاصل...الخ) خلاصہ یہ ہے کہ اگر دونوں نے وہ چیز ایک سے حاصل کی ہو مثلاً زید سے اور پھر ان میں سے ایک وقت بیان کرے اور دوسرا بیان نہ کرے تو صاحب وقت اولی ہوگا اور اگر دونوں نے وہ چیز دو آدمیوں سے حاصل کی ہو مثلاً ایک نے زید سے اور دوسرے نے عمرو سے، تو دونوں برابر ہونگے خواہ دونوں ایک تاریخ بیان کریں یا ان میں ایک وقت بیان کرے اور دوسرا نہ کرے۔

فان بَرهَنَ خارجٌ على المِلكِ وذُوالیدِ على الشراءِ منه اوبَرهَنَا على سببِ مِلكٍ لا یَتكَرَّرُ كالنَّتاجِ وحَلبِ لبَنٍ اواتخاذِ جُبنٍ اولَبِدٍ اوجَزِّ صوفٍ فذُو الیدِ احقُّ ولوبَرهَنَ كلٌّ على شراءٍ من الآخرِ بلاوقتٍ سقَطَا وتُرِكَ المالُ فی یدِ مَن معَه ای برهَنَ كلٌّ على واحدٍ من ذِی الیدِ والخارجُ على الشراءِ من صاحبِه ولم یذكُرَا تاریخاً سقَطَ البینتانِ وتُرِكَ المالُ فی یدِصاحبِ الیدِ وعند محمدٍ یُقضٰی للخارجِ كانَّ ذالید اشتَرَاه اولاً ثم باعَه من الخارجِ ولا یُعكَسُ لانَّ البیعَ قبلَ القبضِ لا یجوزُ واِن كانَ فی العقارِ عندَ محمدٍ وانَّما قالَ بلاوقتٍ حتّٰی لَو اَرَّخا ففیهِ تفصیلٌ مذكورٌفی الهدایةِ فطَالِعهَا اِن شئتَ. واعلَم انَّ صاحبَ الهدایةِ ذَكَرَ هذه المسائلَ من غیرِ ضبطٍ واَنا جمعتُها من الذخیرةِ مضبوطةً موجَزَةً فاقولُ اِن برهَنَ المدعِیانِ فان كانَ تاریخُ احدِهما سابقًا فهوَ احقُّ وان لم قدمرَّ انَّ السابقَ احقُّ وكذا فی المِلكِ بسببٍ اِلا اذَا تَلَقَّیَا من واحدٍ واَرَّخَ احدُهما فقط فانَّه احقُّ وان كانَ احدُهما ذَایدٍ والآخَرُ خارجاً فالخارجُ اولٰی فی المِلكِ المُطلَقِ شاملاً للصُّوَرِ المذكُورَةِ

الا اذَا ادَّعَیا معَ المِلکِ المُطلَقِ فعلًا کما اذ اقال ھُو عبدِی اَعتقتُہ او دَبَّرتُہ فذُو الیدِ احقُّ بخلافِ ما اِذَا قالَ کلُّ واحدٍ ھو عبدُہ کاتبتُہ فھما سواءٌ لانَّھما خارجانِ اِذلا یدَ علی المکاتبِ ولوقالَ ھو عبدِی کاتبتُہ وقالَ الآخرُ ھو دَبَّرتُہ اواَعتقتُہ فھذَا اولٰی فالضَّابطۃُ اَنَّ کلَّ بینۃٍ یکونُ اکثرُ اثباتًا فھیَ احقُّ ھذا فی الخارجِ وذِی الیدِ فی المِلکِ المُطلَقِ واَمَّا فی المِلکِ سببًا فاِن ذکَرَا سببًا واحدًا فاِن تَلَقَّیَا من واحدٍ فذُوالیدِ اَحقُّ واِن تَلَقَّیَا من اثنینِ فالخارجُ احقُّ شاملاً للصُّوَرِ المذکورۃِ واِن ذکَرَا سببینِ کالشّراءِ والھبۃِ وغیرِ ذالکَ یَنظُرُ الی قوۃِ السبَبِ کمافی المتَنِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بینہ قائم کیا غیر قابض نے ملک پر اور قابض نے اسی سے شراء پر، یا بینہ قائم کیا دونوں نے ایسے ملک کے سبب پر جس میں تکرار نہیں ہوتا جیسے جانور کے بچے کی پیدائش اور دودھ دوہنا یا پنیر یا نمدہ بنانا یا اون کاٹنا، پس قابض زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر ہر ایک نے بینہ قائم کیا دوسرے سے شراء پر بغیر وقت کے تو دونوں ساقط ہو جائیں گے اور مال چھوڑ دیا جائیگا اس شخص کے قبضے میں جس کے پاس وہ مال ہے، یعنی بینہ قائم کیا قابض اور غیر قابض میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی سے شراء پر اور تاریخ بیان نہیں کی تو دونوں بینہ ساقط ہو جائیں گے اور مال چھوڑ دیا جائیگا قابض کے قبضے میں اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر قابض کے لیے فیصلہ کیا جائیگا گویا کہ قابض نے اس سے وہ مال خریدا ہے اولاً پھر اسے غیر قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا اور اس کا عکس نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ قبضے سے پہلے بیع جائز نہیں ہوتی اگر چہ زمین میں ہو امام محمدؒ کے نزدیک، اور جزیں نیست کہ مصنف نے بلاوقت کہا حتی کہ اگر دونوں تاریخ بیان کر دیں تو اس میں وہ تفصیل ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے پس تو اس کا مطالعہ کر لے اگر چاہے اور جان تو کہ صاحب ہدایہ نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے بغیر ضبط کے اور میں نے انہیں ذخیرہ سے جمع کیا ہے در آں حالانکہ وہ منضبط ہیں مختصر ہیں، پس میں کہتا ہوں کہ اگر دونوں مدعی بینہ قائم کر دیں تو اگر ان میں سے کسی ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہی زیادہ حقدار ہے اور اگر نہ ہو تو اگر ان میں سے ہر ایک قابض ہو تو وہ دونوں برابر ہونگے اور اسی طرح ہے اگر ان میں ہر ایک غیر قابض ہے ملک مطلق میں، اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ہو یا ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی ہو یا دونوں نے بیان کی ہو اور ان میں سے کسی کی تاریخ سابق نہ ہو حتی کہ اگر ان میں سے ایک کی تاریخ سابق ہو تو تحقیق یہ بات گزر چکی کہ سابق زیادہ حقدار ہے اور اسی طرح سبب کیساتھ ملک میں ہے مگر جبکہ انہوں نے وہ چیز حاصل کی ہو ایک آدمی سے اور انمیں سے صرف کسی ایک نے تاریخ بیان کی ہو پس تحقیق وہ زیادہ حقدار ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی ایک قابض ہو اور دوسرا غیر قابض ہو تو غیر قابض اولی ہوگا مطلق میں، شامل ہوتے ہوئے مذکورہ صورتوں کو مگر جبکہ دونوں نے دعوی کیا ہو ملک مطلق کے ساتھ فعل کا، جیسے جب کہے یہ میرا غلام ہے میں نے اسے آزاد کیا ہے یا میں نے اسے مدبر بنایا ہے تو قابض زیادہ حق دار ہوگا

بخلاف اس صورت کے کہ جب ہر ایک ان میں سے کل یہ میرا غلام ہے میں نے اسے مکاتب بنایا ہے تو یہ دونوں برابر ہونگے اسلئے کہ دونوں غیر قابض ہیں کیونکہ کوئی قبضہ نہیں ہوتا مکاتب پر، اور اگر ان میں سے ایک نے کہا یہ میرا غلام ہے میں نے اسے مکاتب بنایا ہے اور دوسرے نے کہا میں نے اسے مدبر بنایا ہے یا میں نے اسے آزاد کیا ہے تو یہ اولی ہوگا پس ضابطہ یہ ہے کہ: ہر بینہ جو زیادہ ہو از روئے اثبات کے وہ (قبول کے) زیادہ حقدار ہوتا ہے، یہ ضابطہ غیر قابض اور قابض میں ہے ملک مطلق میں اور بہر حال ملک بسبب میں پس اگر دونوں نے ذکر کیا ایک ہی سبب کا پس اگر دونوں نے ایک ہی شخص سے حاصل کیا تو قابض احق ہوگا اور انہوں نے دو سے حاصل کیا تو غیر قابض احق ہوگا شامل ہوتے ہوئے مذکورہ صورتوں کو، اور اگر دو سبب بیان کریں جیسے شراء اور ہبہ وغیرہ تو دیکھا جائیگا سبب کی قوت کو جیسا کہ متن میں ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان برھن...الخ) اگر ایک خارج ہے اور دوسرا قابض ہے، خارج نے ملک کا دعوی کیا (صرف یہ دعوی کیا کہ میں مالک ہوں) اور قابض نے دعوی کیا کہ میں نے خارج سے یہ چیز خریدی ہے تو قابض احق ہوگا۔

(اوبرھنا...الخ) اگر خارج اور قابض نے ایسے سبب ملک پر بینہ قائم کیا جس میں تکرار نہیں ہوتا تو قابض کی بات معتبر ہوگی جیسے بچہ کی پیدائش، دودھ دوہنا، پنیر بنانا، نمدہ بنانا، اون کاٹنا وغیرہ، یہ ایسی چیزیں ہیں جن میں تکرار نہیں ہوتا، مثلا اگر بکری کے بچے میں خارج اور قابض کا اختلاف ہو جائے، دونوں میں سے ہر ایک نے کہا کہ یہ بچہ میرے پاس پیدا ہوا لہذا میرا ہے تو قابض کی بات مانی جائیگی۔ (بکری کا بچہ اگر کسی کے قبضہ میں پیدا ہو جائے تو یہ سبب ہے اس بات کا کہ وہ آدمی اسکا مالک ہے) اور اس میں تکرار نہیں ہوتا اس لیے کہ جب بچہ ایک بار پیدا ہو جائے تو وہی بچہ دوبارہ پیدا نہیں ہو سکتا۔)

(ولوبرھن...الخ) خارج نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے یہ چیز قابض سے خرید لی ہے اور قابض نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے یہ خارج سے خریدی ہے اور دونوں نے تاریخ بیان نہیں کی تو دونوں بینہ ساقط ہو جائیں گے۔ اور مال قابض کے پاس رہنے دیا جائیگا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خارج کے حق میں فیصلہ ہوگا صورت یوں بنائیں گے کہ قابض نے اولاً خارج سے وہ چیز خریدی ہوگی پھر اسی خارج کو فروخت کر دی ہوگی۔ لہٰذا یہ چیز اب خارج کی ہوگی۔

(ولا یعکس...الخ) یہ ایک سوال جواب ہے کہ اس کا عکس کیوں نہیں کرتے کہ ہو سکتا ہے خارج نے اولاً وہ چیز قابض سے خریدی ہو پھر اس کو اسی قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو لہٰذا اب یہ چیز قابض کی ہوگی؟ تو اس کا جواب دیا کہ ایسا نہیں کر سکتے اسلئے کہ اگر یوں کہیں کہ خارج نے قابض سے خریدنے کے بعد اسی قابض کے ہاتھ دوبارہ فروخت کر دی ہو تو بیع قبل القبض (مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی بیع کر دینا) لازم آئیگی اور یہ جائز نہیں، عقار میں بھی اور غیر عقار میں بھی۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے بلا وقت کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ نے بلا وقت اس

لیے کہا کہ اگر دونوں تاریخ بیان کر دیں تو پھر اس میں تفصیل ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

(واعلم...الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے ان مسائل کو بغیر ضبط کے ذکر کیا ہے لیکن ہم ضبط کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ دونوں نے جو بینہ قائم کیے تو دو صورتیں ہیں ان میں سے ایک کی تاریخ دوسرے سے سابق ہوگی یا نہیں اگر کسی ایک کی تاریخ سابق ہو تو وہ احق ہے اور اگر کسی کی تاریخ سابق نہ ہو تو تین صورتیں ہیں، یا تو ان میں ہر ایک قابض ہوگا یا دونوں خارج ہونگے یا انمیں سے ایک قابض ہوگا اور دوسرا خارج ہوگا۔ اگر ہر ایک قابض ہو تو دونوں برابر ہونگے اسی طرح اگر دونوں خارج ہوں اور ملک مطلق کا دعوی ہو (یعنی مدعی ملک کا سبب بیان نہ کرے کہ مثلا میں نے یہ چیز خریدی ہے صرف اتنا کہے کہ میں اس کا مالک ہوں) تب بھی دونوں برابر ہونگے۔ یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جبکہ کسی نے بھی تاریخ بیان نہ کی ہو یا ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی ہے یا دونوں نے تاریخ بیان کی ہو لیکن کسی کی تاریخ سابق نہ ہو، پس اگر کسی ایک کی تاریخ سابق ہو تو سابق احق ہوگا **کمامر**۔

(وکذا فی...الخ) اگر دونوں نے ملک بسبب کا دعوی کیا (یعنی ملک کا دعوی کیا اور اس ملک کا سبب بھی بیان کر دیا) مثلاً یہ کہا ہو میں نے یہ چیز خریدی ہے اور دونوں خارج ہوں تو بھی دونوں برابر ہونگے ہاں اگر دونوں نے ایک سے حصول کا دعوی کیا ہو مثلاً دونوں نے زید سے شراء کا دعوی کیا ہو اور ان میں فقط ایک تاریخ بیان کر دے دوسرا نہ کرے تو صاحب وقت اولی ہوگا۔

(وان کان...الخ) اگر ایک خارج ہے اور دوسرا قابض ہے، تو اگر دعوی ملک مطلق کا (صرف یہ دعوی ہو کہ میں مالک ہوں) کا ہو تو ان تمام صورتوں میں خارج احق ہوگا، یعنی جب دونوں تاریخ بیان کریں یا ایک بیان کرے اور دوسرا نہ کرے یا دونوں تاریخ بیان کریں لیکن کسی کی تاریخ سابق نہ ہو۔

(الا اذا..الخ) اگر دونوں یعنی خارج اور قابض دونوں ملک مطلق کے ساتھ کسی فعل کا دعوی کریں تو قابض احق ہوگا، جیسے کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے: **ھذا عبدی دبرتہ** (یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مدبر بنایا ہے) دیکھیں جب اس نے **ھذاعبدی** کہا تو ملک مطلق کا دعوی کیا، یعنی ملک کا سبب بیان نہیں کیا اور جب **دبرتہ** کہا تو اس کے ساتھ فعل تدبیر کا بھی دعوی کر دیا لہذا یہاں قابض احق ہوگا۔

(بخلاف..الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ خارج اور قابض میں سے ہر ایک اگر ملک مطلق کے ساتھ فعل کا دعوی کرے تو قابض احق ہوگا یہ اس صورت کے ساتھ منقوض ہے کہ جب ہر ایک کہے: **ھذاعبدی کاتبتہ** (یہ میرا غلام ہے میں نے اسکو مکاتب بنایا ہے) دیکھیں یہاں مطلق ملک کا دعوی ہے اور فعل کتابت کا بھی دعوی ہے، اسلئے کہ یہاں دونوں برابر ہونگے حالانکہ قابض احق ہونا چاہیے؟ تو اسکا جواب دیا کہ یہاں قابض احق اس لیے نہیں کہ قابض درحقیقت یہاں قابض ہی نہیں اس لیے کہ مکاتب پر کسی کا بھی قبضہ نہیں ہوتا پس دونوں خارج ہوئے لہذا دونوں برابر ہونگے۔

(ولو قال...الخ) اگر ایک نے کہا: ھذا عبدی کاتبتہ (یہ میرا غلام ہے میں نے اسکو مکاتب بنایا ہے) اور دوسرے نے کہا: ھو عبدی دبرتہ (یہ میرا غلام ہے میں نے اسکو مدبر بنایا ہے) یا کہا ھو عبدی اعتقتہ (یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے) تو دوسرا احق ہوگا۔

(فالضابطة...الخ) یہاں سے ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ: ہر وہ بینہ جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو وہ قبول کیے جانے کے زیادہ لائق ہوتا ہے خواہ وہ خارج کا ہو یا قابض کا، یہ اس خارج اور قابض کے متعلق ضابطہ ہے جو ملک مطلق کا دعویٰ کرنے والے ہوں اور اگر ملک بسبب کا دعویٰ ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو دونوں ایک ہی سبب بیان کریں گے یا دو سبب بیان کریں گے، اگر دونوں ایک ہی سبب بیان کریں مثلاً شراء تو دو صورتیں ہیں یا تو دونوں ایک شخص سے حصول کے مدعی ہونگے (مثلاً دونوں یہ کہیں گے کہ ہم نے زید سے یہ چیز خریدی ہے) یا دو شخصوں سے مثلاً ایک کہے گا کہ میں نے زید سے خریدی ہے اور دوسرا کہے گا کہ میں نے عمرو سے خریدی ہے، اگر حصول ایک سے ہو تو قابض احق ہوگا اگر حصول دو سے ہو تو خارج احق ہوگا۔ یہ تفصیل ان تمام صورتوں میں ہے یعنی خواہ دونوں بینہ قائم نہ کریں یا ایک بینہ قائم کرے یا دونوں بینہ قائم کریں لیکن کسی کی تاریخ سابق نہ ہو۔ اور اگر دونوں دو سبب علیحدہ علیحدہ بیان کریں مثلاً ایک شراء کا دعویٰ کرے اور دوسرا ہبہ کا تو قوت سبب کی طرف دیکھا جائیگا جس کا سبب قوی ہوگا وہ احق ہوگا۔ مثلاً شراء اور ہبہ میں شراء قوی ہے لہٰذا مدعی شراء احق ہوگا۔

ولا يُرَجَّحُ بكثرَةِ الشُّهودِ فانَّ التَّرجيحَ عندَنا بقُوَّةِ الدليلِ لا بكثرتِه ولوِ ادَّعى احدُالخارجينِ نصفَ دارٍ والآخَرُ كُلَّها فالرُّبعُ للاولِ وقالاالثلثُ لِلاولِ والباقِي للثانى اِعلَم اَنَّ ابا حنيفةَ اِعتَبَرَ فى هذِه المسئلةِ طريقَ المنازَعَةِ وهوَاَن النِّصفَ سالمُ لِمُدَّعِي الكُلِّ بلامنازَعَةٍ فبَقِيَ النصفُ الآخَرُ وفيهِ منازَعتُهما علَى السواءِ فيُنَصَّفُ فِلصاحبِ الكُلِّ ثلاثةُ اربا عٍ ولِصاحبِ النصفِ الرُّبعُ وهُمَا اعتبَرَا طريقَ العولِ والمُضارَبةِ واِنَّما سُمِّيَ بهذَا لانَّ فى المسئلةِ كُلًّاونصفًا فالمسئلةُ من اثنينِ وتَعولُ الى ثلاثةٍ فلِصاحبِ الكُلِّ سهمانِ ولصاحبِ النِّصفِ سهمٌ هذا هوالعَولُ واَمَّا المُضارَبةُ فاِنَّ كلَّ واحدٍ يَضرِبُ بقدرِ حقِّه فصاحبُ الكلِّ له الثلثانِ من الثلاثةِ فيُضرَبُ الثلثانِ فى الدارِ فيَحصُلُ له ثلثُ الدارِ لانَّ ضربَ الكُسُورِ بطريقِ الاضافةِ فاِنَّه اذا ضُرِبَ الثلثُ فى الستَّةِ معناه ثُلُثُ الستَّةِ وهو اثنانِ .

﴿ترجمہ﴾

اور ترجیح نہیں دی جائیگی گواہوں کی کثرت کی وجہ سے اس لیے کہ ہمارے نزدیک ترجیح دلیل کی قوت سے ہوتی ہے نہ کہ اس کی کثرت سے اور اگر دو غیر قابضوں میں سے ایک نے دعویٰ کیا دار کے نصف کا اور دوسرے نے دعویٰ کیا اس کے کل کا تو چوتھائی حصہ پہلے کے کا ہوگا اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ ایک تہائی پہلے کا ہوگا اور باقی دوسرے کا ہوگا جان تو کہ امام صاحبؒ نے

اس مسئلے میں طریق منازعت کا اعتبار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نصف کل کے مدعی کے لیے سالم ہے بغیر منازعت کے اور باقی رہا دوسرا نصف، اس میں جھگڑا برابری کے ساتھ ہے پس اس کو آدھا آدھا کیا جائیگا لہذا کل والے کے لیے چار حصوں میں تین حصے ہونگے اور نصف والے کے لیے ایک چوتھائی ہوگا اور صاحبین نے عول اور مضاربت کے طریقے کا اعتبار کیا، جز یں نیست کہ اس کا نام اس کے ساتھ رکھا گیا اس لیے کہ اس مسئلے میں ایک کل اور ایک نصف ہے پس مسئلہ دو سے ہوگا اور یہ عول کریگا تین تک، پس صاحب کل کے لیے دو حصے ہونگے اور صاحب نصف کے لیے ایک حصہ ہوگا یہی عول ہے، اور بہر حال مضاربت پس ہر ایک ضرب دیگا اپنے حق کے بقدر پس صاحب کل، اس کے لیے دو ثلث ہونگے تین سے پس دو ثلث کو دار میں ضرب دی جائیگی تو اس کے دار کے دو ثلث حاصل ہونگے اور صاحب نصف کے لیے تین کا ایک ثلث ہے پس جب ثلث کو دار میں ضرب دیں گے تو دار کا ایک ثلث حاصل ہوگا اس لیے کہ کسور کی ضرب نسبت کے طریق پر ہوتی ہے پس تحقیق جب ثلث کو چھ میں ضرب دیں گے تو اس کا معنی ہوگا چھ کا ثلث جو کہ دو ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یرجح... الخ) اگر ایک مدعی کے گواہ زیادہ ہیں اور دوسرے کے تھوڑے ہیں تو پہلے کے حق میں فیصلہ اس لیے نہیں کیا جائیگا کہ اسکے گواہ کثیر ہیں اس لیے کہ ترجیح کی علت ہمارے نزدیک دلیل کی قوت ہے نہ کہ دلیل کی کثرت، اور کثرت قوت کو مستلزم نہیں ہے۔

(ولو ادعی... الخ) اگر دو خارجوں نے ایک مکان کا دعوی کیا، ایک نے کل دار کا دعوی کیا جبکہ دوسرے نے نصف دار کا دعوی کیا تو امام صاحب کے نزدیک مدعی کل کو تین حصے، اور مدعی نصف کو چوتھائی حصہ دیا جائیگا جبکہ صاحبین کے نزدیک مدعی کل کو دو ثلث اور مدعی نصف کو ایک ثلث دیا جائیگا، امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ امام صاحب طریق منازعت کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین طریق عول اور مضاربت کا اعتبار کرتے ہیں، طریق منازعت یہ ہے کہ مدعی کل کو نصف دار تو بغیر منازعت کے دے دیا جائیگا اس لیے کہ مدعی نصف فقط نصف کا مدعی ہے اور باقی نصف میں ان دونوں کی منازعت نہیں ہے (اس لیے کہ باقی نصف کے بارے میں مدعی نصف یہ نہیں کہتا کہ وہ میرا ہے لہذا وہ باقی نصف تو مدعی کل کو بغیر منازعت کے مل جائیگا) اور وہ نصف جس کا مدعی نصف مدعی ہے اس کو ان دونوں پر تقسیم کر دیں گے چنانچہ نتیجہ یہ ہوگا کہ مدعی کل کو تین حصے مل جائیں گے، دو تو بغیر منازعت کے، اور ایک منازعت کے ساتھ۔ اور مدعی نصف کو ایک ربع (چوتھائی) ملے گا اور صاحبین نے جو طریق عول کا اعتبار کیا ہے (عول کا معنی ہے کم ہونا مذکورہ طریق کو عول اسلئے کہ کہتے ہیں کہ اس میں مسئلے کے اندر شرکاء کے حصوں کی مقدار کم کر دی جاتی ہے گو کہ حصے بڑھا دیے جاتے ہیں مثلا مسئلہ دو سے ہو تو اسکو تین سے کر دینا جب اسکو تین سے کریں گے حصہ کی مقدار کم ہو جائیگی) اس کی وضاحت یہ ہے کہ چونکہ اس مسئلے میں کل اور نصف ہیں

اسلئے یہ مسئلہ دو سے ہوگا، جب مسئلہ دو سے بنائیں گے تو مسئلہ حل نہ ہوگا، کیونکہ اب مدعی کل اور مدعی نصف کے درمیان تقسیم نہ ہو سکے گی لہٰذا تین کی طرف عول ہوگا، پس تین حصوں میں سے مدعی کل کو دوثلث دیں گے اور مدعی نصف کو ایک ثلث دیں گے۔
اور طریق مضاربت کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے حق کے بقدر شریک ہوگا چنانچہ تین حصے مدعی کل کے بنائیں گے، دوثلث کی تین میں ضرب ہوگی تو اس کو دار کے تین ثلث مل جائیں گے اور مدعی نصف کے ایک ثلث کی جب تین میں ضرب ہوگی تو اس کو دار کا ایک ثلث ملے گا۔ اس لیے کہ دوثلث اور ایک ثلث کسور میں سے ہیں اور کسور کی ضرب بطریق اضافت ہوتی ہے مثلاً ثلث کی جب چھ کی طرف نسبت کی جائے تو اس کا مطلب چھ کا ثلث ہوتا ہے اور چھ کا ثلث دو ہے بالکل اسی طرح دوثلث کی نسبت جب تین کی طرف ہو تو اس کا مطلب تین کے دوثلث ہوتا ہے اور ایک ثلث کی جب تین کی طرف نسبت کی جائے تو مطلب تین کا ثلث ہوتا ہے، مانحن فیہ میں مسئلہ تین سے ہے تو اس لیے مدعی کل کو دار کے دوثلث ملیں گے اور مدعی نصف کو دار کا ایک ثلث ملے گا۔

وإن كانَت معَها فهيَ للثانِي نصفٌ بقضاءٍ ونصفٌ لا به فانَّ الدارَ اذا كانَت في يدِهما يكونُ النّصفُ في يدِ كلٍّ منهما فالنصفُ الذي في يدِ مدَّعِي الكلِّ لا يدَّعِيه آخرُ فيُترَكُ في يدِه والنصفُ الذي في يدِ مُدَّعِي النصفِ يدَّعِيهِ كلُّ واحدٍ منهما فمُدَّعِي الكلِّ خارجٌ و بينةُ الخارجِ اولٰى .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر دار ان دونوں کے قبضے میں ہو تو وہ دوسرے کا ہوگا، نصف قضاء کے ساتھ اور باقی نصف بغیر قضاء کے اس لیے کہ دار جب ان دونوں کے قبضے میں ہے تو نصف ان میں سے ہر ایک کے قبضے میں ہوگا پس وہ نصف جو مدعی کل کے قبضے میں ہے اس کا دوسرا آدمی دعوی نہیں کرتا پس وہ چھوڑ دیا جائیگا اس کے قبضے میں اور وہ نصف جو مدعی نصف کے قبضے میں ہے اس کا ان میں سے ہر ایک دعوی کرتا ہے پس مدعی کل غیر قابض ہوگا اور غیر کا بینہ اولیٰ ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وان كانت...الخ) اگر دار دونوں کے قبضہ میں تھا اور ایک نے کل دار کا اور دوسرے نے نصف دار کا دعوی کیا تو کل دار مدعی کل کو دے دیں گے لیکن فرق یہ ہے کہ نصف تو اسکو بغیر قضاء کے دیں گے اور باقی نصف قضاء کیساتھ دیں گے اس لیے کہ جب دونوں کے قبضہ میں ہے تو مدعی کل بھی نصف پر قابض ہوگا اور مدعی نصف پر نصف قابض ہوگا، وہ نصف جس پر مدعی کل قابض ہے اس پر مدعی نصف دعوی نہیں کرتا ہے لہٰذا وہ نصف تو مدعی کل کو بغیر قضاء کے دیدیا جائیگا اور وہ نصف جس پر مدعی نصف قابض ہے اس پر مدعی کل کا بھی دعوی ہے اور مدعی نصف کا بھی دعوی ہے، مدعی کل خارج ہے اور مدعی نصف اس پر قابض ہے اور بینہ خارج کا اولیٰ ہوتا ہے لہٰذا وہ نصف بھی مدعی کل کو دے دیا جائیگا لیکن قضاء کیساتھ۔ (قاضی کے فیصلے کیساتھ)

فان بَرهَنَ خارجانِ علی نِتَاجِ دابةٍ وارَّخا قُضِیَ لِمن وَافقَ وقتُه سنَّها وان اُشکِلَ فلَهُما اَمَّا اذا اخالَفَ سنَّها التاریخینِ بَطَلَتِ البینتا نِ وتُرِکَ الدابةُ معَ ذِی الیدِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دو غیر قابضوں نے بینہ قائم کر دیا جانور کے پیدائش پر اور اسکی تاریخ بیان کر دی تو فیصلہ اس کے حق میں کیا جائیگا جس کا وقت اس کی عمر کے موافق ہو اور اگر مشکل ہو جائے تو وہ ان دونوں کا ہوگا بہر حال اگر مخالف ہو اس کی عمر دونوں تاریخوں کے تو دونوں بینہ باطل ہو جائیں گے اور جانور کو قابض کے قبضے میں چھوڑا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(فان برهن..الخ) اگر دو خارجوں کا جانور کی پیدائش پر اختلاف ہوا ہر ایک نے کہا کہ یہ جانور میری ملک میں پیدا ہوا تھا اور دونوں نے تاریخ بھی بیان کر دی تو اب فیصلہ اسکے حق میں کیا جائیگا جس کی بیان کردہ تاریخ اس جانور کی عمر کے موافق ہو، اور اگر معاملہ مشکل ہو جائے بایں طور کہ ہر ایک ایسی تاریخ بیان کر دے جو جانور کی پیدائش کے موافق ہو مثلاً ایک کہے کہ یہ میرے پاس ایک سال قبل پیدا ہوا اور دوسرا کہے کہ میرے پاس گیارہ ماہ قبل پیدا ہوا تھا، اور جانور میں دونوں باتوں کا احتمال ہو یہ بھی احتمال ہو کہ وہ ایک سال کا ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ وہ گیارہ ماہ کا ہے۔ تو اس جانور کا فیصلہ دونوں کے حق میں کیا جائیگا یعنی دونوں شریک ہونگے اور اگر ہر ایک ایسی تاریخ بیان کرے جو اس جانور کی عمر کے مخالف ہو جیسے ایک کہے کہ یہ جانور ایک سال قبل میرے پاس پیدا ہوا تھا اور دوسرا کہے کہ گیارہ ماہ قبل میرے پاس پیدا ہوا تھا جبکہ جانور کی عمر چھ ماہ کی معلوم ہوتی ہے۔ تو دونوں کے بینہ ساقط ہو جائیں گے اور جانور کو قابض کے پاس چھوڑ دیا جائیگا۔

فَـان بَرهَنَ احدُ الخارجینِ علٰی نِتَاجِ دابةٍ علٰی غصبِ شئٍ والآخَرُ علی ودیعتِه اِستَوَیَا ای اِن ادَّعی احدُالخـارجیـنِ عـلـی ذِی الیـدِ اَنَّکَ غصبتَ هذ االشئَ منّی والآخرُ ادَّعی اَنّی اَودَعتُ هذ االشئَ عندکَ وبَرهَنَا یُنَصَّفُ بینَهما لِا ستوائِهما فاِنَّ المُودَ عَ اذاجَحَدَ الودیعةَ صارَ غاصبًا .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بینہ قائم کر دیا ایک غیر قابض نے ایک شے کے غصب پر اور دوسرے غیر قابض نے اسکی ودیعت پر تو دونوں برابر ہونگے یعنی اگر دعوی کیا دو میں سے ایک غیر قابض نے قابض کے خلاف کہ تم نے یہ شے مجھ سے غصب کی ہے اور دوسرے نے یہ دعوی کیا میں یہ چیز تمہارے پاس ودیعت رکھی ہے اور دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو اسکو ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا کیا جائیگا بوجہ ان دونوں کے برابر ہونے کے اسلئے کہ مودِع (بالکسر) جب ودیعت کا انکار کر دے تو وہ غاصب ہو جاتا ہے۔

☆☆☆

﴿توضیح﴾

(فان برھن... الخ) اگر دو خارجوں میں سے ایک نے قابض پر اس بات کا دعوی کیا کہ میں نے تم سے یہ چیز غصب کی تھی اور دوسرے نے اس بات کا دعوی کیا کہ میں نے تمہارے پاس یہ چیز امانت رکھوائی تھی اور دونوں نے اپنے اپنے دعوی پر بینہ بھی قائم کر دیا تو یہ دونوں برابر ہونگے اس لیے کہ دونوں قابض کے خلاف غصب کے مدعی ہیں، پہلے آدمی کا مدعی غصب ہونا تو ظاہر ہے اور دوسرا اسلئے مدعی غصب ہے کہ جب اس نے امانت کا دعوی کیا اور قابض نے ودیعت کا انکار کیا تو انکار کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا۔

والّلابسُ احَقُّ من آخِذِ الكُمِّ والراكبُ من آخِذِ الّلجامِ ومَن فی السَّرجِ مِن رديفِه وذوحملِها مـمَّن عَـلَّـقَ كـوزةً منها ای صاحبُ اليدِ فی هذهِ الصُّوَرِ هوالاولُ وجالسُ البِساطِ والمُتعَلّقُ به سواءٌ كمَن معَه ثوبٌ وطرفُه مع آخَرَ .

﴿ترجمه﴾

اور پہننے والا زیادہ حقدار ہے آستین پکڑنے والے سے اور سوار ہونے والا لگام پکڑنے والے سے اور وہ جو زین پر بیٹھا ہوا پنے ردیف سے، اور بوجھ والا اس شخص سے جسکا کوزہ اس جانور کیساتھ لٹکا ہوا ہے، یعنی قابض ان صورتوں میں اول ہی ہے، اور چٹائی پر بیٹھنے والا اور اسکو پکڑنے والا برابر ہیں مثل اس شخص کے جسکے پاس کپڑا ہو اور اسکا کنارہ دوسرے کے پاس ہو۔

﴿توضیح﴾

(واللابسُ... الخ) ایک کپڑے پر دو آدمیوں نے ملک کا دعوی کیا، ایک اس کپڑے کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کی آستین کو پکڑنے والا ہے، تو پہننے والا احق ہے۔ اسی طرح اگر ایک سواری کے بارے میں نزاع ہوا، ایک اس پر سوار ہے جبکہ دوسرا اس کی لگام پکڑنے والا ہے تو سوار احق ہے۔ اسی طرح اگر سواری پر دونوں بیٹھے ہوئے ہیں لیکن ایک زین پر آگے بیٹھا ہے جبکہ دوسرا اس کا ردیف ہے اور دونوں اس سواری پر اپنی اپنی ملک کا دعوی کرتے ہیں تو آگے بیٹھنے والا احق ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک سواری پر ایک آدمی کا سامان لدا ہوا ہو جبکہ دوسرے کا فقط کوزہ لٹکا ہوا ہے اور دونوں اس سواری پر ملک کا دعوی کرتے ہیں تو وہ احق ہوگا جس کا سامان لدا ہوا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عدم بینہ کے وقت قابض احق ہوتا ہے اور ان تمام صورتوں میں قابض پہلا آدمی ہے لہٰذا وہی اولی ہوگا۔

(وجالس... الخ) ایک آدمی چٹائی پر بیٹھا ہے اور دوسرا اس چٹائی کو پکڑنے والا ہے، دونوں اس چٹائی پر اپنی ملک کا دعوی کرتے ہیں تو دونوں برابر ہونگے۔ اسلئے کہ دونوں خارج ہیں، پکڑنے والے کا خارج ہونا تو ظاہر ہے، بیٹھنے والا اس لیے خارج ہے کہ جلوس قبضہ نہیں کہلاتا۔

(کمن... الخ) ایک کے پاس کپڑا ہے جبکہ دوسرا اس کپڑے کے کنارے والے کو پکڑنے والا ہے، دونوں اس کپڑے پر ملک کا دعویٰ کرتے ہیں تو دونوں برابر ہونگے اس لیے کہ جس کے قبضہ میں کپڑا ہے یہ اس مدعی کے مشابہ ہے جس کے پاس گواہ زیادہ ہوں اور جسکے پاس اس کپڑے کا ایک کنارہ ہے وہ اس مدعی کے مشابہ ہے جسکے پاس تھوڑے گواہ ہوں، اور ظاہر ہے کہ گواہوں کا زیادہ ہونا ترجیح کی وجہ نہیں بن سکتی۔ لہٰذا دونوں برابر ہونگے۔

والقولُ لصبيٍ يُعَبِّرُ في انا حُرٌ وان قال انا عبدُفلانٍ قُضِيَ لِمن معَه كمَن لايُعَبِّرُ المرادُ بالتعبيرِ ان يَتَكَلَّمَ ويَعقِلَ مايقولُ فإن كانَ معبِّرًا ويقولُ انا حرٌ فالقولُ قولُه لانَّه في يدِ نفسِه ولو قالَ اناعبدُزيدٍ وهوفي يدِ عمرٍو وكانَ عبداً لعمرٍو لانَّه لمَّا اقرَّ انه عبدٌ اقرَّانَّه ليس في يدِنفسِه فيكونُ عبداً لصاحبِ اليدِ وإن لم يَكُن مُعَبِّرًا لايكونُ في يدِ نفسِه فيكونُ عبداً لصاحبِ اليدِ اقولُ اليدُ على الانسانِ ليس دليلاًظاهرًا على المِلكِ فإنَّ مَن رَاى انسانًا في يدِ آخرَ يَتَصَرَّفُ فيه تصرُّفَ المُلَّاكِ لا يجوزُ اِن يَشهَدَ انه مِلكُه فانَّ الاصلَ في الانسانِ الحريةُ فكونُ الصَّبيِ الذِى لا يُعَبِّرُ عبداً لصاحبِ اليدِ مشكِلٌ.

﴿ترجمہ﴾

اور قول بچے کا معتبر ہوگا جو بات کرسکتا ہو "میں آزاد ہوں" میں اور اگر اس نے کہا میں فلاں کا غلام ہوں تو اسکے حق میں فیصلہ کیا جائیگا جسکے قبضے میں ہے مثل اس بچے کے جو بات نہ کرسکتا ہو تعبیر سے مراد یہ ہے کہ وہ بات کر سکے اور اپنی بات کو سمجھے، پس اگر وہ معبر ہو اور یہ کہے میں آزاد ہوں تو قول اسی کا معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ اپنے قبضے میں ہے اور اگر کہے میں زید کا غلام ہوں حالانکہ وہ عمرو کے قبضے میں ہے تو یہ عمرو کا غلام ہوگا اسلئے کہ جب اس نے اقرار کیا کہ میں غلام ہوں تو اقرار کیا کہ وہ اپنے قبضے میں نہیں ہے پس وہ غلام ہوگا قابض کا، اور اگر وہ معبر نہ ہو تو وہ اپنے قبضے میں نہ ہوگا پس وہ غلام ہوگا قابض کا، میں کہتا ہوں کہ انسان پر قبضہ ملک پر دلیل ظاہر نہیں ہے اس لیے کہ جو دیکھے کسی انسان دوسرے کے قبضے میں کہ وہ اس میں تصرف کرتا ہے مثل مالکوں کے تصرف کے تو اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ گواہی دے یہ انسان اسکی مثل ہے اسلئے کہ انسان میں اصل حریت ہے پس اس بچے کا جو تعبیر نہ کرسکتا ہو، قابض کا غلام ہونا مشکل ہے۔

﴿توضیح﴾

(والقول... الخ) تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ بچہ بول سکے اور اپنی کہی ہوئی بات کو سمجھ سکے، اگر ایک آدمی نے جو کہ بچہ پر قابض ہے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا مملوک ہے جبکہ بچہ کہتا ہے کہ میں آزاد ہوں اور بچہ تعبیر کرسکتا ہے تو اس میں بچہ کی بات معتبر ہوگی اسلئے کہ ایسے بچے کا اپنی ذات پر خود قبضہ ہوتا ہے لہٰذا اس پر دوسرے کا قبضہ متصور نہیں۔

(ولو قال... الخ) اگر بچہ عمرو کے قبضہ میں ہے، زید نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا غلام ہے جبکہ عمرو کہتا ہے کہ یہ

کہتا ہے کہ میرا غلام ہے اور بچہ اقرار کرتا ہے کہ وہ زید کا غلام ہے تو یہ عمرو کا غلام سمجھا جائیگا اسلئے کہ جب بچہ نے اقرار کیا کہ وہ غلام ہے، قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہ کس کے حق میں اقرار کرتا ہے تو گویا اس نے اقرار کرلیا کہ وہ اپنی ذات پر خود قابض نہیں ہے لہٰذا بات قابض کی معتبر ہوگی اور قابض عمرو ہے لہٰذا یہ عمرو کا غلام ہوگا۔

(وان لم...الخ) اگر بچہ معبر نہ ہو اور قابض اس پر ملک کا دعوی کرے (یہ کہے یہ بچہ میرا غلام ہے) تو قابض کی بات معتبر ہوگی۔

(اقول...الخ) یہاں سے شارح مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ بچہ جب وہ غیر معبر ہو اور دوسرے کے قبضہ میں ہو تو ملکیت کے دعوی میں اس قابض کی تصدیق کی جائیگی، یہ درست نہیں اسلئے کہ کسی کا انسان پر قبضہ اس بات کی دلیل نہیں ہوتا کہ قابض اس انسان کا مالک ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی دیکھے کہ ایک آدمی دوسرے پر ایسے تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنے مملوک میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ قابض کیلئے ملکیت کی گواہی دیدے۔ اس لیے کہ انسان میں اصل آزادی ہے لہٰذا آپ کا یہ کہنا کہ بچہ پر اگر کسی کا قبضہ ہو اور وہ بچہ غیر معبر ہو تو دعوی ملک میں اس قابض کی تصدیق کی جائیگی، یہ مشکل بات ہے۔

والحائطُ لِمَن جذوعُه علیه او متصلٌ ببناءِ ہ اتصالَ تربیعٍ اتصالُ التربیعِ اتصالُ جدارٍ بجدارٍ بحیثُ یَتداخَلُ لَبِنَاتُ هذالجدارِ فی لَبِنَاتِ ذلک وانّما سُمِّیَ اتصالَ التربیعِ لانّهما انما یُبنَیَا نِ لِیُحِیطَا مع جدارینِ آخرَینِ بمکانٍ مربّعٍ لالِمَن له علیه هَرادِی المرادُ بالهَرادِی الخَشَبَاتُ التی تُوضَعُ علی الجُذُوعِ بل هو بینَ الجارَینِ لَوتَنَازَعَا ای اذا کانَ لاحدِهما علیه هرادِی ولاشئیَ للآخرِ علیه فهو بینَهما.

﴿ترجمه﴾

اور دیوار اسکی ہوگی جسکے شہتیر اس پر ہیں یا اس کی عمارت اسکے ساتھ متصل ہے اتصال تربیع کیساتھ، اتصال تربیع دیوار کا دیوار کے ساتھ متصل ہونا ہے اس طور پر کہ اِس دیوار کی اینٹیں اُس دیوار میں داخل ہوں اور جزیں نیست کہ اس کا نام اتصال تربیع رکھا گیا اس لیے کہ یہ دونوں بنائی جاتی ہیں تا کہ احاطہ کرلیں دوسری دو دیواروں کے ساتھ ملکر ایک چوکور مکان کا، (دیوار اس کی نہ ہوگی) جس کے اس دیوار پر کڑیاں ہوں، ہرادی سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو شہتیروں پر رکھی جاتی ہیں بلکہ وہ دیوار دونوں پڑوسیوں کے درمیان مشترک ہوگی اگر انہوں نے جھگڑا کیا یعنی اگر ان میں سے ایک کے اس دیوار پر لکڑیاں ہوں اور دوسرے کی کوئی شے نہ ہو تو وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(والحائط...الخ) ایک دیوار میں دو آدمیوں کا اختلاف ہے ان دو میں ایک آدمی کے شہتیر اس دیوار

پر لگے ہوئے ہیں یا ایک آدمی کی عمارت اس دیوار کیساتھ اتصال تربیع کیساتھ متصل ہے تو یہ دیوار اس شہتیر والے اور اتصال والے کی ہوگی۔

(المراد...الخ) یہاں سے اتصال تربیع کے معنی کو بیان کرتے ہیں کہ اتصال تربیع کا مطلب ہے، ایک دیوار دوسری دیوار کیساتھ اس طرح ملی ہوئی ہو کہ اس دیوار کی اینٹیں دوسری دیوار کی اینٹوں میں داخل ہوں اس کو اتصال تربیع اس لیے کہتے ہیں کہ یہ دونوں اس لیے بنائی جاتی ہیں تا کہ یہ دوسری دو دیواروں کے ساتھ مکان مربع کا احاطہ کرسکیں۔

(لالمن...الخ) اگر ایک کے کانے جو شہتیروں پر رکھے جاتے ہیں، ایک دیوار پر لگے ہوئے ہیں اور دوسرے کی کوئی چیز دیوار کے ساتھ لگی ہوئی نہیں تو یہ دیوار کانوں والے کی نہیں ہوگی بلکہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

وذو بیتٍ من دارٍ کذی بیوت مِنها فی حقِّ صاحتِها بناءً علی اَن لا تَرجِیحَ بکثر ۃِ العلۃِ . ارضٌ ادَّعی رجلٌ انَّھا فی یدِہ و آخرُ کذالکَ وبَرھَنا قُضِیَ بیدِھما فان بَرھَنَ احدُھما او کانَ لَبَّنَ فیھا اوبَنٰی اوحَفَر قُضِیَ بیدِہ فانَّ الاستعمالَ دلیلُ الیدِ .

﴿ترجمہ﴾

اوردار کے ایک کمرے والا مثل دار کے کئی کمروں والے جیسا ہے اسکے صحن کے حق میں بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ علت کی کثرت کیوجہ سے کوئی ترجیح نہیں ہوتی، ایک زمین جسکے بارے میں ایک آدمی نے دعوی کیا کہ اس کے قبضے میں ہے اور دوسرے نے اس طرح کا دعوی کیا اور دونوں نے بینہ قائم کردیا تو فیصلہ کیا جائیگا ان دونوں کے قبضے کا پس اگر انمیں سے کسی ایک نے بینہ قائم کردیا یا اس میں اس نے اپنی اینٹیں بنائی ہوئی تھیں یا اس میں عمارت کھڑی کی ہوئی تھی یا گڑھا کھودا ہوا تھا تو اس کے قبضے کا فیصلہ کیا جائیگا اس لیے کہ استعمال قبضے کی دلیل ہے۔

﴿توضیح﴾

(وذوبیت...الخ) اگر ایک گھر میں دوشریک ہیں، ایک کے اس گھر میں کئی کمرے ہیں اور دوسرے کا اس گھر میں صرف ایک کمرہ ہے تو اس گھر کے صحن کو استعمال کرنے میں دونوں برابر ہونگے۔ ایسا نہ ہوگا کہ جس کے کمرے زیادہ ہوں وہ زیادہ صحن کا مستحق ہوگا اسلئے کہ جسکے کمرے زیادہ ہوں وہ اس شخص کے مشابہ ہے جسکے گواہ زیادہ ہوں اور جس کا ایک کمرہ ہے وہ اس شخص کے مشابہ ہے جسکا ایک گواہ ہو ظاہر ہے ترجیح گواہوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں ہوتی کمامر۔ لہٰذا زیادہ کمرے وجہ ترجیح نہیں ہونگے۔

(ارض...الخ) ایک زمین پر دو آدمیوں کا نزاع ہے، ایک کہتا ہے کہ وہ زمین میرے قبضہ میں ہے جبکہ دوسرا اپنے قبضہ کا مدعی ہے اور دونوں نے بینہ بھی قائم کردیا تو دونوں کے قبضہ کا فیصلہ کیا جائیگا۔ (یعنی یہ فیصلہ ہوگا کہ زمین دونوں کے قبضہ میں ہے)

(فانْ برهن...الخ) اگر دونوں اس زمین پر قبضہ کے مدعی ہیں، پھر ان میں ایک اس بات پر بینہ قائم کرتا ہے کہ زمین میرے قبضہ میں ہے تو فیصلہ اس کے حق میں ہوگا، اسی طرح ایک نے زمین میں اپنی اینٹیں بنائی ہوئی تھیں، یا اس میں عمارت کھڑی کی ہوئی تھی گڑھا کھودا ہوا تھا تو قبضہ کا فیصلہ اسکے حق میں ہوگا جس نے یہ کام کیے ہونگے، اسلئے کہ یہ کام کرنا زمین کو استعمال کرنا ہے اور استعمال قبضہ کی دلیل ہے۔

﴿باب دعوی النسب﴾

مبيعةٌ ولَـدَت لِاَقلَّ من نصفِ حولٍ منذُ بِيعَت فادَّعی البائعُ الولدَ يثبتُ نسبُه منه و اُمِّيَتُها ويُفسَخُ البيعُ ويُرَدُّ الثمنُ وإن ادَّعاه المشتری مع دِعوَتِه او بعدَها هذا عند نا و عند زفرؒ و الشافعیؒ دِعوتُه باطلةٌ لانَّ البيعَ اعترافٌ منه بانَّها امةٌ فبالدَّعوةِ يصيرُ مُناقِضًا ولَنا اَنَّ العُلُوقَ امرٌ خفیٌّ فيُعفٰی فيه التَّناقُضُ و كونُ العلوقِ فی يدِ البائعِ دليلٌ علٰی انَّه مِنه و انَّما قالَ وإن ادَّعَاه المشتَری معَ دِعوتِه او بعدَها حتّٰی لوادَّعی المُشتَرِی قبلَ دِعوَةِ البائعِ ثبتَ النَّسبُ منَ المشترِی ويُحمَلُ علٰی اَنَّ المشتری نكَحَها و استولَدَها ثُمَّ اشتَرَاها .

﴿ترجمہ﴾

بیچی ہوئی باندی نے بچہ جنا نصف سال سے کم میں جب سے وہ بیچی گئی پھر بائع نے دعوی کیا ولد کا تو ثابت ہو جائیگا اسکا نسب اس سے اور اس کا ام ولد ہونا اور بیع فسخ ہو جائیگی اور ثمن واپس لوٹائے گا اگر چہ مشتری نے دعوی کیا ہو اس کے دعوی کے ساتھ یا اسکے بعد، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا دعوی باطل ہوگا اس لیے کہ بیع اس کی طرف سے اعتراف ہے کہ یہ باندی ہے پس دعوی کے وجہ سے وہ مناقض ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نطفے کا ٹھہرنا ایک مخفی امر ہے پس اس میں معاف کیا جائیگا تناقض کو، اور نطفے کا ٹھہرنے کا بائع کے قبضے میں ہونا دلیل ہے اس بات پر کہ وہ نطفہ اسی سے ہے اور جز یں نیست کہ مصنف نے کہا: وان ادعاه المشتری مع دعوته او بعدها حتیٰ کہ اگر مشتری نے دعوی کیا بائع کے دعوی سے پہلے تو نسب مشتری سے ثابت ہو جائیگا اور اس کو محمول کیا جائیگا اس بات پر کہ مشتری نے اس سے نکاح کیا تھا اور اس سے وطی کی تھی پھر اسے خریدا تھا۔

﴿توضیح﴾

(مبيعة...الخ) اگر باندی بیچی اور مشتری کے پاس وقت شراء سے چھ ماہ سے کم کی مدت میں اس کا بچہ پیدا ہوگیا، بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کر دیا تو نسب اس سے ثابت ہو جائیگا، اور وہ باندی اس بائع کی ام ولد کہلائیگی اور بیع فسخ ہو جائیگی اور بائع ثمن مشتری کو واپس کریگا اگر چہ مشتری نے بھی بائع کے دعوی کے ساتھ یا اس کے دعوی کے بعد ولد کا دعوی کیا ہو،

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بائع کا دعوی باطل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بائع کے دعوی میں تناقض ہے اس لیے کہ جب اس نے بیع کی تو گویا اس بات کا اعتراف کیا کہ وہ صرف باندی ہے ام ولد نہیں ہے، جب وہ بائع ولد کا دعوی کریگا تو ظاہر ہے یہ تناقض ہوگا۔ (اس لیے کہ ولد کی وجہ سے باندی ام ولد بن جاتی ہے) لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر چہ یہاں بائع کے دعوی میں تناقض پایا جاتا ہے، لیکن یہ تناقض معاف ہے اس لیے کہ علوق (نطفہ کا رحم مادر میں ٹھہر جانا) امر خفی ہے، ہوسکتا ہے پہلے اس کو پتہ نہ ہو کہ علوق ہوا ہے، اور علوق بائع کی ملک میں ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بچہ اسی بائع سے ہے۔ لہٰذا نسب ثابت ہو جائیگا۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے وان ادعاہ المشتری مع دعوتہ اوبعدھا کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اس لیے کہا کہ اگر مشتری نے بچے کے نسب کا دعوی بائع کے دعوی سے پہلے کیا تو نسب مشتری سے ثابت ہوگا نہ کہ بائع سے۔

(ویحمل...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مشتری سے نسب کیسے ثابت ہوسکتا ہے، اسلئے کہ بچہ تو وقت شراء سے چھ ماہ سے کم عرصے میں پیدا ہوا ہے تو مشتری کی طرف سے علوق متصور نہیں ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ ہم یہاں اسکو اس بات پر محمول کریں گے کہ مشتری نے پہلے اس باندی سے نکاح کیا ہوگا پھر اس سے وطی کی ہوگی پھر اس کو خریدا ہوگا پھر بچہ کی پیدائش وقت نکاح سے چھ ماہ میں یا چھ ماہ سے زائد عرصے میں ہوئی ہوگی۔ پس نسب کے مشتری سے ثابت ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

وكذا لوِ ادَّعاه بعدَ موتِ الاُمِّ بخلافِ موتِ الولدِ يعني اذاماتتِ الامةُ والولدُ حيٌّ فادَّعاه البائعُ وقد جاءَت به لِاَقلَّ من ستةِ اشهرٍ يثبُتُ النَّسبُ منه وإن ماتَ الولدُ لا؛ لانَّ الولدَ اصلٌ في ثبوتِ النسبِ قالَ النبيُّ صلى الله عليه وسلم: اَعتَقَها ولدُها. واذا صحتِ الدِعوَةُ بعدَ موتِ الاُمِّ فعندَ ابي حنيفة يرُدُّ كلَّ الثمنِ وعندهما يَرُدُّ حصةَ الولدِ لا حصةَ الاُمِّ.

﴿ترجمہ﴾

اور اسی طرح اگر بائع نے دعوی کیا اس کا ماں کے مرنے کے بعد بخلاف ولد کی موت کے یعنی اگر باندی مرگئی اس حال میں ولد زندہ ہے پس بائع نے اس کا دعوی کردیا حالانکہ اس نے اسے جنا تھا چھ ماہ سے کم کے عرصے میں تو نسب اس سے ثابت ہوجائیگا اور اگر ولد مرگیا، تو نہیں اسلئے کہ ولد اصل ہے نسب کے ثابت ہونے میں، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس باندی کو آزاد کردیا اسکے بچے نے" اور جب دعوی صحیح ہے ماں کی موت کے بعد تو امام صاحب کے نزدیک وہ پورا ثمن لوٹائے اور صاحبین کے نزدیک ولد کا حصہ لوٹائے نہ کہ ماں کا حصہ۔

﴿توضیح﴾

(وکذا... الخ) صورت مذکورہ میں اگر باندی فروخت کی پھر اس کا بچہ چھ ماہ سے کم کے عرصہ میں پیدا ہوگیا پھر

ماں مرگئی لیکن بچہ زندہ ہے، بائع نے نسب کا دعوی کر دیا تو نسب ثابت ہو جائیگا لیکن اگر ولد مر گیا اور ماں زندہ ہے تو نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ ثبوت نسب میں ولد اصل ہوتا ہے، ماں تو فقط تابع ہے، پہلی صورت میں جبکہ بچہ زندہ ہے اور ماں مرگئی تو نسب اس لئے ثابت ہوگا کہ اصل موجود ہے اور دوسری صورت میں جبکہ ماں زندہ ہے اور بچہ مر گیا تو نسب اس لئے ثابت نہ ہوگا کہ اصل موجود نہیں ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ ولد اصل ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ام ولد کے بارے میں فرمایا: اعتقها ولدها ، (اسکو اس کے بچے نے آزاد کر دیا یعنی مولی کے مرنے کے بعد وہ باندی اپنے بچے کی وجہ سے آزاد ہو جائیگی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولد اصل ہوتا ہے۔

(واذا...الخ) جب ماں مر جائے اور ولد زندہ ہو تو کہا کہ بائع سے نسب ثابت ہو جائیگا اسلئے کہ اس صورت میں اس کا دعوی صحیح ہوگا اور بیع فسخ ہو جائیگی ، لہذا بائع پر واجب ہے کہ وہ ثمن مشتری کو واپس کرے، امام صاحب کے نزدیک کل ثمن واپس کرے جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف ولد کے حصہ کا ثمن واپس کریگا ماں کے حصہ کا ثمن واپس نہیں کریگا۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ ام ولد کی مالیت متقوم ہوتی ہے کہ نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک ام ولد غیر متقوم ہوتی ہے، لہذا مشتری کے پاس جو ام ولد کی ہلاکت ہوئی گویا غیر متقوم کی ہلاکت ہے، جس کا وہ مشتری ضامن نہیں لہذا بائع پر کل ثمن کا لوٹانا واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ام ولد متقوم ہوتی ہے پس ام ولد کی مشتری کے پاس متقوم کی ہلاکت ہے لہذا اس کا مشتری ضامن ہوگا۔ پس اسکو ماں کے حصے کا ثمن نہیں ملے گا ولد کے حصے کا ثمن ملے گا۔

ولو ادَّعاهُ بعدَ عتقِها يثبتُ نسبُه ويَرُدُّ حصتَه منَ الثَّمنِ اى لو ادَّعى البائعُ الولدَ انّه ولدُه بعدَ ما اَعتقَ المُشترِى الامَّ وقد جاءَ ت لاَ قلَّ من نصفِ حولٍ يثبتُ نسبُ الولدُ ويَرُدُّ البائعُ حصةَ الولد منَ الثَّمنِ بانَ يُقسَّمَ على قيمةِ الامِّ وقيمةِ الولدِ فما اَصابَ الولدَ يَرُدُّه البائعُ الى المشترِى وما اَصابَ الامَّ لايَردُّه وبعدَ عتقِه رُدَّت دِعوتُه اى انِ ادَّعَى البائعُ بعدَ ما اَعتَقَه المشتَرِى رُدَّت دِعوَةُ البائعِ كما لو وَلَدَت لِاَ كثرَ من نِصفِ حولٍ واقلَّ من سنتينِ اووَلَدَت لاَ كثرَ من سنتينِ اى رُدَّت دِعوةُ البائعِ اذا كانتِ المدةُ من وقتِ البيعِ الى وقتِ الولادةِ اكثرَ من نصفِ حولٍ الااذا صَدَّقَه المشترِى واذا صَدَّقَه فحكمُ القسمِ الثانِى كالاولِ وفى الثالثِ لَم يَبطُل بيعُه القسمُ الاولُ ما اذا وَلَدَت لاَ قلَّ من نصفِ حولٍ من زمانِ البيعِ والثانِى ما اذا وَلَدَت لاَكثرَ من نصفِ حولٍ واقلَّ من سنتينِ والثالثُ ما اذا وَلَدَت لاَكثرَ من سنتينِ ففِى القسمِ الثانِى يثبُتُ نسبُه واُمّيتُها ويُفسَخُ البيع ويَرُدُّ الثمن كما فى القسمِ الاولِ وهى اُمُّ ولدِه نكاحاً اى اُمُّ الولدِ نكاحًا هى اَمةٌ ولَدَت من زوجها فمَلَكَها الزوجُ اوامةٌ مَلَكَها زوجُها فوَلَدَت فادَّعَى الولد وههُنا يُحمَلُ على هذا .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اس کا دعویٰ کیا باندی کے آزاد ہونے کے بعد تو ثابت ہو جائیگا اس کا نسب اور واپس کریگا اسکے ثمن کے حصے کو یعنی اگر بائع نے ولد کا دعویٰ کر دیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے بعد اس کے کہ مشتری نے اس کی ماں کو آزاد کر دیا حالانکہ اس نے اسے جنا تھا نصف سال سے کم میں تو ولد کا نسب ثابت ہو جائیگا اور بائع ولد کے حصے کا ثمن واپس کریگا بایں طور کہ ثمن کو تقسیم کیا جائیگا ماں کی قیمت اور ولد کی قیمت پر پس جو رقم ولد کو پہنچے تو بائع مشتری کو لوٹا دے اور جو ماں کو پہنچے اسے واپس نہ کرے، اور اس ولد کی آزادی کے بعد اس کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا یعنی اگر بائع نے ولد کا دعویٰ کیا بعد اس کے مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تھا تو بائع کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا جیسا کہ اگر اس نے جنا ہو نصف سال سے زائد کے عرصے میں یا دو سالوں سے کم کے عرصے میں یا اس نے جنا ہو دو سالوں سے زیادہ کے عرصے میں، یعنی بائع کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا جبکہ بیع کے وقت سے ولادت کے وقت تک مدت نصف سال سے زیادہ ہو مگر جبکہ مشتری اس کی تصدیق کر دے اور جب اس کی تصدیق کر دے تو قسم ثانی کا حکم اول کی طرح ہوگا اور تیسری صورت میں اس کی بیع باطل نہ ہوگی، قسم اول یہ ہے کہ جب اس نے جنا ہو بیع کے زمانے سے نصف سال سے کم مدت پر، اور دوسری قسم یہ ہے کہ جب اس نے جنا ہو نصف سال سے زیادہ اور دو سالوں سے کم کے عرصے میں، اور تیسری صورت یہ ہے کہ جب اس نے جنا ہو دو سالوں سے زیادہ کی مدت میں تو دوسری قسم میں ثابت ہو جائیگا اسکا نسب اور اسکا ام ولد ہونا اور بیع فسخ کی جائیگی اور ثمن واپس لوٹائیگا جیسا کہ قسم اول میں، اور وہ اس کی ام ولد ہوگی نکاح کے طور پر، ام ولد نکاحاً وہ باندی ہے جس نے بچہ جنا ہوا پنے زوج سے پس زوج اسکا مالک ہو گیا ہو یا وہ باندی جس کا شوہر اس کا مالک ہوا پھر اس نے بچہ جنا پھر شوہر نے ولد کا دعویٰ کر دیا اور یہاں پر اس کو اسی پر محمول کیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو ادعاہ...الخ) اگر باندی خریدی، اور وقت شراء سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں اس کا بچہ پیدا ہوا پھر مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا، اسکے بعد بائع نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب اس سے ثابت ہو جائیگا اور وہ بائع ولد کے حصے کا ثمن واپس کرے، بایں طور کہ ثمن کو ولد اور ماں پر تقسیم کیا جائیگا جو ثمن ماں کے حصے کے مقابلے میں آتا ہے وہ بائع مشتری کو واپس نہ کرے اور جو ولد کے حصے میں آتا ہے وہ واپس کر دے۔ اور اگر مشتری نے ولد کو آزاد کر دیا اس کے بعد بائع نے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت نہ ہوگا۔

(کما لو...الخ) اگر باندی خریدی پھر وقت شراء سے چھ ماہ سے زائد اور دو سال سے کم کے عرصے میں اس کا بچہ پیدا ہوا یا دو سال سے زائد کے عرصے میں اس کا بچہ پیدا ہوا اسکے بعد بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب اس سے ثابت نہ ہوگا ہاں اگر مشتری اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دے تو ثابت ہو جائیگا۔ تو یہاں کل تین صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ

بچے کی پیدائش وقت شراء سے چھ ماہ کے کم عرصے میں ہو اور دوسری یہ ہے کہ پیدائش چھ ماہ سے زائد اور دو سال سے کم کی مدت میں ہو اور تیسری یہ ہے کہ پیدائش دو سال سے زائد کے عرصے میں ہو، پہلی صورت میں بائع اگر نسب کا دعوی کرے تو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو جائیگا اور دوسری اور تیسری صورت میں، گر مشتری بائع کی تصدیق کرے تو ثابت ہوگا لہذا بیع فسخ ہوگی اور ثمن واپس کیا جائے گا۔

(وهی ام ولده...الخ) جب بچہ کی پیدائش وقت شراء سے چھ ماہ سے زائد کے عرصے میں ہوا سکے بعد بائع نسب کا دعوی کرے تو یہ باندی اس کی ام ولد نکاحاً کہلائیگی۔ ام ولد نکاحاً کا اطلاق دو قسم پر ہوتا ہے ایک یہ کہ باندی کسی کے نکاح میں ہو پھر اس کا بچہ پیدا ہوا ہو اس کے بعد زوج اس کا مالک بن گیا ہو تو یہاں پہلے نکاح ہے پھر ولادت ہے پھر ملکیت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی کے نکاح میں باندی ہو پھر شوہر نے اس کو خرید لیا ہو پھر اس کا بچہ پیدا ہوا ہو تو یہاں پہلے نکاح ہے پھر ملک ہے پھر ولادت ہے، ہم نے جو کہا کہ اس صورت میں یہ باندی بائع کی ام ولد ہوگی، یہاں دوسری قسم مراد ہے۔

ولو باعَ مَن وُلِدَ عنده ثم ادَّعاه بعدَ بيعِ مشتريهِ صَحَّ نسبُه ورُدُّ بيعُه وكذالو كاتَبَ الولدَ اورَهَنَ او آجَرَ اوزوَّجَها ثم ادَّعاه صحتِ الدِّعوَةُ فی حقِ الامِّ والولدِ جميعاً ويُنقَضُ هذاالتصرفُ ويُرَدُّ الجاريةُ على البائعِ اِعلَم انَّ عبارةَ الهدايةِ كذالكَ ومَن بَاعَ عبدًا وُلِدَعنده وباعَه المشترِى من آخر ثم ادَّعاهُ البائعُ الاولُ فهو ابنُه وبَطَلَ البيعُ لانَّ البيعَ يحتملُ النقضَ ومالَه من حقِّ الدِّعوَةِ لا يَحتمِلُه فيَنتَقِضُ البيعُ لِاَجلِه وكذالكَ اذا كاتَبَ الولدَ اورَهَنَه او آجَرَه او كاتَبَ الامَّ اورَهنَها اوزوَّجَها ثم كانتِ الدِعوةُ لانَّ هذهِ العوارضَ تحتمِلُ النقضَ فيَنتقُضَ ذالكَ كلُّه وتصحُّ الدِعوةُ بخلافِ الاعتاقِ والتدبيرِ على مامَرَّ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر بیچا اسکو جو اس کے ہاں پیدا ہوا تھا پھر اس کا دعوی کر دیا اس کے مشتری کے بیچنے کے بعد تو اس کا نسب صحیح ہوگا اور اس کی بیع واپس کی جائیگی اور اسی طرح اگر مکاتب بنایا ولد کو یا اس کی ماں کو یا رہن کے طور پر رکھوایا یا اجرت پر دیا یا اس کی ماں کا نکاح کرایا پھر اس ولد کا دعوی کیا تو دعوی صحیح ہوگا ماں اور ولد دونوں کے حق میں اور یہ تصرف ٹوٹ جائیگا اور لونڈی واپس کی جائیگی بائع پر، جان تو کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے: اور جس نے ایک غلام بیچا جو اسکے ہاں پیدا ہوا تھا اور اس کو مشتری نے بیچ دیا دوسرے کے ہاتھ، پھر اس کا بائع اول نے دعوی کیا تو وہ اس کا بیٹا ہوگا اور بیع باطل ہوگی اس لیے کہ بیع ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے اور وہ دعوی کا حق جو بائع کو حاصل ہے تو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا پس بیع ٹوٹ جائیگی اس کی وجہ سے اور اسی طرح اگر ولد کو مکاتب بنایا، یا اس کو رہن کے طور رکھوایا یا اس کو اجرت پر دیا، یا ماں کو مکاتب بنایا، یا اس کو رہن کے طور پر دیا، یا اس کا نکاح کرا دیا

پھر دعوی ہوا، اس لیے کہ یہ عوارض ٹوٹنے کا احتمال رکھتے ہیں پس یہ سب ختم ہو جائیں گے، اور دعوی صحیح ہوگا، بخلاف آزاد کرنے کے اور مدبر بنانے کے جیسا کہ گزرا۔

﴿توضیح﴾

(و من با ع...الخ) اگر کسی کے ہاں مملوک لڑکا پیدا ہوا، پھر اس نے اس لڑکے کو بیچ دیا، مشتری نے خریدنے کے بعد اسکو آگے بیچ دیا پھر بائع اول نے اس پر نسب کا دعوی کر دیا (کہا یہ میرا بچہ ہے) تو اسکا نسب اس بائع اول سے ثابت ہو جائیگا اور بیع فسخ کر دی جائیگی۔ اسی طرح اگر اس نے ولد کو مکاتب بنالیا یا اس کو رہن کے طور پر کسی کے حوالے کر دیا یا اسکو اجرت پر دے دیا یا اس نے لڑکے کی ماں کو مکاتب بنالیا یا اسکو رہن کے طور پر دے دیا، یا اسکی ماں کی شادی کر دی۔ پھر اسکے ولد کے نسب کا دعوی کیا تو ان تمام صورتوں میں نسب ثابت ہو جائیگا اور یہ تصرفات (رہن، اجرت، وغیرہ) ختم ہو جائیں گے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بیع وغیرہ نقص کا احتمال رکھتے ہیں (یعنی احتمال ہے کہ یہ تصرفات فسخ ہو جائیں) اور نسب کا دعوی نقض کا احتمال نہیں رکھتا لہذا نسب ثابت ہو جائیگا اور یہ تصرفات منتقض ہو جائیں گے۔ بخلاف اعتاق کے جو پیچھے گزرا کہ اگر مشتری کے پاس خریدی ہوئی باندی کا وقت شراء سے چھ ماہ سے کم عرصے میں بچہ پیدا ہو گیا اسکے بعد مشتری نے اس بچے کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنالیا اور بائع نے نسب کا دعوی کر دیا تو نسب اس سے ثابت نہ ہوگا۔

اقولُ ضميرُ الفاعلِ فی کاتَبَ ان کانَ راجعًا الی المشتری و کذا فی قولِه او کاتَبَ الاُمَّ یصیرُ تقدیرًا لکلامِ ومَن باعَ عبدًا وُلِدَ عنده او کاتَبَ المشتری الاُمَّ وھذا غیرُ صحیحٍ لانَّ المعطوف علیه بیعُ الولدِ، لابیعُ الاُمِّ فکیف یصحُّ قولُه کاتَبَ المشتری الاُمَّ؟ وان کانَ راجعاً الی مَن فی قوله ومَن باعَ عبداً فالمسئلةُ انَّ رجلاً کاتَبَ مَن وُلِدَعندَه ارھَنه او آجرَه ثُمَّ کانتِ الدِعوةُ وحِ لا یَحسُنُ قولُه بخلافِ الاعتاقِ لانَّ مسئلةَ الاعتاقِ التی مَرَّت ما اذَا اَعتقَ المشتری الولدَ لانَّ الفرقَ الصحیحَ اَن یکونَ بینَ اِعتاقِ المشترِی و کتابتِه لا بینَ اعتاقِ المشترِی و کتابتِه اذا عرفتَ ھذَا فمَرجِعُ الضمیرِ فی کاتَبَ الولدَ المشترِی وفی کاتَبَ الامَّ مَن فی مَن باعَ .

﴿ترجمہ﴾

میں کہتا ہوں کہ کاتب میں ضمیر فاعل اگر مشتری کی طرف راجع ہو اور اسی طرح اسکے قول او کاتب الام میں، تو تقدیر کلام اس طرح ہوگی ومن باع عبدا ولد عنده او کاتب المشتری الام، اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہ معطوف علیہ ولد کی بیع ہے نہ کہ ام کی بیع، پس کیسے صحیح ہوگا مصنف کا قول کاتب المشتری الام، اور اگر ضمیر راجع ہو من کی طرف جو واقع ہے اس کے قول ومن باع عبدا میں تو مسئلہ یہ ہوگا کہ ایک آدمی نے اس شخص کو مکاتب بنایا جو اسکے ہاں پیدا ہوا تھا یا اس کو رہن کے

طور پر دیا، یا اس کو اجرت پر دیا پھر دعوی ہوا اور اس وقت حسن نہ ہوگا مصنف کا قول بخلاف الاعتاق ، اسلئے کہ اعتاق کا مسئلہ جو گزر چکا ہے وہ یہ ہے کہ مشتری ولد کو آزاد کردے، اسلئے کہ فرق صحیح یہ ہے کہ وہ مشتری کے اعتاق اور اس کی مکاتب بنانے کے درمیان ہو نہ کہ مشتری کے اعتاق اور بائع کے مکاتب بنانے کے درمیان، جب یہ بات تو نے جان لی تو ضمیر کا مرجع کاتب الولد میں وہ مشتری ہے اور کاتب الامۃ میں من باع ہے۔

﴿توضیح﴾

(اقول... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کی سابقہ عبارت پر اعتراض ذکر کر کے اس کی تصحیح کرتے ہیں، حاصل اعتراض یہ ہے کہ صاحب ہدایہ کی عبارت ''کاتب الولد اور کاتب الام'' میں کاتب کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ ضمیر مشتری کی طرف راجع ہو اور دوسرا یہ کہ ضمیر من کی طرف راجع ہو، جو من باع عبدا میں واقع ہے یعنی بائع کی طرف، اور دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں پہلا احتمال تو اسلئے صحیح نہیں کہ اس صورت میں عطف صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ''ومن باع عبدا او کاتب المشتری الولد او کاتب المشتری الام'' اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہ مشتری ماں کو مکاتب تب بنا سکتا ہے جبکہ اس نے ام کو خریدا ہو حالانکہ اس نے ام کو نہیں خریدا بلکہ ولد کو خریدا ہے کیونکہ پیچھے تذکرہ ولد کی بیع کا ہے نہ کہ ام کی بیع کا، اور دوسرا احتمال اس لیے صحیح نہیں کہ اگر ضمیر من کی طرف راجع ہو جو من باع میں واقع ہے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کسی نے اپنے غلام کو بیچا یا اس کو مکاتب بنایا، یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا پھر اس ولد کے نسب کا دعوی کردیا، تو اب بخلاف الاعتاق کہنا مناسب نہ ہوگا، اس لیے کہ بخلاف جیسے الفاظ وہاں ذکر کیے جاتے ہیں جہاں مخالفت کے ساتھ ایک گونہ موافقت بھی ہو اور یہاں موافقت بالکل نہیں اسلئے کہ اعتاق جس کا پیچھے تذکرہ ہوا وہ مشتری کی طرف سے ہے جبکہ یہاں کتابت مشتری کی طرف سے نہیں ہے بلکہ بائع کی طرف سے ہے بائع نے غلام فروخت کر کے اس کی ماں کو مکاتب بنایا پھر ولد کے نسب کا دعوی کیا۔ شارح نے اس عبارت کی تصحیح اس طرح کی کہ کاتب الولد میں ضمیر کا مرجع تو مشتری ہے اور کاتب الام میں مرجع من باع ہے، اب اشکال نہ ہوگا اسلئے جب کاتب الولد میں ضمیر کا مرجع مشتری ہوگا تو بخلاف سے مقابلہ کرنا صحیح ہو جائیگا کہ مشتری اگر اس بچے کو خریدنے کے بعد مکاتب بنالے اور اسکے بعد بائع اس کے نسب کا دعوی کرے تو دعوی صحیح ہے اور اگر مشتری اس ولد کو خریدنے کے بعد آزاد کردے پھر بائع نسب کا دعوی کرے تو یہ صحیح نہیں، کاتب الام میں ضمیر کا مرجع من باع ہے تو اس کا عطف ماقبل (کاتب الولد) پر صحیح ہوگا اسلئے کہ ماقبل میں ولد کی بیع کا تذکرہ ہے اور یہاں اس بات کا تذکرہ ہے کہ بائع نے اس ولد کو بیچ دیا پھر اس کی ماں کو مکاتب بنالیا۔

☆☆☆

ولو باعَ احدَ توامینِ وُلِدَا عندَہ من امۃٍ واَعتَقَہ مشتریہِ ثم ادَّعی البائعُ الآخَرَ یثبُتُ نسبُھُما منہ وبَطَلَ عتقُ المشتری لانَّ من ضرورۃِ ثبوتِ نسبِ احدِھما ثبوتُ نسبِ الآخَرِ والتوامانِ وَلَدَانِ بینَ ولادتِھما اقلُّ من ستۃِ اشھرٍ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر بیچا دو جڑواں بچوں میں سے ایک کو، جو دونوں پیدا ہوئے تھے اسکے پاس ایک باندی سے اور اسکو اسکے مشتری نے آزاد کردیا پھر بائع نے دعوی کیا دوسرے کا تو ثابت ہوجائیگا ان دونوں کا نسب اس سے اور باطل ہوجائیگی مشتری کی آزادی، اسلئے کہ ان میں سے ایک کے نسب کے ثبوت کی ضرورت میں سے ہے دوسرے کے نسب کا ثبوت اور جڑواں وہ دو بچے ہوتے ہیں جن کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم کا فاصلہ ہو۔

﴿توضیح﴾

(ولو باع ... الخ) کسی کے مملوکہ باندی کے دو جڑواں بچے پیدا ہوئے، پھر ایک کو اس نے بیچ دیا، مشتری نے شراء کے بعد اس کو آزاد کردیا، اس کے بعد بائع نے دوسرے بچے کے نسب کا دعوی کردیا جس کو اس نے بیچا نہیں تھا، تو اب دونوں کا نسب اس مولی (بائع) سے ثابت ہوجائیگا اور مشتری کی آزادی باطل ہوجائیگی۔ یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ ہے کہ دونوں بچوں کا نسب مولی سے ثابت ہوجائیگا اور دوسرا یہ ہے کہ مشتری کا آزاد کرنا باطل ہوجائیگا، پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ جب دوسرے بچے کا نسب مولی (بائع) کے دعوی کی وجہ سے ثابت ہوچکا ہے جس کی بیع نہیں ہوئی تھی تو پہلے بچے کا نسب بھی ثابت ہوجائیگا جسکی اس نے بیع کردی تھی، اسلئے کہ جڑواں بچوں میں ایک کے نسب کا ثبوت دوسرے کے نسب کے ثبوت کو مستلزم ہوتا ہے، اور دوسرے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا اعتاق تب معتبر ہوتا جب کہ وہ بچہ پہلے سے آزاد نہ ہوتا حالانکہ یہاں وہ بچہ پہلے سے ہی آزاد ہے۔ کیونکہ وہ مولی کا بیٹا ہے، پس مشتری کا اعتاق باطل ہوجائیگا۔

(والتوامان ... الخ) یہاں سے توامین کی تعریف کرتے ہیں کہ توامان ایسے دو بچوں کو کہتے ہیں جن کی ولادت ایک بطن سے ہو اور ان کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم کا عرصہ ہو۔ (یعنی ایک بچہ پیدا ہوا پھر اس کے بعد چھ ماہ سے کم کی مدت میں اسی ماں سے دوسرا بچہ بھی پیدا ہوگیا۔)

ولو قالَ لِصبیٍ معَہ ھوَ ابنُ زیدٍ ثم قالَ ھو ابنِی لَم یَکُن ابنَہ وإن جَحَدَ زیدٌ بُنُوَّتَہ ھذا عند ابی حنیفۃ وعندھما اِن جَحَدَ زیدٌ بُنُوَّتَہ یصیرُ ابنًا لِلَّذی فی یدِہ الصبیُّ لانَّ الاقرارَ فی النَّسبِ یَرتَدُّ بالرَّدِ ولَہ انَّ النَّسبَ مِمَّا لایَحتَمِلُ النقضَ والاقرارُ بمثلِہ لا یَرتَدُّ بالرَّدِ ولو کانَ مع مسلمٍ وکافرٍ صبیٌّ فقال المسلمُ ھو عبدِی وقال الکافرُ ھو ابنی فھو حرٌّ ابنٌ للکافرِ لانَّہ ینالُ الحرِّیۃَ فی الحالِ والاسلامَ فی

المـآلِ اِذ دلائـلُ الـوحـدانيةِ ظـاهرةٌ وفي عكسِه يثبتُ الاسلامُ بتبعيةٍ ويُحرمُ عنِ الحريةِ وليسَ في وُسعِه اكتسابُه بها .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کہا اس بچے کو جو اس کیساتھ تھا کہ وہ زید کا بیٹا ہے پھر کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے تو وہ اس کا بیٹا نہ ہوگا اگر چہ زید اس کے بیٹا ہونے کا انکار کردے یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر زید اس کے اپنا بیٹا ہونے کا انکار کردے تو وہ اس شخص کا بیٹا ہوگا جس کے قبضے میں ہے اس لیے کہ نسب میں اقرار رد کرنے کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ نسب یہاں نقض (ٹوٹنے) کا احتمال نہیں رکھتا اور اس جیسا اقرار رد کرنے کیوجہ سے رد نہیں ہوتا اور اگر مسلمان اور کافر کے پاس کوئی بچہ ہو پس مسلمان کہے کہ یہ میرا غلام ہے اور کافر کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہوگا کافر کا بیٹا ہوگا اس لیے کہ وہ آزادی کو پالے گا حال میں اور اسلام کو مآل میں (پالے گا) اس لیے کہ وحدانیت کے دلائل ظاہر ہیں اور اس کے عکس میں اسلام ثابت ہوگا مسلمان کے تابع ہوتے ہوئے اور آزادی سے محروم ہو جائیگا حالانکہ اس کی وسعت میں نہ ہوگا آزادی کو حاصل کرنا۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال...الخ) کسی کے قبضہ میں ایک بچہ ہے، پہلے اس نے کہا یہ بچہ زید کا ہے، پھر کہا کہ یہ میرا بچہ ہے، تو وہ بچہ اس قابض کا نہیں سمجھا جائیگا اگر چہ زید نے اس بات سے انکار کیا ہو کہ وہ اس (زید) کا بچہ ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر زید کہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے تو وہ اس مقر (قابض) کا بیٹا سمجھا جائیگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر چہ اس۔ نے پہلے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ زید کا بیٹا ہے لیکن زید نے اسکے انکار کو مسترد کردیا اور مقرلہ جب مقر کے اقرار کو مسترد کردے تو وہ مسترد ہو جاتا ہے، پس جب اس کا زید کے حق میں اقرار مسترد ہو گیا تو نسب اس مقر سے ثابت ہو جائیگا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ نسب ان چیزوں میں سے ہے جو نقض (ختم ہونا، فسخ ہونا) کا احتمال نہیں رکھتیں اور جب ایسی چیز کا اقرار کیا جائے جو نقض کا احتمال نہ رکھے تو وہ مسترد کرنے سے مسترد نہیں ہوتا لہٰذا زید نے جب نسب کا انکار کر کے اسکے اقرار کو مسترد کرنا چاہا تو اسکا اقرار مسترد نہیں ہوا لہٰذا اس مقر سے نسب ثابت نہ ہوگا۔

(ولو کان...الخ) ایک بچہ مسلمان اور کافر دونوں کے پاس ہے، مسلمان نے کہا یہ بچہ میرا غلام ہے اور کافر نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ آزاد ہوگا اور کافر کا بیٹا قرار دیا جائیگا، اسکو مسلمان کا غلام قرار نہیں دیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ بچے کے بارے میں ایسا فیصلہ کریں گے جسمیں اس کا فائدہ ہو اور اس بچے کا فائدہ اسی میں ہے کہ اس کو کافر کا بیٹا قرار دیا جائے نہ کہ مسلم کا غلام۔ اسلئے کہ اگر یہ کافر کا بیٹا ہو تو فی الحال آزاد ہوگا، اگر چہ باپ کے تابع ہوتے ہوئے فی الحال یہ کافر ہوگا لیکن مستقبل میں امید ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے اس لیے کہ اسلام کے دلائل ظاہر ہیں اور اگر اس کو مسلمان کا غلام قرار دیا جائے تو اگر چہ یہ مولی کے تابع

ہوتے ہوئے مسلمان تو ہوگا لیکن پھر ہمیشہ کے لیے غلام رہیگا۔اس لیے کہ آزادی حاصل کرنا اس کے بس میں نہ ہوگا۔

ولو قالَ زوجُ امراةٍ لصبيٍ معهُما هو ابني من غيرِها وقالت هو ابني من غيره فهو ابنُهما ولو ولَدَت امةٌ مشتَرَاةٌ وادَّعى المشتري الولدَ ثم استُحِقَّت غَرِمَ الابُ قيمةَ الولدِ يومَ يُخاصِمُ وهو حرٌ اى وَلَدَت امة'' مُشترا ةٌ وادَّعى المشتري الولدَ ثم استُحِقَّتِ الامُّ فالولدُ حرٌ ويضمَنُ الابَ وهو المشتري قيمةَ الولدِ للمُستَحِقِ لانَّ ولدَ المغرورِ حرٌ بالقيمةِ والمرادُ بالمغرورِ رجلٌ وطِئَ امراةً مُعتَمِدً ا على مِلكِ يمينٍ اونكاحٍ فوَلَدَت ثم استُحِقَّت وانما سُمِّيَ مغرورًا لانَّ البائعَ غرَّه وباعَ منه جاريتَه لم تكُن مِلكًا لَه ويُعتَبرُ قيمةُ الولدِ يو مَ الخُصُومَةِ فإن ماتَ الولدُ فلا شئَ على ابيه لعدمِ المنعِ منه وتركتُه لَه لانَّه حرُّ الاصلِ فإن قتله ابُوه اوغيرُه غرِمَ الابُ قيمتَه ويَرجعُ بها كثمنِها على بائعِه لا بالعُقرِ اى اِن قتَلَه الابُ يضمَنُ قيمتَه للمُستَحِقِّ وكذا ان قَتَلَه غيرُه فاخَذَ الابُ ديتَه فانَّ الديةَ بدلٌ له فسلامةُ البدلِ للابِ كسلامةِ الولدِ ثم مَنعُ البدلِ من المُستَحِقِّ كمنعِ الولدِ وفيه القيمةُ ويرجعُ بالقيمةِ على البائعِ كما يَرجعُ بثمنِها ولا يَرجعُ بالعُقرِ الذى اخذ منه المُستَحِقُّ لانَّه بدلُ استيفاءِ منفعةِ البضعِ .

﴿ترجمہ﴾

اوراگرعورت کےشوہر نے ایک بچے کے بارے میں جوان دونوں کے پاس تھا،کہا کہ یہ میرا بیٹا ہےاس عورت کے غیر سےاورعورت نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہےاس شوہر کے غیر سےتو وہ ان دونوں کا بیٹا ہوگااوراگر بچہ جنا خریدی ہوئی باندی نے اور مشتری نے ولد کا دعوی کردیا پھراس کا استحقاق ثابت ہوگیا تو باپ ضامن ہوگا ولد کی اس دن کی قیمت کا جس دن اس سے مخاصمت کی جائیگی اور وہ آزاد ہوگا یعنی خریدی ہوئی باندی کا بچہ پیدا ہوااور مشتری نے ولد کا دعوی کردیا پھر ماں کا استحقاق ثابت ہوگیا تو بچہ آزاد ہوگااور باپ ضامن ہوگا جو کہ مشتری ہے،ولد کی قیمت کا مستحق کیلئے،اس لیے کہ مغرور(دھوکے میں رکھے گئے شخص) کا بچہ آزاد ہوتا ہے قیمت کے بدلے میں اورمغرور سے مراد ایسا آدمی ہے جس نے کسی عورت سے وطی کی ہو اعتماد کرتے ہوئے ملک یمین یا نکاح پرپس عورت نے بچہ جنا ہو پھراس کا استحقاق ہوجائے،اورجزیں نیست کہ اس کا نام مغرور رکھا گیا اسلئے کہ بائع نے اسکو دھوکہ دیا اوراسکو فروخت کردی اپنی ایسی باندی جو کہ اسکی ملک نہ تھی،اوراعتبار کیا جائیگا ولد کی قیمت کا خصومت والے دن کا،پس اگر ولد مرگیا تو اس کے باپ پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی بوجہ اس کی طرف سے منع کے نہ ہونے کےاوراس بچے کا ترکہ اسی کا ہوگا اس لیے کہ وہ اصل سے آزاد ہے پس اگراس کو قتل کردیا اس کے باپ نے یا اس کے غیر نے تو باپ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اوراس کی قیمت کا رجوع کریگا مثل اس کے ثمن کے اپنے بائع پرنہ کہ مہر کا،یعنی اگراس کو باپ نے قتل کردیا تو وہ اس

کی قیمت کا ضامن ہوگا مستحق کے لیے اور اسی طرح اگر اس کو قتل کر دیا اس کے غیر نے پس باپ نے اس کی دیت لے لی اس لیے کہ دیت اس کا بدل ہے پس بدل کی سلامتی باپ کے لیے ولد کی سلامتی ہے پھر مستحق سے بدل کو روکے رکھنا ولد کو روکے رکھنے کی مانند ہے اور اس میں قیمت ہوتی ہے اور قیمت کا رجوع کریگا بائع پر جیسا کہ اس کے ثمن کا رجوع کریگا اور اس مہر کا رجوع نہیں کریگا جو اس سے مستحق لے چکا ہے اس لیے کہ وہ بضع کی منفعت کی وصولی کا بدل ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال...الخ) ایک بچہ میاں بیوی کے قبضہ میں ہے، شوہر کہتا ہے یہ دوسری بیوی سے میرا بچہ ہے جبکہ بیوی کہتی ہے کہ یہ سابقہ شوہر سے میرا بچہ ہے، تو اب یہ بچہ دونوں کا سمجھا جائیگا اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے کیونکہ نکاحی فراش قائم ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو حق کو باطل کرنا چاہتا ہے، ایک دوسرے کا حق باطل کرنے میں ان میں سے کسی کی تصدیق نہ کی جائیگی۔

(ولو ولدت...الخ) کسی نے باندی خریدی پھر اس کا بچہ پیدا ہو گیا، مشتری نے کہا یہ میرا بچہ ہے، پھر پتہ چلا کہ یہ باندی کسی اور کی ہے (یعنی مستحق کی ہے بائع کی نہیں ہے) تو بچہ آزاد ہوگا اور باپ جو کہ مشتری ہے وہ بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہ قیمت وہ مستحق کو ادا کریگا۔ اسلئے کہ وہ بچہ مغرور کا بچہ ہے اور مغرور کا بچہ قیمت کے ساتھ آزاد ہوتا ہے، پس مشتری پر مستحق کے لیے اس بچے کی قیمت واجب ہوگی۔

(والمراد...الخ) یہاں سے مغرور کی تعریف کرتے ہیں، مغرور اسکو کہتے ہیں جو کسی عورت کے ساتھ وطی کرے، اس کا خیال ہو کہ یہ میری باندی ہے یا بیوی ہے، اور اس عورت کا اس سے بچہ پیدا ہو جائے، پھر اس عورت پر کسی اور کا استحقاق ثابت ہو جائے۔ پس یہاں مشتری بھی مغرور ہے اسلئے کہ اس نے باندی کیساتھ یہ سمجھتے ہوئے وطی کی کہ یہ اس کی مملوک ہے، پھر بچہ پیدا ہوا، پھر معلوم ہوا کہ یہ باندی تو بائع کی ملک نہ تھی، بلکہ کسی اور کی ہے، جو کہ بائع نے اسکو فروخت کر دی تھی۔

(وانما سمی...الخ) یہاں سے مغرور کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ مغرور کا معنی ہے دھوکہ دیا ہوا، چونکہ اس مشتری کو بائع نے دھوکہ دیا تھا اور اسکے ہاتھ ایسی باندی فروخت کی تھی جو کہ اسکی ملک نہ تھی اسلئے مشتری کو یہاں مغرور کہا گیا۔

(ویعتبر... الخ) مشتری پر مستحق کیلئے جو بچے کی قیمت واجب ہوگی اس قیمت میں خصومت والے دن اعتبار کریں گے، (یعنی خصومت والے دن بچے کی جو قیمت کی ہوگی، مشتری کو وہی قیمت لازم ہوگی۔)

(فان مات...الخ) اسی صورت میں اگر بچہ مر جاتا ہے تو والد یعنی مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگا اسلئے کہ اس پر ضمان تب واجب ہوتا جب مشتری بچے کیلئے حابس (روکنے والا) ہوتا، جب بچہ مر گیا تو باپ کی طرف سے حبس (منع) نہیں پایا گیا۔

(وترکتہ...الخ) صورت مذکورہ میں جو بچے کی موت واقع ہوگئی تو اسمیں اس بچے کا ترکہ اسی مشتری

کا ہوگا اس لیے کہ یہ بچہ حرالاصل ہے، جب یہ حر ہے تو مولی (مستحق) کا اس کی میراث سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔

(فان قتله...الخ) اگر اس بچے کو باپ نے قتل کر دیا یا کسی اور نے اسے قتل کیا اور باپ نے دیت لے لی، تو باپ پر مستحق کیلئے اس بچے کی قیمت لازم ہوگی، اگر باپ نے خود قتل کیا ہو تب تو قیمت کا لازم ہونا ظاہر ہے اور اگر دوسرے نے قتل کیا ہو اور باپ نے اس سے بچے کی دیت وصول کر لی ہو تو باپ پر قیمت اس لیے لازم ہوگی کہ دیت اس بچے کا بدل ہے، باپ کو جب بدل مل گیا تو گویا مبدل منہ یعنی بچہ مل گیا، پس باپ نے جب بدل مستحق سے روکے رکھا (اسکو دیا نہیں) تو گویا اس نے بچے کو روکے رکھا، باپ اگر بچے کو مستحق سے روکے رکھتا تو اس پر قیمت لازم ہوتی تھی لہٰذا جب اس نے بدل کو روکے رکھا تب بھی اس پر اس بچے کی قیمت لازم ہوگی۔

(ویرجع...الخ) وہ قیمت جو مشتری مستحق کو ادا کریگا اس کا ضمان وہ بائع سے لے گا اور اسی طرح مشتری اس باندی کا ثمن بھی بائع سے وصول کریگا۔ اسلئے اسمیں سارا قصور بائع کا ہے کہ اس نے غیر کی مملوکہ زمین فروخت کر دی۔

(لابالعقر...الخ) باندی کیساتھ جو مشتری نے وطی کی تھی اسکی وجہ سے مشتری پر اس باندی کا عقر (مہر) واجب ہو گیا تھا، یہ عقر اس مشتری سے مستحق وصول کریگا۔ اس عقر کا رجوع مشتری بائع سے نہیں کرسکتا۔ اسلئے کہ مشتری پر یہ عقر بائع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا بلکہ اس لیے واجب ہوا کہ مشتری نے باندی کے منافع بضع حاصل کیے ہیں، یہ عقر انہی منافع بضع کا بدل ہے۔

﴿کتاب الاقرار﴾

هو اِخبارٌ بحقٍ لآخَرَ عليه وحكمُه ظهورُ المُقَرِّ بِه لااِنشاءُ ه فصحَّ الاقرارُ بالخمرِ لمسلم لا بطلاقٍ وعتقٍ مُكرَهاً لَمَّا كانَ حكمُ الاقرارِ الظهورُ لاالانشاءُ صحَّ الاقرارُ بالخمرِ للمسلم ولا يصحُّ تمليكُ الخمرِ ايَّاهُ ،ولا يصحُّ الاقرارُ بالطلاقِ والعتاقِ مكرهاً ولو كانَ انشاءً يصحُّ لانَّ طلاقَ المُكرَهِ وعتاقَه واقعانِ عندَنا .

﴿ترجمه﴾

اقرار خبر دینا ہے دوسرے کے خلاف اپنے حق کی اور اس کا حکم اس چیز کا ظاہر ہونا جس کا اقرار کیا گیا ہے نہ کہ اس کو پیدا کرنا، پس صحیح ہے مسلم کے لیے شراب کا اقرار نہ کہ طلاق اور عتاق کا جبر کی حالت میں، چونکہ اقرار کا حکم ظہور ہے نہ کہ پیدا کرنا تو صحیح ہے مسلمان کیلئے شراب کا اقرار کرنا اور صحیح نہیں ہے شراب کا اسکو مالک بنانا، اور صحیح نہیں ہے طلاق اور عتاق کا جبر کی حالت میں اقرار اگر یہ انشاء ہوتا تو صحیح نہ ہوتا اسلئے کہ مجبور کی طلاق اور اسکو آزاد کرنا واقع ہو جاتے ہیں ہمارے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(هو...الخ) اقرار کا لغوی معنی ہے اثبات، اور اصطلاحی معنی ہے: اپنے ذمے دوسرے کے حق کی خبر دینا۔

(وحکمه...الخ) اقرار کے حکم کو بیان کرتے ہیں، اسکا حکم یہ ہے کہ اس سے مقر بہ کا ظہور ہوتا ہے نہ کہ مقر بہ کا انشاء، (یعنی اقرار کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مقرلہ (جسکے حق میں اقرار ہے) اس کا مالک ہے یا اقرار کی وجہ وہ چیز ظاہر ہو جاتی ہے جسکا اقرار کیا جاتا ہے، اقرار سے یہ مقصد نہیں ہوتا ہے کہ مقرلہ کو اب اس چیز کا مالک بنایا جارہا ہے یا اب کوئی چیز وجود میں آرہی ہے) لہٰذا اگر کسی مسلم نے اقرار کیا کہ میرے پاس جو شراب ہے وہ فلاں مسلمان کی ہے تو یہ صحیح ہے، اگر اقرار انشاء تملیک ہوتا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ مسلمان کو شراب کا مالک نہیں بنایا جا سکتا، اسی طرح اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ مجھے اپنی بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تھا میں نے حالت اکراہ میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے (یعنی اسکی بیوی کو طلاق نہ ہوگی،) اگر اقرار انشاء ہوتا تو یہ اقرار صحیح ہوتا اسلئے کہ حالت اکراہ میں طلاق وعتاق واقع ہو جاتے ہیں۔

ولو اَقَرَّ حرٌ مُکَلَّفٌ بحقٍ معلومٍ اومجهولٍ صحَّ ولَزِمَه بیانُ ما جَهِّلَ بماله قیمةٌ صحةُ الاقرارِ بالمجهولِ مَبنِیَّةٌ علی انَّه اِخبارٌ لا اِنشاءُ تملیکٍ وصُدِّقَ المُقِرُّ معَ حلفِه اِن ادَّعی المُقَرُّ له اکثرَ منه ولا یُصَدَّقُ فی اقلَّ من درهمٍ فی عليَّ مالٌ ومِنَ النصابِ فی عليَّ مالٌ عظیمٌ مِنَ الذهبِ اومن الفضةِ ومن خمسٍ وعشرینَ فی الابلِ ومن قدرِ النصابِ فی غیر مالِ الزکوةِ ومن ثلاثةِ نُصُبٍ فی اموالٌ عظامٌ ودراهمُ ثلاثةٌ ودراهمُ کثیرةٌ عشرةٌ هذا عند ابی حنیفة لانَّ جمعَ الکثرةِ اقَلُّه عشرةٌ وعندهما لا یُصَدَّقُ فی اقلَّ مِنَ النصابِ وکذا درهمًا وکذا کذا درهمًا وکذا کذا احدَ عشرَ وکذَ اوکذا احدٌ وعشرونَ لانَّ کذاوکذاکنایةٌ عنِ العددینِ واقلُّ عددینِ یُذکَرانِ بغیرِ واوٍ احدَعشَرَ اقلُّ عددینِ یُذکَرانِ بالواوِ احدٌ وعشرونَ ولو ثَلَّثَ بلا واوٍ فاحدَعشرَ لانَّه لانظیرَ لثلاثةٍ بلا واوٍ فالاقربُ منه اثنانِ بلاواوٍ یَعنِی احدَعشرَ ومع واوٍ فمائةٌ واحدٌ وعشرونَ وان رَبَّعَ زِیدَ الفٌ یعنِی اِن رَبَّعَ لفظَ کذَا معَ الواو فیکونُ الفٌ ومائةٌ واحدٌ وعشرونَ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر اقرار کیا آزاد مکلّف نے حق معلوم کا یا مجہول کا تو صحیح ہے اور اسکو لازم ہوگا اس چیز کا بیان جس کو اس نے مجہول رکھا اس چیز کیساتھ جس کی کوئی قیمت ہو، مجہول کے اقرار کا صحیح ہونا مبنی ہے اس بات پر کہ یہ خبر دینا ہے نہ کہ تملیک کو پیدا کرنا، اور تصدیق کی جائیگی مقر کی اسکی قسم کیساتھ اگر مقرلہ دعوی کرے اس سے زیادہ کا اور تصدیق نہیں کی جائیگی ایک درہم سے کم کی ''میرے ذمے مال ہے'' میں اور (تصدیق نہ کی جائیگی) نصاب سے کم کی ''مجھ پہ مال عظیم ہے سونے یا چاندی میں سے'' میں

اور پچیس اونٹوں سے کم کی (تصدیق نہ کی جائیگی) اونٹوں میں اور نصاب کی مقدار سے کم میں (تصدیق نہ کی جائیگی) قیمت کے لحاظ سے مال زکوۃ کے غیر میں اور تین نصابوں سے کم کی (تصدیق نہ ہوگی) اموال عظام میں، اور دراہم تین ہیں اور دراہم کثیرہ دس ہیں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ جمع کثرۃ اس کا اقل فرد دس ہے اور صاحبین کے نزدیک تصدیق نہ کی جائیگی نصاب سے کم کی اور ''وکذا درهما'' ایک درہم ہے اور ''کذا کذا'' گیارہ ہیں اور ''کذا وکذا'' اکیس ہیں اسلیے کہ ''کذا وکذا'' کنایہ ہیں دوعددوں سے اور ان دوعددوں کا کم سے کم فرد جو ذکر کیا جاتا ہے واو کے بغیر گیارہ ہے اور ان دوعددوں کا کم سے کم فرد جن کو ذکر کیا جاتا ہے واو کے ساتھ، اکیس ہے اور اگر تین مرتبہ ذکر کیا واو کے ساتھ تو گیارہ ہے اسلئے کہ بغیر واو کے تین کی کوئی نظیر نہیں ہے پس اس سے قریب ترین عدد دو ہیں بغیر واو کے یعنی گیارہ، اور واو کے ساتھ پس ایک سو اکیس ہے اور اگر چار مرتبہ ذکر کیا تو ایک ہزار بڑھا دیا جائیگا یعنی اگر چار مرتبہ لفظ کذا ذکر کیا واو کے ساتھ تو ایک ہزار ایک سو اکیس ہونگے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر...الخ) اگر کسی آزاد مکلّف (عاقل بالغ) نے دوسرے کے حق کا اقرار کیا تو یہ صحیح ہے، خواہ اس نے حق معلوم کا اقرار کیا ہو جیسے کہے کہ میں نے فلاں کے سو درہم دینے ہیں، یا مجہول کا اقرار کیا ہو، جیسے کہے کہ میں نے فلاں کا کچھ دینا ہے، اگر مجہول کا اقرار کرے تو اس کو کہا جائیگا کہ تمہاری کیا مراد ہے؟ اور اس پر واجب ہے کہ وہ ایسی چیز کو بیان کرے، جس کی کوئی قیمت ہو مثلاً سو درہم وغیرہ۔ ایسی چیز بیان نہ کرے جس کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے تنکا وغیرہ۔

(صحة الاقرار...الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مجہول کے اقرار کا صحیح ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ اقرار اخبار (خبر دینے) کا نام ہے نہ کہ انشاء کا، ورنہ اگر اقرار انشاء ہوتا تو مجہول کا اقرار صحیح نہ ہوتا۔ جیسے مجہول چیز کی تملیک جائز نہیں ہوتی۔

(وصدق...الخ) اگر مقر نے ایک مال کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے فلاں کے سو درہم دینے ہیں اور مقرلہ (فلاں) نے اس سے زائد کا دعوی کیا مثلاً اس نے کہا تم نے میرے ایک سو پچاس درہم دینے ہیں تو مقر کی بات مانی جائیگی، اور اس سے قسم بھی لی جائیگی۔ اسلئے کہ مقر زیادتی کا منکر ہے، جبکہ مقرلہ زیادتی کا مدعی ہے، اور بات منکر کی مانی جاتی ہے اور اس سے قسم بھی لی جاتی ہے۔

(وصدق...الخ) اگر کسی نے کہا **علی مالٌ** (میرے ذمہ مال ہے) تو پر لازم ہے کہ اس کو بیان کرے، اس کو کہا جائیگا کہ تمہاری مال سے کیا مراد ہے؟ اگر اس کی مراد ایک درہم سے کم میں ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی (مثلاً وہ کہتا ہے کہ میری مراد نصف درہم ہے تو اس کی تصدیق نہیں کریں گے) اور اگر کہا **علی مال عظیم من الذهب** (مجھ پر سونے سے ایک بڑا مال لازم ہے) یا کہا **علی مال عظیم من الفضة** (مجھ پر چاندی سے ایک بڑا مال لازم ہے) تو کم از کم ایک نصاب

اس پرواجب ہوگا (یعنی پہلی صورت میں کم ازکم اس پرساڑھے سات تولہ سونااوردوسری صورت میں اس پرکم ازکم ساڑھے باون تولے چاندی واجب ہوگی۔) اوراگراونٹوں کااقرارکیاکہ میں نے فلاں کےاونٹ دینے ہیں تو پچیس اونٹوں سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی (مثلاً کہتاہے کہ میں نے فلاں کےاونٹ دینے ہیں جب اس سے پوچھا گیا کتنے دینے ہیں؟ تو کہتا ہے کہ دس دینے ہیں تواس کی تصدیق نہیں کی جائیگی، ہاں جب کم ازکم پچیس اونٹ کہےتب اس کی تصدیق کی جائیگی) اوراگر مال زکوۃ کےعلاوہ کسی مال کااقرارکیاتواس پرنصاب کےبقدرقیمت واجب ہوگی، اوراگرکہامجھ پر **اموال عظام** لازم ہیں، تو تین نصاب اس پرلازم ہونگے۔ اوراگرکہا **علی دراھم** تو تین دراہم لازم ہونگے اوراگرکہا **علی دراھم کثیرۃ**، توامام صاحب کےنزدیک اس پردس درہم لازم ہونگے اورصاحبین کےنزدیک کم ازکم ایک نصاب کےبقدرلازم ہوگا، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے کہا **علی دراھم کثیرۃ** تو گویااس نے کہاکہ مجھ پراتنے دراہم لازم ہیں جن پرجمع کثرۃ صادق ہےاورکم سے کم وہ عددجس پرجمع کثرۃ صادق ہے وہ دس ہیں لہٰذادس دراہم لازم ہونگے۔

(وکذا...الخ) اگرکہا **علی کذا درھما**، توایک درہم لازم ہوگااوراگرکہا **علی کذاکذا درھما** تو گیارہ درہم لازم ہونگے اورکہا **علی کذا وکذا درھما** تواکیس درہم لازم ہونگے۔ اس لیے کہ **کذاوکذا** دوعددوں سے کنایہ ہیں اورکم سے کم ایسےدوعددجوواوکےبغیرذکرکیےجائیں، **احد عشر** ہیں یعنی گیارہ۔ پس **کذاکذا درھما** میں گیارہ لازم ہونگے اورکم سے کم ایسےدوعددجوواوکیساتھ ذکرکیےجائیں وہ **احد وعشرون** ہیں یعنی اکیس۔ پس **کذا وکذا** میں اکیس درہم لازم ہونگے۔

(ولوثلث...الخ) اگرتین مرتبہ واوکےبغیرکذاذکرکیایوں کہا **علی کذا کذا کذا درھما** تو گیارہ درہم لازم ہونگے اسلئے کہ ایسےکسی عددکی نظیرنہیں ہے جوتین الفاظ پربغیرواوکےمشتمل ہو، ہاں اس کےقریب ترین ایساعددہے جودو لفظوں پربغیرواوکےمشتمل ہے یعنی **احد عشر**، تومرادوہی ہوگا۔ پس مقرپرگیارہ درہم لازم ہونگے اوراگرتین مرتبہ واوکے ساتھ ذکرکیا **علی کذاوکذاوکذا درھما** توایک سواکیس لازم ہونگے۔ اوراگرچارمرتبہ واوکےساتھ کہایعنی **علی کذا وکذاوکذاوکذا درھما**، توایک ہزارایک سواکیس لازم ہونگے۔

وعَلَيَّ وقِبَلِي اقرارٌ بدينٍ وصُدِّقَ اِن وَصَلَ به هوَ وديعةٌ واِن فَصَلَ فَلا. لانَّ ظاهرَه الاقرارُبالدينِ فقولُه هو وديعةٌ يكونُ بيانَ تغييرٍ بتاويلِ انَّ عليه حِفظَ الوديعةِ وهو يصحُّ موصولًا لامفصولًا كالاستثناءِ والتخصيصِ.

﴿ترجمہ﴾

اور **علی** اور**قبلی** دین کااقرارہےاوراس کی تصدیق کی جائیگی اگرموصولاً بیان کرے کہ یہ ودیعت ہےاوراگرمفصولاً

کرے تونہیں اسلئے کہ اسکا ظاہر دین کا اقرار ہے پس اسکا قول'' هو و دیعة'' بیان تغییر ہے اس تاویل کیساتھ کہ اس پر ودیعت کی حفاظت لازم ہے اور یہ صحیح ہے موصولاً نہ کہ مفصولاً جیسے استثناء اور تخصیص۔

﴿توضیح﴾

(وعلی...الخ) اگر مقر نے کہا **لفلان علی الف** (فلاں کیلئے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں) یا کہا: **لفلان قبلی الف** (فلاں کیلئے میری جانب سے ہزار ہیں) تو یہ دین کا اقرار سمجھا جائیگا لہٰذا اس پر ہزار دین کے طور پر لازم ہونگے اور اگر اس نے ساتھ **ودیعة** کہا ہو یعنی کہا: **لفلان علی الف ودیعة** (فلان کے لیے میرے ذمہ ہزار ہیں جو کہ ودیعت کے طور پر ہیں) تو دیکھیں گے یہ کلام (**ودیعة**) موصولاً ذکر کرتا ہے یا مفصولاً۔ (یعنی پہلے کلام (**لفلان علی الف**) کے ساتھ متصلاً ذکر کرتا ہے یا تھوڑی دیر کے بعد علیحدہ طور پر ذکر کرتا ہے) اگر موصولاً ذکر کرتا ہے تو اس مقر کی تصدیق کی جائیگی اور اگر مفصولاً ذکر کرے تو تصدیق نہیں کی جائیگی۔ اسلئے کہ جب اس نے پہلے **علی یا قبلی** کہا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ دین کا اقرار کر رہا ہے پھر جب کہتا ہے کہ وہ مال ودیعت ہے تو یہ بیان تغییر ہے اور بیان تغییر موصولاً جائز ہوتا ہے مفصولاً جائز نہیں ہوتا ہے۔ جیسے استثناء اور تخصیص کہ یہ موصولاً جائز ہوتے ہیں مفصولاً جائز نہیں ہوتے۔

(بتاویل...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب کہا **علی یا قبلی** پھر اسکے بعد وہ کہتا ہے کہ وہ مال جو میرے ذمہ ہے وہ ودیعت کے طور پر ہے اس کی یہ ودیعت والی بات بالکل تسلیم نہیں کرنی چاہیے اسلئے کہ **علی** وغیرہ کے الفاظ تو صرف دین کیلئے استعمال ہوتے ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہاں ودیعت کے بارے میں اس کی بات اس لیے مانی جائیگی کہ وہ قائل مقر، علی اور قبلی کی تاویل ان الفاظ سے کرسکتا ہے کہ میں نے علی اسلئے کہا کہ میری مراد یہ ہے کہ اس کی امانت میرے اوپر لازم ہے لہٰذا ودیعت کا قول درست ہوگا۔

> وعندی اومَعی اوفی بیتِی او کیسِی اوصندوقِی امانةٌ وقولُه لِمُدَّعِی الالفِ اتَّزِنهَا اوانتَقِدهَا اواَجِّلنِی بِهَا اوقضیتُکَها او اَبراتَنِی منها اوتَصَدَّقتَ بها علیَّ اووَهَبتَها لِی واَحَلتُ بها علٰی زیدٍ اقرارٌ وبلاضمیرٍ لا ،لانَّه اِن لَم یَذکُرِ الضمیرَ یَحتَمِلُ ان یُرادَ زِن کلامَکَ بمیزانِ العقلِ اوانتَقِد کلامَکَ ولاتَقُل قولاً زیفاً واَجِّلنِی یرادُ به اَمهِلنِی فی الجوابِ وقضیتُ یرادُ به حکمتُ بانَّکَ کاذبٌ واَبراتَنِی مِن اَن لَّا تَدَّعِی علیَّ وتَصَدَّقتَ علیَّ کثیرًا فمابالُکَ تَدَّعِی علیَّ بلا حقٍ ووَهَبتَنِی کثیراً کما فی تَصَدَّقتَ واَحَلتُ لکَ مالاً علی زیدٍ فماصَنَعتَ به .

﴿ترجمه﴾

اور **عندی** اور **معی** اور **فی بیتی** یا **فی کیسی** (میری جیب میں) یا **فی صندوقی** کے الفاظ امانت ہیں اور اسکا

قول ہزار کے مدعی کو کہ انکو وزن کرلے یا ان کو پرکھ لے یا مجھے ان کی مہلت دے یا میں نے یہ تمہیں ادا کردیئے ہیں یا تم نے مجھے ان سے بری کردیا ہے یا تم نے یہ مجھے صدقہ کردیئے تھے یا تو نے مجھے یہ ہبہ کیے تھے یا میں نے ان کا تمہیں حوالہ کیا تھا زید پر، یہ اقرار ہے اور بغیر ضمیر کے نہیں، اسلیئے کہ اگر اس نے ضمیر ذکر نہیں کی تو احتمال ہے کہ اسکی مراد یہ ہو کہ اپنے کلام کو تول عقل کی ترازو کے ساتھ اور اپنے کلام کو پرکھ، اور کھوٹی بات مت کر اور اجلنی سے مراد یہ ہو کہ مجھے جواب میں مہلت دے اور قضیت سے مراد یہ ہو کہ میں نے فیصلہ کیا کہ تم جھوٹے ہو اور تم نے مجھے بری کردیا اس بات سے کہ مجھ پر دعوی نہیں کروگے اور تو نے مجھ پر بہت صدقہ کیا ہے، پس تمہیں کیا ہوا کہ مجھ پر بغیر حق کے دعوی کرتے ہو تم نے مجھے بہت ہبہ کیا جیسا کہ تصدقت میں، اور میں نے تیرے لیے مال کا حوالہ کیا تھا زید پر تو نے اس کا کیا کیا؟

﴿توضیح﴾

(وعندی... الخ) اگر کہا لفلان عندی الف (فلاں کیلئے میرے پاس ہزار ہیں) یا کہا لفلان معی الف، یا کہا لفلان فی بیتی الف، یا کہا لفلان فی کیسی الف (فلان کے لیے میرے جیب میں ہزار ہیں) یا کہا فی صندوقی الف، تو ان تمام صورتوں میں یہ اقرار امانت کا اقرار ہوگا دین کا اقرار نہیں ہوگا۔

(وقوله... الخ) اگر ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا اور کہا تم نے میرے ہزار دینے ہیں، مدعی علیہ نے کہا اتزنها، ان کو وزن کرلے، یا کہا انتقد ها، ان کو پرکھ لے، یا کہا اجلنی بها، مجھے ان کی مہلت دے دے، یا کہا قضیتکها، کہ میں وہ ہزار تمہیں ادا کرچکا ہوں، یا کہا ابر اتنی منها کہ تم نے مجھے ان ہزار سے بری کردیا تھا یا کہا تصدقت بها علی، وہ ہزار تم مجھ پر صدقہ کرچکے ہو، یا کہا وهبتهما لی، کہ وہ ہزار تم مجھے ہبہ کرچکے ہو، یا کہا احلتک بها علی زید، کہ میں نے ان ہزار کا زید پر حوالہ کردیا تھا (یعنی میں نے زید کے ذمہ لگایا تھا کہ وہ ہزار تمہیں ادا کردے) تو ان تمام صورتوں میں یہ سمجھا جائیگا کہ مدعی علیہ نے دین کا اقرار کرلیا ہے اور اگر مدعی علیہ جواب میں وہ ضمیر ذکر نہیں کرتا ہے جو الف کی راجع ہو، مثلاً کہا اتزن، یا انتقد وغیرہ تو یہ اقرار نہ ہوگا۔ اسلیئے کہ اب اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ دین کا اقرار کر رہا ہے اور غیر کا بھی احتمال ہے لہٰذا دین کے اقرار میں شک ہوگیا اور شک کی وجہ سے اقرار ثابت نہیں ہوتا باقی وہ غیر جسکا یہاں احتمال ہے اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ جب کہا اتزن، تو احتمال ہے کہ شاید اسکی مراد ہو کہ اپنے کلام کو عقل کے ترازو میں تول، اور جب کہا انتقد، تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اسکی مراد یہ ہو کہ اپنے کلام کو پرکھ اور غلط بات مت کر اور جب کہا اجلنی، تو یہ احتمال ہے کہ مراد یہ ہو مجھے جواب کیلئے مہلت دو اور جب کہا قضیت تو یہ احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد ہو کہ میں نے حکم لگادیا کہ تم جھوٹے ہو اور ابر اتنی میں یہ احتمال ہے کہ اس سے اسکی مراد یہ ہو کہ تم نے مجھے بری کردیا تھا کہ تم مجھ پر دعوی نہیں کروگے، اور تصدقت میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد ہو کہ تم نے مجھ پر کئی مرتبہ صدقہ کیا اب تمہیں کیا ہوا کہ مجھ پر ناحق دعوی کرتے ہو۔ اور وهبتنی میں احتمال ہے کہ یہ مراد یہ

ہو کہ تم نے مجھ پر کئی مرتبہ چیزوں کا ہبہ کیا اب کیا ہوا کہ تم مجھ پر ناحق دعوی کرتے ہو۔ اور احلت میں یہ احتمال ہے کہ مراد یہ ہو کہ میں نے تیرے لیے زید کا مال کا حوالہ کیا تھا تم نے اس مال کا کیا کیا۔

وإن اَقَـرَّ بـدينٍ مُوَجَّلٍ صُدِّقَ المُقَرُّله إن قالَ هو حالٌ وحُلِّفَ اى حُلِّفَ المقَرُّ له على انّه ليسَ مُوَجَّلا فيـجـبُ لـه الـديـنُ حـالاً ومـائةٌ ودرهـمٌ كلُّها دراهمُ وفى مائةٌ وثوبٌ ومائةٌ وثوبانِ تُفسَّرُ المائةُ ومائةٌ وثـلاثةُ اثـوابٍ كلُّها ثيابٌ اِعلَم انَّ فى قولِه لِفلانٍ عليَّ مائةٌ ودرهمٌ عندَ الشافعي تُفسَّرُ المائةُ كمافى عـلـيَّ مـائةٌ وثـوبٌ وهو القياسُ وعندنا اذا ذُكِرَ بعد لفظِ العددِ ما هومنَ المُقدراتِ كما اذا قالَ مائةٌ ودرهمٌ ومائةٌ وقفيزُ حنطةٍ يكونُ المائةُ من جنسِ ذالكَ المقدَّرِ قياسًا على ما اذا ذُكِرَ بعدَ لفظِ العددِ عددٌ آخرُ نحوُمائةٌ وثلاثةُ اثوابٍ وان لَم يَكُن من المُقَدَّراتِ كالثوبِ مثلاً فح يُفَسَّرُ المائةُ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر اقرار کیا دین موجل کا تو مقرلہ کی تصدیق کی جائیگی اگر اس نے کہا: یہ فی الحال ہے، تو اس سے قسم لی جائیگی یعنی مقرلہ سے قسم لی جائیگی اس بات پر کہ وہ موجل نہیں ہے پس اس کے لئے دین واجب ہوگا فی الحال، اور ''مائة ودرهم '' میں سارے کے سارے دراہم ہونگے ، اور'' مائة وثوب '' اور '' مائة وثوبين '' میں تفسیر کی جائیگی مائة کی اور '' مائة و ثلاثة اثواب '' میں سارے کے سارے کپڑے ہونگے ، جان تو کہ اس کے قول لفلان على مائة ودرهم میں امام شافعی کے نزدیک مائة کی تفسیر کی جائیگی جیسے کہ على مائة وثوب میں اور یہی قیاس ہے اور ہمارے نزدیک اگر ذکر کرے لفظ عدد کے بعد ایسی چیز جو مقدارت میں سے ہو جیسا کہ جب کہے: مائة ودرهم ومائة وقفيز حنطة تو مائة اس مقدر کی جنس میں سے ہوگا قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ جب ذکر کیا جائے لفظ عدد کے بعد دوسرے عدد کو مثلاً مائة وثلاثة اثواب اور اگر وہ مقدرات میں سے نہ ہو تو اس وقت مائة کی تفسیر کی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(وان اقر...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کیلئے دین موجل کا اقرار کیا (یہ کہا کہ میں ایک ماہ کے بعد تمہارا ہزار درہم ادا کرنا ہے) اور مقرلہ نے کہا تم نے فی الحال دین ادا کرنا ہے تو مقرلہ سے قسم لی جائیگی اور بات بھی اسی کی مانی جائیگی۔ لہٰذا مقر پر فی الحال دین کی ادائیگی واجب ہوگی۔

(ومائة...الخ) اگر کہا لفلان على مائة ودرهم (فلان کے لیے میرے ذمہ سو اور ایک درہم ہیں) تو اس پر ایک سو ایک درہم واجب ہونگے۔ یعنی مائة سے مراد درہم ہونگے اور اگر کہا لفلان على مائة وثوب (فلان کیلئے میرے ذمہ ایک سو اور ایک کپڑا ہے) یا کہا لفلان على مائة وثوبان (دو کپڑے) تو اس پر ایک کپڑا (پہلی صورت میں) اور دو کپڑے

(دوسری صورت میں) واجب ہونگے اور مائة کے بارے میں اس سے پوچھا جائیگا کہ تمہاری مائة سے کیا مراد ہے؟ اور اگر کہا **لفلان علی مائة وثلاثة اثواب** تو اس پر ایک سوتین کپڑے لازم ہونگے۔ یعنی مائة سے مراد بھی کپڑے ہونگے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ **لفلان علی مائة ودرھم** میں ایک درہم اس پر لازم ہوگا اور مائة کے بارے میں اس سے تفسیر طلب کی جائیگی اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ لفظ عدد یعنی مثلاً مائة کے بعد اگر ایسی چیز کا تذکرہ ہو جو مقدرات میں سے ہے تو مائة اسی مقدر کی جنس میں سے ہوگا جیسے **علی ماءة ودرھم** میں مائة سے مراد درہم ہونگے اور **علی مائة وقفیز حنطة** میں مائة سے مراد سو قفیز حنطہ ہونگے اور اگر عدد یعنی مائة کے بعد ایسی چیز ذکر کی جائے جو مقدرات میں سے نہ ہو تو مائة کے بارے میں تفسیر طلب کی جائیگی جیسے **علی مائة وثوب یا علی مائة وثوبان**، تو اب دیکھیں کہ ثوب اور ثوبان مقدرات میں سے نہیں لہٰذا مائة کے بارے میں پوچھا جائیگا کہ تمہاری کیا مراد ہے اور اگر کہا **لفلان علی مائة وثلاثة اثواب**، تو مائة سے مراد یہاں کپڑے ہی ہونگے اسلئے کہ مائة معطوف علیہ ہے اور ثلاثة معطوف ہے اور اثواب اس کے بعد بغیر عطف کے مذکور ہے تو ظاہر یہی ہے کہ دونوں عددوں (مائة اور ثلاثة) سے مراد یہی کپڑے ہونگے۔

والاقرارُ بدابةٍ فی اصطبلٍ یلزَمُها فقط وخاتَمٍ حلقتَه وفَصَّه ای الاقرارُ بخاتمٍ یلزَمُ حلقتَه وفصَّه هذا من بابِ العطفِ علی معمولَی عاملینِ مختَلفَینِ والمجرورُ مُقَدَّمٌ نحوُفی الدارِ زیدٌ والحجرةِ عمروٌ وکذافی قولِه وسیفٍ جفنَه وحمائلَه ونصلَه وحَجلَةِ العیدانِ الکسوةَ الحَجلَةُ البیتُ المُزیَّنُ بالثیابِ والسُّرُرِ وثمرٍ فی قوصرةٍ اِیَّاهُما کثوبٍ فی مِندیلٍ اوثوبٍ وثوبٌ فی عشرةِ اثوابٍ واحدٌ هذا عند ابی یوسفؒ فانَّ عشرةَ اثوابٍ لا تکونَ تابعةً لثوبٍ واحدٍ وعند محمدٍؒ یلزَمه احدَ عشرَ ثوبًا لانَّ الثوبَ النفیسَ یُلَفُّ فی ثیابٍ کثیرةٍ.

﴿ترجمہ﴾

اور اصطبل میں جانور کا اقرار لازم ہوگا اس جانور کو فقط، اور خاتم (کا اقرار لازم ہوگا) اسکے حلقے اور اس کے نگینے کو یعنی انگوٹھی کا اقرار لازم ہوگا اس کے حلقے اور نگینے کو، یہ دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر عطف کے باب سے ہے اور مجرور مقدم ہے جیسے **فی الدار زید والحجرة عمرو**، اور اسی طرح اس کے قول **وسیف**... الخ میں، اور تلوار (کا اقرار لازم ہوگا) اس کی نیام، پرتلے اور پھل کو اور ڈولی (کا اقرار لازم ہوگا) لکڑیوں اور پردوں کو، حجلہ اس بیت کو کہتے ہیں جو کپڑوں اور تختوں سے مزین کیا گیا ہو اور ٹوکری میں پھل کا اقرار لازم ہوگا ان دونوں کو جیسا کہ رومال میں یا کپڑے میں کپڑا اور دس کپڑوں میں کپڑا ایک ہوگا یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اسلئے کہ دس کپڑے ایک کپڑے کے تابع نہ ہونگے اور امام محمدؒ کے نزدیک اسکو گیارہ کپڑے لازم ہونگے اس لیے کہ عمدہ کپڑے کو بہت سارے کپڑوں میں لپیٹا جاتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(والاقرار...الخ) اگرکسی نے دوسرے کیلئے اصطبل میں دابہ (جانور) کا اقرار کیا تو فقط دابہ لازم ہوگا، اصطبل لازم نہ ہوگا اور اگر انگوٹھی کا دوسرے کیلئے اقرار کیا تو حلقہ اور نگینہ دونوں لازم ہونگے۔

(وھذا...الخ) یہاں سے ترکیب کو بیان کرتے ہیں۔کہ یہاں دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دولفظوں کا عطف ہے اور مجرور مقدم ہے وہ اس طرح کہ یہاں دو معمول ہیں، ایک دابہ جو باء کا معمول ہے، اور دوسرا ھا ضمیر، جو یلزم کا معمول ہے، ان پر دولفظوں کا عطف ہے۔ایک خاتم کا جو کہ دابة پر معطوف ہے جسکا عامل باء ہے اور دوسرا حلقة و فصه، جو ھا ضمیر پر معطوف ہے اور اس ضمیر کا عامل یلزم ہے اور مجرور یعنی دابة مقدم ہے جیسے فی الدار زید والحجرة عمرو۔ اس میں الدار فی کا معمول ہے، اور زید ابتدا کا معمول ہے، یہاں بھی دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دولفظوں کا عطف ہے چنانچہ والحجرة کا عطف الدار پر ہے۔جس میں عامل فی ہے اور عمرو کا عطف زید پر جس میں عامل ابتداء ہے۔

(وکذا...الخ) اسکا مطلب یہ ہے کہ مصنف کے قول وسیف ...الخ میں یہی ترکیب جاری ہوگی کہ سیف کا دابة پر عطف ہے جو باء کا معمول ہے اور جفنه و حمائله و نصله کا ھا ضمیر پر عطف ہے جو یلزم کا معمول ہے اسی طرح حجلة کا دابة پر عطف ہے جسمیں عامل باء ہے اور العیدان والکسوة کا ھا ضمیر پر عطف ہے جو یلزم کا معمول ہے، عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگرکسی نے دوسرے کیلئے تلوار کا اقرار کرلیا تو اس پر تلوار کا پھل، پڑتلہ اور میان بھی لازم ہوگی۔اور اگرکسی نے دوسرے کے لیے ڈولی کا اقرار کرلیا تو اس پر وہ لکڑیاں، اور کپڑے جو اس ڈولی پر لگے ہوتے ہیں سب لازم ہوجائیں گے۔ حجلہ ڈولی کو کہتے ہیں، یعنی وہ بیت جو کپڑوں اور تختیوں سے مزین ہو۔

(وثمر...الخ) اگرکسی نے ٹوکری میں پھل کا اقرار کیا تو اس پر دونوں (پھل اور ٹوکری) لازم ہوجائیں گے۔

(کثوب ...الخ) اگرکسی نے کہا کہ میں نے فلان کا کپڑا رومال میں دینا ہے، تو رومال اور کپڑا دونوں لازم ہونگے اور اگر کہا کہ میرے ذمہ کپڑے میں کپڑا ہے، تو بھی دونوں کپڑے لازم ہونگے۔

(وثوب... الخ) اگرکسی نے کہا کہ میرے ذمہ دس کپڑوں میں ایک کپڑا ہے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک کپڑا لازم ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک گیارہ کپڑے لازم ہونگے۔یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ یہاں دس کپڑے اس ایک کپڑے کے تابع ہونگے یانہیں؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تابع نہیں ہونگے لہٰذا صرف ایک کپڑا ہی لازم ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ دس کپڑے اس ایک کپڑے کے تابع ہونگے۔اسلئے کہ بسا اوقات نفیس کپڑے کو بہت سارے کپڑوں میں لپیٹ دیا جاتا ہے، لہٰذا وہ دس کپڑے اس ایک کپڑے کے تابع ہوجائیں گے۔پس گیارکپڑے لازم ہونگے۔

☆☆☆

وخمسةٌ فی خمسةٍ بنیةِ الضربِ خمسةٌ وبنیةِ معَ عشرةٌ وعند حسنِ بنِ زیادٍ یلزَمُه خمسةٌ وعشرونَ وقد ذُکِرَ فی کتابِ الطلاقِ وفی مِن درهمٍ الی عشرةٍ ومابین درهمٍ الی عشرةٍ علیه تسعةٌ هذا عند ابی حنیفة لانَّ الغائةَ الاُولی تدخُلُ ضرورةً والاخیرةُ لا تدخُلُ وعندهما تدخُلُ الغایتانِ فیجبُ عشرةٌ وعندَ زُفَرَ لاتدخُلُ شیٌٔ منهُما فیجبُ ثمانیةٌ وفی لَه من داری مابینَ هذ الحائطِ الی هذا الحائطِ له مابینَهما والفرقُ لِابی حنیفةَ انَّ فی قولِه مابینَ الواحدِ الی العشرةِ لا وجودَ لمابینَهما الابانضمامِ الاولِ کما یُقالُ سِنّی مابینَ خمسینَ الی سِتّینَ ای معَ انضمامِ الآحادِ التی دونَ الخمسینَ بخلافِ مَا بینَ الحائطَینِ .

﴿ترجمه﴾

اور پانچ میں پانچ ضرب کی نیت کیساتھ پانچ ہونگے اور مع کی نیت کے ساتھ دس ہونگے اور حسن بن زیاد کے نزدیک اس کو پچیس لازم ہونگے اور تحقیق گزر چکا ہے اس کا بیان کتاب الطلاق میں، اور ''ایک درہم سے دس تک'' اور ''ایک درہم کے درمیان سے دس تک'' میں اس پر نو درہم ہونگے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ پہلی غایت داخل ہوتی ہے ضرورت کیوجہ سے اور آخری داخل نہیں ہوتی اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوجائیں گی پس دس واجب ہونگے اور امام زفرؒ کے نزدیک ان میں کوئی بھی داخل نہ ہوگی پس آٹھ واجب ہونگے اور ''اس کیلئے میرے دار سے اس دیوار کے درمیان سے اس دیوار تک کا حصہ ہے'' میں اس مقرلہ کیلئے ان دیواروں کے درمیان کا حصہ ہوگا اور فرق امام صاحب کیلئے یہ ہے کہ اسکے قول ''ایک کے درمیان سے دس تک'' میں کوئی وجود نہیں ہے ان کے درمیان والے اعداد کا مگر پہلے کو ملانے کے ساتھ جیسا کہ کہا جائے میری عمر پچاس سے ساٹھ تک ہے یعنی ان آحاد کو ملانے کے ساتھ جو پچاس سے کم ہیں بخلاف دو دیواروں کے مابین کے۔

﴿توضیح﴾

(خمسة... الخ) اگر کہا لفلان علی خمسة فی خمسة (فلان کے لیے میرے ذمہ پانچ دراہم میں پانچ دراہم ہیں) اور ضرب کی نیت کی، تو پانچ درہم لازم ہونگے اور حسن بن زیادؒ سے روایت ہے کہ پچیس لازم ہونگے۔ ان کی دلیل ظاہر ہے کہ پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے پچیس بنتے ہیں جبکہ ہم کہتے ہیں کہ ضرب کا فائدہ تکثیر اجزاء ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ ہر درہم کے پانچ اجزاء ہیں تو پانچ درہم کے پچیس اجزاء ہوجائیں گے اور پانچ درہموں کے پچیس اجزاء ہونے سے پانچ درہموں میں کوئی اضافہ نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا میری خمسة فی خمسة سے مراد مع خمسة ہے (یعنی پانچ میں پانچ،) تو دس درہم لازم ہونگے۔

(وفی من...الخ) اگر کہا لفلان علی من درهم الی عشرة (فلان کیلئے میرے ذمہ ایک درہم سے دس

درہم تک ہیں) یا کہالفلان علی مابین درهم الی عشرة (فلان کیلئے میرے ذمے ایک درہم کے درمیان سے دس درہم تک ہیں) تو امام صاحب کے نزدیک نو درہم لازم ہونگے اور صاحبین کے نزدیک دس لازم ہونگے ، اور امام زفرؒ کے نزدیک آٹھ لازم ہونگے اختلاف کا منشا یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک غایت اولی داخل ہوگی غایت ثانیہ داخل نہ ہوگی ، پس نو لازم ہونگے اور صاحبین کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوجائیں گی پس دس لازم ہونگے اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں غایتیں داخل نہیں ہونگی پس آٹھ لازم ہونگے۔

(وفی له...الخ) اگر کہا له من دار ی مابین هذاالحائط الی هذا الحائط ، کہ فلان کیلئے میرے گھر سے اس دیوار کے مابین سے لیکر اس دیوار تک کا حصہ ہے، تو مقر لہ کیلئے ان دونوں دیواروں کے درمیان والا حصہ ہوگا۔ دیواریں داخل نہیں ہونگی۔

(والفرق...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ امام صاحبؒ پچھلے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ غایت اولیٰ داخل ہوگی اور اس مسئلے میں انکے نزدیک دونوں غایتیں خارج ہیں کہ مقر لہ کیلئے دونوں دیواروں کا مابین کا حصہ ہوگا دیواریں داخل نہ ہوگی؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان دو مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مافوق الواحد کا وجود بغیر واحد کے متصور نہیں ، اسلئے واحد پہلے مسئلے میں داخل ہوگا جبکہ اس دیوار والے مسئلے میں دو دیواروں کے درمیانی جگہ بغیر پہلی دیوار کے پائی جاسکتی ہے اس لیے یہاں غائت داخل نہ ہوگی۔

(کما یقال...الخ) یہ اس بات کی نظیر ہے کہ مافوق الواحدواحد کے بغیر نہیں پایا جاتا حاصل یہ کہ کہا جاتا ہے سنی مابین الخمسین الی ستین ، میری عمر پچیس سے ساٹھ سال کے درمیان ہے تو یہاں دیکھیں مافوق الخمسین ، خمسین اور اس سے نچلے اعداد کے بغیر متصور نہیں ہے اسی طرح مافوق الواحد بھی واحد کے بغیر متصور نہیں ہوگا۔

ولو اقَرَّ بالحملِ صحَّ وحُمِلَ علی الوصیةِ من غیرہ ای یُحمَلُ هذ الاقرارُ علی انَّ رجلًا اَوصٰی بالحملِ لرجلٍ وماتَ المُوصِی فالآنَ یُقِرُّ وارثُها بانَّه للمُوصٰی لَه وکَذ ا لَه ان بَیَّنَ المُقِرُّ سببًا صالحًا کالارثِ والوصیةِ ای یصحُّ الاقرارُ للحملِ ان بَیَّنَ المُقِرُّ سببًا صالحًا کالارثِ والوصیةِ فانَّ الوصیةَ للحملِ تصحُّ والحملُ یَرِثُ وان لَم یُبَیِّن سبباً صالحًا کما لو بَیَّن هبةً اوقالَ اشتریتُ له لایصحُّ وانما لا یحتاجُ الی ذِکرِ السببِ الصالحِ فی الاقرارِ بالحملِ لان الوصیةَ متعیَّنةٌ هُناکَ بخلافِ الاقرارِ للحملِ فانَّ الاسبابَ متعارِضةٌ کالارثِ والوصیةِ .فاِن ولَدَت حیاً لِاَقَلَّ من نصفِ حولٍ ای من وقتِ الاقرارِ فلَه ما اَقَرَّ وان وَلَدَت حیَّین فلَهما وان وَلَدَت میتًا فللمُوصِی والمُورثِ لانَّه اذا بَیَّن السببَ وقالَ انَّ فلانًا اوصٰی بهذا الحملِ اواِنَّ فلانًا ماتَ وترکَه میراثًا له فیکونُ هذا اقراراً بملکِ المُوصِی اوالمُورِثِ فَینقسِمُ بین ورثتِهما واِن فَسَّرَ ببیعٍ اواقراضٍ اواَبهَمَ الا قرارَ لَغی هذ اعند ابی یوسفؒ ...

وعند محمدٍ یصحُّ الاقرارُ ویُحمَلُ علی السببِ الصالحِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اقرار کیا حمل کا تو صحیح ہے اور اسکو محمول کیا جائیگا وصیت پر اسکے غیر سے، یعنی اس اقرار کو محمول کیا جائیگا اس بات پر کہ ایک آدمی نے حمل کی وصیت کی دوسرے آدمی کیلئے اور موصی مرگیا تو اب اسکا وارث اقرار کررہا ہے یہ موصی لہ کا ہے، اور اسی طرح اس کے لیے اقرار صحیح ہے گر مقر سبب صالح بیان کرے جیسے وراثت اور وصیت، یعنی حمل کیلئے اقرار صحیح ہے اگر مقر سبب صالح بیان کرے جیسے وراثت اور وصیت، اسلئے کہ حمل کیلئے وصیت صحیح ہے اور حمل وارث ہوتا ہے اور اگر سبب صالح بیان نہ کرے جیسے ہبہ یا کہے میں نے اس سے خریدا ہے تو صحیح نہیں، اور جزیں نیست کہ احتیاج ہے سبب صالح کے ذکر کی طرف حمل کے اقرار میں اسلئے کہ وصیت متعین ہے وہاں پر بخلاف حمل کیلئے اقرار میں اسلئے کہ اسباب متعارض ہیں جیسے وراثت اور ہبہ، پس اگر اس نے زندہ بچہ جنا نصف سال سے کم عرصہ میں یعنی وقت اقرار سے تو اس مولود کیلئے وہی ہوگا جسکا اقرار کیا اور اگر اس نے دو بچے جنے تو ان دونوں کیلئے ہوگا اور اگر مردہ بچہ جنا تو مال موصی اور مورث کا ہوگا اسلئے کہ جب سبب بیان کیا اور کہا کہ فلاں نے اس حمل کی وصیت کی ہے یا فلاں مرگیا اور یہ چیز اس کیلئے میراث کے طور پر چھوڑ گیا تو یہ اقرار ہوگا موصی اور مورث کی ملکیت کا پس تقسیم کردیا جائیگا ان دونوں کے ورثاء کے درمیان، اور اگر تفسیر کی بیع کے ساتھ یا قرض دینے کے ساتھ یا مبہم رکھا اقرار کو تو یہ لغو ہوگا۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک اقرار صحیح ہوگا اور اس کو محمول کیا جائیگا سبب صالح پر۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے حمل کا اقرار کیا تو صحیح ہے، مثلاً کہا کہ اس باندی کا حمل زید کیلئے ہے، اور اس اقرار کو وصیت پر محمول کیا جائیگا۔ کہ ایک آدمی نے دوسرے کیلئے حمل کی وصیت کی اور پھر موصی (وصیت کرنے والا) مرگیا، اور اس موصی کے وارث نے اقرار کیا کہ یہ حمل موصی لہ (جس کیلئے وصیت کی گئی ہو) کے لیے ہے۔

(وکذا له...الخ) اقـرا رلـلـحمل بھی صحیح ہے جیسے یوں کہے کہ سو درہم اس باندی کے حمل کیلئے ہیں، لیکن اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اقرار کا سبب صالح بیان کرے (ایسا سبب بیان کرے جو واقعی سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو) جیسے یوں کہے کہ سو درہم اس حمل کیلئے ہیں اسلئے کہ فلاں آدمی نے یہ اس حمل کیلئے بطور وراثت چھوڑے ہیں، یا یوں کہے فلاں آدمی نے اس حمل کیلئے سو درہم کہ وصیت کی، تو یہ سبب صحیح ہیں اسلئے کہ حمل کے لیے وصیت بھی درست ہے اور حمل وارث بھی بن سکتا ہے اور اگر سبب صالح بیان نہ کرے عام ازیں بالکل سبب بیان ہی نہ کرے یا سبب تو بیان کرے لیکن سبب صالح بیان نہ کرے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا جیسے یہ کہے کہ میں نے یہ شے حمل کے لیے خریدی ہے یا یوں کہے یہ سو درہم حمل کے لیے ہیں اس لیے کہ میں نے یہ میں نے اسی حمل کو ہبہ کیے ہیں، تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ سبب صالح نہیں کیونکہ حمل کے لیے نہ تو ہبہ صحیح ہے

اور نہ شراء۔

(وانما...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ مصنفؒ نے جب اقرار بالحمل کوذکر کیا تو اقرار کے صحیح ہونے کے لیے سبب صالح کی شرط نہیں لگائی اور جب اقرار للحمل کوذکر کیا تو سبب صالح کی شرط لگائی؟ اسکو جواب دیا کہ اقرار بالحمل میں ایک ہی صورت اور سبب متعین ہے اور وہ وصیت ہے، کوئی اور صورت متصور نہیں ہے، اسلئے وہاں سبب صالح کی شرط نہیں لگائی بخلاف اقرار للحمل کے کہ اس کے اسباب متعارض ہیں مثلا وراثت اور وصیت (یعنی حمل کے لیے اقرار میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مقر یہ اقرار اسلئے کرر ہا ہو کہ حمل اس مال کا وارث ہے یا اس لیے اقرار کرر ہا ہو کہ حمل کے لیے اس کی وصیت ہوئی ہے) اس لیے وہاں یہ شرط لگائی۔

(فان ولدت...الخ) اگر اقرار للحمل کیا پھر وہ حمل وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم کے عرصے میں پیدا ہوگیا تو اس حمل کیلئے وہ سب کچھ ہوگا جسکا اس کیلئے اقرار کیا گیا تھا، اور اگر دو بچے پیدا ہوگئے تو اس مال مقر بہ میں دونوں شریک ہونگے اور اگر مردہ بچہ پیدا ہوگیا تو مال مورث کا ہوگا (وراثت والی صورت میں) اور موصی کا ہوگا (وصیت کی صورت میں)۔ اس لیے کہ جب اس نے سبب بیان کیا اور کہا کہ فلاں نے اس حمل کے لیے اس مال کی وصیت کی ہے یا فلاں مر گیا اور یہ مال بطور وراثت کے اس حمل کے لیے چھوڑ گیا، تو گویا مقر نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ یہ مال موصی اور مورث کا ہے لہٰذا اب یہ مال مورث اور موصی کے ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگا۔

(وان فسر...الخ) پہلے حمل کے لیے مال کا اقرار کیا مثلاً کہا یہ سو درہم حمل کے ہیں، پھر اس کی تفسیر بیع کیساتھ کی اور کہا کہ یہ سو درہم اس حمل کے ہیں اسلئے کہ حمل نے مجھے فلاں چیز فروخت کی تھی، یہ سو اس کے ثمن ہیں۔ یا کہا کہ یہ سو درہم حمل کے ہیں اس لیے کہ اس نے مجھے سو درہم قرض دیئے تھے لہٰذا میں وہ قرض واپس کرر ہا ہوں تو یہ اقرار لغو ہے اس لیے یہاں سبب صالح بیان نہیں کیا گیا۔ اور اگر مقر اقرار کو مبہم چھوڑ دیتا ہے، صرف اتنا کہتا ہے کہ یہ سو درہم حمل کیلئے ہیں تو بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکا یہ اقرار لغو ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ اقرار صحیح ہوگا اور اس کو سبب صالح (یعنی وراثت یا میراث) پر محمول کیا جائیگا۔

وان اَقَرَّ بشرطِ الخيارِ بانْ قالَ لِفلانٍ عليَّ الف دُرهمٍ علٰى انّى بالخيارِ فيه ثلاثةَ ايامٍ صحَّ وبطَلَ شرطُه لانَّ الخيارَ للفسخِ والاقرارُ لايحتَمِلُه ومِنَ المسائلِ الكثيرةِ الوقوعِ انَّه لو اَقرَّ ثمَّ ادَّعى انّه كاذبٌ فى الاقرارِ فعند ابى حنيفة ومحمدٍ لا يُلتَفتُ الى قولِه لكِن يُفتٰى على قول ابى يوسفَ اَنَّ المُقَرَّ له يَحلِفُ اَنَّ المُقِرَّ لم يكُن كاذباً وكَذا لوِ ادَّعى وارثُ المُقِرِّ عندَ البعضِ لايُلتَفتُ الى قولِه لانَّ حقَّ الورثةِ لم يكُن ثابتًا فى زمانِ الاقرارِ والاصحُّ التحليفُ لانَّ الورثةَ ادَّعَوا امراً لو اَقرَّ به المُقَرُّ له يلزَمُه واذاانكَرَ استُحلِفَ وان كان الدَّعوى على ورثةِ المقَرِّله فاليمينُ عليهِ بالعلمِ اَن لانعلَمُ اَنَّه كانَ كاذباً .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اقرار کیا شرط خیار کے ساتھ بایں طور کہ کہا میرے ذمے فلاں کے لیے ہزار درہم ہیں اس شرط پر کہ مجھے اس میں خیار ہوگا تین دنوں کیلئے تو صحیح ہے اور اسکی شرط باطل ہو جائیگی اسلئے کہ خیار فسخ کے لیے ہوتا ہے اور اقرار اس کا احتمال نہیں رکھتا اور ان مسائل میں سے جو کثیرۃ الوقوع ہیں، یہ ہے کہ اگر اس نے اقرار کرلیا پھر دعوی کیا کہ وہ جھوٹا ہے اقرار میں، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک التفات نہ کیا جائیگا اس کے قول کی طرف لیکن فتوی دیا جائیگا امام ابو یوسفؒ کے قول پر کہ مقرلہ قسم اٹھائیگا کہ مقر جھوٹا نہیں ہے اور اسی طرح حال ہے، اگر دعوی کیا مقر کے وراث نے پس بعض کے نزدیک اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائیگا اس لیے کہ ورثہ کا حق ثابت نہیں تھا زمان اقرار میں اور زیادہ صحیح قسم لینا ہے اس لیے کہ ورثاء نے دعوی کیا ایسے امر کا کہ اگر مقرلہ اس کا اقرار کردے تو اس کو لازم ہو جائے اور جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی اور اگر دعوی مقرلہ کے ورثاء پر ہو تو قسم ان پر علم کے ساتھ ہوگی کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ جھوٹا تھا۔

﴿توضیح﴾

(وان اقر ... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے مال کا اقرار شرط خیار کے ساتھ کیا مثلاً کہا میں نے فلاں کے ہزار درہم دینے ہیں اس شرط کے ساتھ کہ مجھے تین دن تک خیار ہوگا، تو اقرار صحیح ہے اور شرط باطل ہے۔ اس لیے کہ خیار شرط اس چیز میں جائز ہوتی ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھے کیونکہ خیار فسخ کے لیے ہوتا ہے اور اقرار فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

(ومن ... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے اقرار کیا، پھر دعوی کیا کہ میں نے اقرار میں جھوٹ بولا تھا تو طرفین کے نزدیک اس کے قول کی طرف التفات نہیں کیا جائیگا (یعنی جھوٹ کا دعوی معتبر نہ ہوگا) اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اب مقرلہ قسم اٹھائیگا کہ مقر جھوٹا ہے جب وہ قسم اٹھالے تب مقر سے وہ مال لیا جائیگا جسکا اس نے مقرلہ کے لیے اقرار کیا تھا اور فتوی بھی اسی پر ہے۔

(وکذا ... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے اقرار کیا پھر مقر مر گیا اسکے بعد مقر کے وراث نے دعوی کیا کہ مقر اپنے اقرار میں جھوٹا تھا تو بعض کہتے ہیں کہ اسکے قول کی طرف التفات نہ ہوگا لیکن صحیح یہ ہے کہ اب بھی مقرلہ سے قسم اٹھائی جائیگی کہ مقر اپنے اقرار میں جھوٹا نہیں تھا۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت مقر اقرار کر رہا تھا اس وقت وارث کا حق اس مال کے ساتھ متعلق ہی نہیں تھا لہٰذا اسکے بعد جب وہ مقر کے جھوٹا ہونے کا دعوی کرتا ہے تو اسکے قول کی طرف التفات نہ کیا جائیگا اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں وارث نے ایسے امر کا دعوی کیا کہ اگر مقرلہ اس کو مان لے تو اس کو لازم ہو جائے یعنی مقرلہ پر لازم ہو جائیگا کہ وہ مال مقر بہ (جس مال کا اس کیلئے اقرار ہوا تھا) واپس کردے لیکن وہ انکار کرتا ہے پس اس امر کا مقرلہ منکر ہوا اور منکر سے قسم لی جاتی ہے لہٰذا اس سے بھی قسم لی جائیگی۔

(وان كان...الخ) اگر مقر نے اقرار کیا اسکے بعد مقر اور مقر لہ دونوں مر گئے، اسکے بعد مقر کے وارث نے دعوی کیا کہ مقر اپنے اقرار میں جھوٹا تھا تو اب مقر لہ کے ورثاء علم پر قسم اٹھائیں گے کہ ہم نہیں جانتے مقر اپنے اقرار میں جھوٹا تھا۔

﴿باب الاستثناء﴾

وَمَن استَثنٰى بعضَ ما اَقَرَّ به متصلاً لزِمَه باقيهِ وان استَثنىٰ الكلَّ فكلُّه اى لزِمَه كلُّه لانَّ استثناءَ الكلِّ لا يـصحُّ فاِن استَثنٰى كيلياً اووزنيًا من دراهمَ صح قيمةً وانِ استَثنٰى غيرَهُما منها لَم يَصِحَّ ان قالَ: له عليَّ مائةُ دراهمَ الا ديناراً اوالاَّ قفيزَ حنطةٍ،صحَّ الاستناءُ وان قالَ الا ثوباً لم يصحَّ هذ ا عند ابى حنيفة وابـى يوسف لِوُجُودِ المُجَانَسَةِ من وجهٍ اذ اكان مَكِيلِياً اوموزونًا وعندمحمدٍ لا يصحُّ فى الكلِّ لعدمِ المُجانسةِ مِن وجهٍ وعند الشافعي يصحُّ فى الكلّ للمجانسةِ من حيثُ الماليةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے استثناء کیا اس چیز کے بعض کا جس کا اقرار کیا تھا متصلاً تو اس کو اس کا باقی لازم ہو جائیگا اور اگر استثناء کیا کل کا تو اس کا کل، یعنی اس کو اس کا کل لازم ہو جائیگا اس لیے کہ کل کا استثناء صحیح نہیں ہے پس اگر استثنا کیا کیلی چیز کا یا وزنی چیز کا دراہم سے تو صحیح ہے قیمت کے لحاظ سے اور اگر استثنا کیا انکے غیر کا دراہم سے تو صحیح نہیں اگر کہے کہ فلاں کیلئے میرے ذمہ سو درہم ہیں مگر ایک دینار یا ایک قفیز گندم تو استثناء صحیح ہے اور اگر کہے مگر کپڑا تو صحیح نہیں۔ یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے بوجہ من وجہ مجانست کے پائے جانے کے جبکہ وہ کیلی یا وزنی چیز ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک صحیح نہیں تمام میں بوجہ من وجہ مجانست کے نہ پائے جانے کے اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح ہے تمام میں بوجہ مجانست کے پائے جانے کے مالیت کے لحاظ سے۔

﴿توضیح﴾

(ومن استثنى...الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے مال کا اقرار کیا پھر استثناء کیا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بعض کا استثناء کرے جیسے لفلان على مائة الا عشرة (فلاں کیلئے میرے ذمہ سو درہم ہیں مگر دس درہم) اور دوسری صورت یہ ہے کہ کل کا استثناء کرے جیسے لفلان على مائة الا مائة (فلاں کیلئے مجھ پر سو درہم لازم ہیں مگر سو درہم) تو بعض کا استثناء صحیح ہے لہٰذا مقر پر وہ مال لازم ہوگا جو استثناء کے بعد باقی ہے (مثلاً پہلی صورت میں مقر پر نوے درہم لازم ہونگے) اور کل کا استثناء صحیح نہیں ہے لہٰذا مقر پر کل مال لازم ہو جائیگا (مثلا دوسری صورت میں اس پر سو درہم لازم ہونگے) اسکی وجہ یہ ہے کہ استثناء اسوقت صحیح ہوتا ہے جبکہ استثناء کے بعد کچھ مقدار باقی رہے ورنہ استثناء الشئی عن نفسہ لازم ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے اور پہلی صورت میں جبکہ بعض کا استثناء ہو کچھ مقدار باقی رہتی ہے اس لیے صحیح ہے اور دوسری صورت میں جبکہ کل کا استثناء ہو کچھ بھی

باقی نہیں رہتا لہذا وہ صحیح نہیں۔

(فان استثنی...الخ) اگر دراہم سے کیلی یا وزنی کا استثناء کیا تو یہ استثناء قیمۃً صحیح ہے (مثلاً کہا لفلان علی مائۃ دراھم الا قفیز حنطۃ تو قفیز حنطہ کی قیمت لگائی لگائی جائیگی ، اگر اس کی قیمت سو درہم سے کم ہو تب تو صحیح ہے اور اگر سو درہم کے مساوی ہو یا اس سے زائد ہو تو صحیح نہیں ہے) اور اگر غیر کیلی اور غیر وزنی کا دراہم سے استثناء کیا تو درست نہیں۔ لفلان علی مائۃ درھم الا دیناراً (فلاں کے لیے میرے ذمہ سو درہم ہیں مگر ایک دینار) یہ وزنی کے استثناء کی مثال ہے اور لفلان علی مائۃ دراھم الا قفیز حنطۃ یہ کیلی کے استثناء کی مثال ہے اور غیر کیلی اور غیر وزنی کے استثناء کی مثال جیسے لفلان علی مائۃ دراھم الا ثوبا ، (فلاں کے لیے مجھ پر سو درہم ہیں مگر ایک کپڑا) تو یہ درست نہیں ہے یہ شیخین کا مذہب ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء بالکل درست نہیں ہے خواہ استثناء کیلی یا وزنی کا ہو یا غیر کا ہو اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً یہ استثناء درست ہے ، خواہ مستثنیٰ کیلی ہو یا وزنی ہو یا غیر کیلی اور غیر وزنی ہو۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے ، شیخین کے نزدیک استثناء کے لیے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کے درمیان من وجہ مجانست ضروری ہے کیلی یا وزنی چیز من وجہ دراہم کے مجانس ہے کیونکہ یہ سب ثمن بن کر ثابت فی الذمہ ہو سکتے ہیں لہذا کیلی یا وزنی کا دراہم سے استثناء صحیح ہے۔ لیکن کپڑا بالکل دراہم سے مجانست نہیں رکھتا پس اس کا دراہم سے استثناء درست نہیں ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ استثناء کیلئے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کے درمیان من کل الوجوہ مجانست ضروری ہے پس کیلی یا وزنی ہو یا غیر کیلی اور غیر وزنی ہو یہ سب چیزیں من کل الوجوہ دراھم کے مجانس نہیں ہیں لہذا کسی چیز کا دراہم سے استثناء درست نہ ہوگا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ استثناء کیلئے ان کے درمیان مالیت کے لحاظ سے مجانست کافی ہے پس کیلی ہو یا وزنی یا غیر کیلی یا غیر وزنی ہو ان تمام کا دراہم سے استثناء درست ہے اس لیے کہ یہ تمام چیزیں من حیث المالیۃ دراھم کے مجانس ہیں۔

ومَن اَقَرَّ ووَصَلَ به اِن شاءَ اللّٰهُ تعالٰی بَطَلَ اقرارُه ولوِ استثنٰی بناء دَارٍ اَقَرَّ بها كانا للمُقَرِّ له لانَّ الاستثناءَ لا يصحُّ لانَّ البناءَ انما يدخُلُ بالتبعيةِ وما هو كذالكَ لا يصحُّ استثناءُه وإن قالَ بناءُ ها لی وعُرصَتُه لکَ فکَما قال وفَصُّ الخاتَمِ ونخلةُ بستانٍ كبناءِ ها ان قالَ هذا الخاتَمُ لفلانٍ الا فصَّه اوهذ البستانُ له الا نخلتَه لا يصحُّ الاستثناءُ ولوقال اِن الحلقةَ له والفصَّ لی اوالارضَ له والنخلَ لی يصحُّ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اقرار کیا اور موصولاً کہ ان شاء اللّٰہ تعالیٰ ، تو اس کا اقرار باطل ہو جائیگا اور اگر استثناء کیا اس دار کی عمارت کا جسکا اقرار کیا تھا تو یہ دونوں مقر لہ کے ہونگے ، اسلئے کہ استثناء صحیح نہیں ، اسلئے کہ بناء جزیں نیست کہ داخل ہو جاتی ہے تابع ہونے

کیساتھ، اور جو اس طرح ہو تو اسکا استثناء صحیح نہیں ہوتا، اور اگر کہا اسکی عمارت میری ہے اور اسکا صحن تمہارا ہے، پس ایسے ہوگا جیسے کہا اور انگوٹھی کا نگینہ باغ کے کھجور کے درخت مثل دار کی عمارت کے ہیں، اگر کہے کہ یہ انگوٹھی فلاں کی ہے مگر اس کا نگینہ اور یہ باغ اس کا ہے مگر اسکے کھجور کے درخت تو استثناء صحیح نہیں ہے، اور اگر کہا کہ تحقیق حلقہ اسی کا ہے اور نگینہ میرا ہے یا زمین اسی کی ہے اور کھجور کے درخت میرے ہیں تو صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کیلئے مال کا اقرار کیا اور متصلاً کہا **ان شاء اللہ** ۔مثلاً کہا **لفلان علی مائۃ دراھم ان شاء اللہ**، تو اسکا اقرار باطل ہو جائیگا، اسلئے کہ وہ اقرار مال کو لازم کرتا ہے جو عزیمت پر مشتمل ہو اور **ان شاء اللہ** کہنے سے اقرار عزیمت سے خارج ہو جاتا ہے، پس یہ اقرار مال کو لازم نہیں کریگا۔

(ولو استثنیٰ ...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کیلئے دار کا اقرار کیا اور اس کی عمارت کا استثناء کیا، مثلاً کہا: **ھذہ الدار لفلان الا بناء ھا** (یہ دار فلان کا ہے لیکن اس کی عمارت) تو یہ استثناء جائز نہ ہوگا اس لیے کہ عمارت دار تبعاً دار میں داخل ہوتی ہے اور وہ چیز جو شے کے تحت تبعاً داخل ہو اس کا اس شے سے استثناء کرنا درست نہیں ہوتا۔ پس بناء کا دار سے استثناء درست نہ ہوگا۔

(وان قال...الخ) اگر مقر نے کہا یہ عمارت میری ہے اور اس کا صحن تمہارا ہے تو یہ صحیح ہے پس عمارت مقر کی ہوگی اور صحن مقر لہ کا ہوگا۔

(وفص...الخ) اگر کہا **ھذاالخاتم لفلان الا فصہ** (یہ انگوٹھی فلاں کی ہے مگر اس کا نگینہ)، تو یہ درست نہیں پس حلقہ اور نگینہ دونوں مقر لہ کے ہونگے اسی طرح اگر کہا **ھذا البستان لفلان الا نخلتھا** (یہ باغ فلاں کا ہے مگر اس کے کھجور کے درخت) تو یہ استثناء بھی درست نہیں پس زمین اور کھجور کے درخت مقر لہ کیلئے ہونگے۔ اور اگر کہا کہ یہ انگوٹھی تمہاری ہے اور اسکا نگینہ میرا ہے یا یہ زمین تمہاری ہے اور اسکے کھجور کے درخت میرے ہیں تو اب درست ہے پس مقر لہ کے لیے انگوٹھی اور زمین ہوگی اور مقر کے لیے نگینہ اور کھجور کے درخت کے ہونگے۔

فـان قـالَ: لہ عليَّ الفٌ من ثمنِ عبدٍ ماقبضتُہ وعيَّنَہ فاِن سَلَّمَہ المُقَرُّ لہ لزِمَہ الالفُ والا لا .قولُہ ماقبضتُہ صفةُ العبدِ وقولُہ عيَّنَہ اى عيَّنَ العبدَ وھو فى يدِ المقَرِّ لہ فاِن سَلَّم المقرُّ لہ ذالکَ العبدَ الى المقرِّ لزِمَہ الالفُ والَّا لا. وان لَم يُعَيِّن لزِمَہ وماقبضتُہ لغوٌاى قولُہ وماقبضتُہ لغوٌ عند ابى حنيفةَ سواءٌ وصَلَ اوفصَلَ لانَّ انكارَ القبضِ فى غيرِ المُعَيَّنِ يُنَافِى الوجوبَ لانَّ جھالةَ المبيعِ کھلاکِہ فلا يجبُ الثمنُ فيكونُ ھذَا رجوعاً وعندَ ھما اِن وَصَلَ صُدِّقَ لانَّہ بيانُ تغييرٍ عندَھما كقولِہ من ثمنِ خمرٍ اى يكونُ لغواً عند ابى حنيفةَ وَصَلَ اوفَصَلَ وعندَھما ان وَصَلَ صحَّ وان فَصَلَ لا .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کہا کہ اس کیلئے میرے ذمہ ہزار ہیں اس غلام کے ثمن سے جس پر میں نے قبضہ کیا اور اسکو متعین کر دیا پس اگر مقرلہ وہ غلام اسکے حوالے کر دے تو اسکو ہزار لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں، اسکا قول ماقبضتہ، عبد کی صفت ہے اور اسکا قول عینہ یعنی غلام کو متعین کر دیا حالانکہ وہ مقرلہ کے قبضے میں ہے پس اگر مقرلہ وہ غلام مقر کے حوالے کر دے تو اسکو ہزار لازم ہو جائیگا ورنہ نہیں اور اگر معین نہ کرے تو وہ اسکو ہزار لازم ہوگا اور اس کا قول ماقبضتہ لغو ہوگا یعنی اسکا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا یہ لغو ہوگا امام صاحب کے نزدیک خواہ وصل کرے یا فصل کرے اسلئے کہ اس غیر معین میں قبضے کا انکار وجوب کے منافی ہے اسلئے کہ مبیع کی جہالت مثل اسکے ہلاک ہونے کے ہے پس ثمن واجب نہ ہوگا لہٰذا یہ رجوع ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اسلئے کہ یہ بیان تغییر ہے صاحبین کے نزدیک، جیسے اس کا قول من ثمن خمر ،یعنی یہ لغو ہوگا امام صاحب کے نزدیک وصل کرے یا فصل کرے اور صاحبین کے نزدیک اگر وصل کرے تو صحیح ہے اور اگر فصل کرے تو نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان قال...الخ) اگر مقر نے کہا **لفلان علی من ثمن عبد ما قبضتہ** کہ فلاں کیلئے میرے ذمے ہزار ہیں ایسے غلام کے ثمن سے جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مقر اس غلام کو متعین کرے، اور وہ غلام مقرلہ کے قبضہ میں ہو اور دوسری یہ ہے کہ اس غلام کو متعین نہ کرے، اگر مقر اس غلام کو متعین کرتا ہے تو دیکھیں گے، اگر مقرلہ اس مقر کو وہ غلام سپرد کر دیتا ہے تب تو مقر پر وہ ہزار لازم ہونگے اگر وہ اس غلام کو مقر کے حوالے نہیں کرتا تو مقر پر ہزار لازم نہ ہونگے۔

(قولہ وماقبضت...الخ) یہاں سے **ماقبضتہ** کی ترکیب کو بیان کرتے ہیں کہ **ماقبضتہ عبد** کی صفت ہے جو **من ثمن عبد** میں واقع ہے، **عینہ** سے **عین** کے ضمیر کے مرجع کو متعین کیا کہ اس کی ضمیر مفعول کا مرجع **عبد** ہے۔

(وان لم یعین...الخ) یہاں سے دوسری صورت کا بیان ہے کہ اگر مقر اس غلام کو متعین نہیں کرتا تو مقر پر ہزار لازم ہو جائیں گے اور اس کا قول **ماقبضتہ** لغو ہوگا خواہ اس نے **ماقبضتہ** موصولاً کہا ہو یا مفصولاً۔ یہ امام صاحب کا مذہب ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس نے **ماقبضتہ** موصولاً کہا تب تو اسکی تصدیق کریں گے لہٰذا اس پر ہزار لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے مفصولاً کہا تو اسکی تصدیق نہیں کریں گے پس اس پر ہزار لازم ہوگا۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ اس کا قول **ماقبضتہ** اقرار سے رجوع ہے یا بیان تغییر ہے، امام صاحب کے نزدیک یہ اقرار سے رجوع ہے اور اقرار سے رجوع درست نہیں ہوتا پس **ماقبضتہ** لغو ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغییر ہے یعنی اس نے اپنی کلام کے آخر میں ایسی چیز ذکر کر دی جسکی وجہ سے کلام کا اول تبدیل ہو گیا، کلام کا اول ہے **لفلان علی الف من ثمن عبد** ،اور آخر **ماقبضتہ** ہے۔ کلام کے اول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہزار اس پر لازم ہو چکا ہے جبکہ **ماقبضۃ** نے اس کو تبدیل کر دیا کہ وہ ہزار اس پر لازم نہیں ہے اسلئے کہ

اس نے مبیع پر قبضہ نہیں کیا، بہر حال یہ صاحبین کے نزدیک بیان تغییر ہے اور بیان تغییر موصولاً درست ہوتا ہے مفصولاً درست نہیں ہوتا۔ باقی رہی یہ بات کہ امام صاحب کے نزدیک ماقبضته اقرار سے رجوع کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ اس مقر نے غیر معین مبیع میں قبضہ کا انکار کیا اور غیر معین مبیع میں قبضے کا انکار کرنا اس بات کے منافی ہے کہ مشتری پر ثمن لازم ہوا سلئے کہ اس صورت میں مبیع مجہول ہوتی ہے اور مبیع کی جہالت ثمن کے وجوب سے مانع ہے جیسے کہ مبیع اگر بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو ثمن واجب نہیں ہوتا، گویا ماقبضته سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ مجھ پر ثمن واجب نہیں حالانکہ پہلے علی الف من ثمن عبد کہہ کے وہ ثمن کے وجوب کا اقرار کر چکا ہے۔ تو یہ اپنے اقرار سے رجوع ہوگا۔

(کقوله...الخ) اگر کہا لفلان علی الف من ثمن خمر کہ میں نے فلاں کے شراب کے ثمن ہزار درہم دینے ہیں، تو مقر کا مقصد اصل میں ''من ثمن خمر '' سے یہ ہے کہ اس پر ہزار لازم نہ ہو اسلئے کہ مسلمان پر شراب کا ثمن لازم نہیں ہوتا تو اب ''من ثمن خمر '' میں اس کا قول معتبر ہوگا یا نہیں؟ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ''من ثمن خمر '' لغو ہوگا لہٰذا ہزار اس پر واجب ہونگے اور صاحبین کے نزدیک اگر موصولاً ''من ثمن خمر '' کہے تب تو اس پر ہزار لازم نہ ہوگا اور یہ اس کا یہ قول صحیح ہوگا اور اگر مفصولاً کہتا ہے تو پھر صحیح نہ ہوگا اور ہزار اس پر لازم ہوگا۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک من ثمن خمر اقرار سے رجوع ہے اور رجوع درست نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغییر ہے اور بیان تغییر موصولاً درست ہوتا ہے مفصولاً جائز نہیں ہوتا۔

وفی مِن ثمنِ متاعٍ اوقرضٍ وهی زُيُوفٌ اونَبهرَجَةٌ اوسَتوقَةٌ اورَصَاصٌ لزِمَه الجيّدُ هذا عند ابی حنيفةَ وَصَلَ اوفَصَل وعندهما اِن وَصَل صُدِّقَ لانَّه رجوعٌ عنده وبيانُ تغييرٍ عندهما وفی مِن غصبٍ اووديعةٍ اِن ادَّعی احدَهذِه صُدِّقَ الافصلًا فی الاخِيرَينِ ای اِن قالَ له علیَّ الفٌ من غصبٍ اووديعةٍ الا انَّها زُيوفٌ اونبهرجةٌ صُدِّقَ وصَلَ ام فَصَل واِن قالَ ستوقةٌ اورصاصٌ فان وَصَلَ صُدِّقَ واِن فَصَل لا والفرقُ بينَ البيعِ والقرضِ وبين الغصَبِ والوديعةِ انَّ الاوَّلينِ يقعانِ علی الجِيادِ فاِن فَسَّرَ الدراهمَ بغيرِ الجيادِ يكونُ رجوعاً والغصبُ والوديعةُ يقعانِ علی كلِّ ذلکَ والستوقةُ والرصاصُ ليسا من جنسِ الدراهمِ وانَّما يُسَمَّيانِ دراهمَ مَجازاً فيكونُ بيانَ تغييرٍ ان وَصَل صُدِّقَ وان فَصَل لا .

﴿ترجمه﴾

اور ''سامان کے ثمن سے'' یا قرض سے درآنحالیکہ وہ کھوٹے ہیں یا نبہرجہ ہیں یا ستوقہ ہیں یا سیسے سے'' میں، اس کو کھرے دراہم لازم ہونگے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے وصل کرے یا فصل کرے اور صاحبین کے نزدیک اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اس لیے کہ یہ رجوع ہے امام صاحب کے نزدیک اور بیان تغییر ہے صاحبین کے نزدیک اور ''من غصب'' یا

''مـن و دیعة''میں اگر کوئی ایک دعوی کرے ان کا تو اس کی تصدیق کی جائیگی مگر فصل کے ساتھ آخری دوصورتوں میں یعنی اگر کہا اس کے لیے میرے ذمے ہزار ہیں غصب سے یا ودیعت سے مگر یہ کہ وہ کھوٹے ہیں یا نبہرجہ ہیں تو تصدیق کی جائیگی وصل کرے یا فصل کرے، اور اگر کہا کہ وہ ستوقہ ہیں یا سیسہ ہیں پس اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اور اگر فصل کرے تو نہیں اور بیع اور قرض کے درمیان اور غصب اور ودیعت کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلے دو کھرے دراہم پر واقع ہوتے ہیں پس اگر دراہم کی تفسیر کردی کھوٹوں کے ساتھ تو یہ رجوع ہوگا اور غصب اور ودیعت ہر ایک پر واقع ہوتے ہیں اور ستوقہ اور رصاص دراہم کی جنس میں سے نہیں ہیں اور جزیں نیست کہ ان کا نام دراہم رکھا جاتا ہے مجازاً پس یہ بیان تغییر ہوگا اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اور اگر فصل کرے تو نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وفی من ثمن... الخ) اگر کہا **لفلان علی الف من ثمن متاع**، میں نے فلاں کے سامان کے ثمن کے طور پر ہزار درہم دینے ہیں، یا کہا **لفلان علی الف من قرض**، کہ میں نے فلاں کے قرض کے ہزار درہم دینے ہیں اور ساتھ یہ بھی کہا **وهی زیوف** کہ وہ کھوٹے ہیں یا کہا **هی نبهرجة** (وہ کھوٹے ہیں جن کا رواج نہیں) یا کہا **هی ستوقة** (وہ کھوٹے ہیں جن پر چاندی کا ملمع کیا گیا ہے) تو امام صاحب کے نزدیک اس مقر پر جید ہزار لازم ہوجائیں گے اور اسکا یہ قول **هی زیوف**، یا **نبهرجة** یا **ستوقة** مقبول نہ ہوگا خواہ یہ بات وہ موصولاً کہے یا مفصولاً کہے اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ موصولاً کہے تو صحیح ہے لہٰذا اس صورت میں اس پر کھوٹے ہزار درہم لازم ہونگے اور اگر یہ بات وہ مفصولاً کہتا ہے تو درست نہیں لہٰذا اس پر جید ہزار لازم ہونگے۔

اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک **هی زیوف** یا **نبهرجة** یا **ستوقة** کہنا گویا جید ہزار کے اقرار کے رجوع کرنا ہے اسلئے کہ جب اس نے کہا مجھ پر ہزار درہم لازم ہیں، تو اس نے مطلق ہزار ذکر کیے اور جب مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد اسکا فرد کامل ہوتا ہے اور فرد کامل جید دراہم ہیں، پھر بعد میں جب کہتا ہے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اپنے اقرار سے رجوع کر رہا ہے لہٰذا معتبر نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغییر ہے اور بیان تغییر موصولاً جائز ہوتا ہے مفصولاً جائز نہیں ہوتا۔

(وفی من... الخ) اگر کہا **لفلان علی الف من غصب الا انها نبهرجة** (میرے ذمہ فلاں کے مغصوبہ ہزار درہم ہیں لیکن وہ نبہرجہ ہیں) یا کہا **الا انها زیوف** (لیکن وہ زیوف ہیں) یا کہا **لفلان علی الف من ودیعة الا انها زیوف** (فلاں کیلئے میرے ذمہ ودیعت کے ہزار ہیں مگر وہ زیوف ہیں) یا کہا **الا انها نبهرجة** (مگر وہ نبہرجہ ہیں) تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اسکی تصدیق کی جائیگی خواہ استثناء موصولاً کرے یا مفصولاً کرے، پس اس پر زیوف یا نبہرجہ ہی لازم ہونگے اور اگر کہا **لفلان علی الف من غصب الا انها رصاص** یا کہا **الا انها ستوقة**، تو اگر استثناء موصولاً ذکر کرتا ہے تب

تو درست ہے پس اس پر رصاص یا ستوقہ ہی لازم ہونگے اور اگر مفصولاً ذکر کرتا ہے تو اسکی تصدیق نہ کی جائیگی پس اس پر جید ہی لازم ہونگے۔

(والفرق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ امام صاحب نے پچھلے مسئلے میں فرمایا اگر مقر یہ کہے **لفلان علی الف من ثمن متاع** یا کہے **لفلان علی الف من قرض** اور ساتھ یہ بھی کہتا ہے **وھی زیوف** یا کہتا ہے **ھی نبھرجۃ** تو اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور اسپر جید دراہم لازم ہونگے اور یہاں امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کہے **لفلان علی الف من غصب الا انھا زیوف اونبھرجۃ** یا کہے: **لفلان علی الف من ودیعۃ الا انھا زیوف اونبھرجۃ**، تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اس پر کھوٹے دراہم ہی لازم ہونگے؟ تو اس کا جواب دیا کہ بیع وقرض اور ودیعت وغصب میں فرق ہے، بیع وقرض میں ہمیشہ جید دراہم ہوتے ہیں لہٰذا بیع وقرض والی صورت میں اگر مقر بعد میں کھوٹے دراہم کا دعوی کرتا ہے تو یہ جید دراہم کے اقرار سے رجوع ہوگا اور اقرار سے رجوع کرنا معتبر نہیں ہوتا اسلئے وہاں یہ کہا کہ مقر کی تصدیق نہ کی جائیگی اور اس پر جید دراہم لازم ہونگے۔

(والستوقۃ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ مسئلہ سابقہ یعنی غصب اور ودیعت والے مسئلے میں اگر مقر کہتا ہے **الا انھا زیوف** یا کہتا ہے **الا انھا نبھرجۃ** تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے خواہ یہ بات وہ موصولاً کہے یا مفصولاً کہے اور اگر وہ **الا انھا ستوقۃ** یا **الا انھا رصاص** کہے تو پھر اسکی تصدیق اسوقت کی جاتی ہے جب کہ وہ یہ بات موصولاً کہے نہ کہ مفصولاً؟ تو اس کا جواب دیا کہ ستوقہ اور رصاص دراہم کی جنس میں سے نہیں ہیں لہٰذا اس کا یہ کہنا **الا انھا ستوقۃ** یا **الا انھا رصاص** یہ بیان تغییر ہوگا اور بیان تغییر کے معتبر ہونے کیلئے وصل شرط ہے بخلاف زیوف اور نبہرجہ کے کہ وہ دراہم کی جنس میں سے ہیں لہٰذا اگر مقر **الا انھا زیوف اونبھرجہ** کہے تو مطلقاً اس کی بات مانی جائیگی خواہ وصل کرے یا فصل کرے۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب ستوقہ اور رصاص دراہم کی جنس میں سے نہیں ہیں تو پھر ان کا نام دراہم کیوں رکھا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان کا نام دراہم رکھنا مجازاً ہے۔

وصُدّقَ فی غصبتُ ثوبًا وجاءَ بمَعِیبٍ وفی لَه علی الفِ درھمِ الا انّھا ینقصُ کذا متصلاً وان فَصَل لا. لانَّ الاستثناءَ یصحُّ متصلاً لا منفصِلًا ولو قالَ اَخذتُ منک الفًا ودیعةً فھَلَکَت وقالَ الآخَرُ بل غصباً ضَمِنَ وفی اَعطیتُه ودیعةً وقالَ الآخَرُ غصبتَه لا. والفرقُ انَّ فی الاولِ اقرَّ لوجوبِ الضمانِ وھو الاَخذُ وفی الثانی لَم یُقِرَّ بذلک بل الآخَرُ یدَّعِی علیه الغصبَ وھویُنکِرُ فالقولُ له وفی ھذا کانَ ودیعةً لی عندَک فاَخذتُه وقالَ ھو لِی اخذَه ای المقَرُّله لانّه اقرَّ بیدِه ثُمَّ ادَّعی انّه کانَ لی فاَخذتُه فیُسَلّمُه الی المُقَرِّ لَه ویُقِیمُ البینةَ .

﴿ترجمہ﴾

اور اسکی تصدیق کی جائیگی اس بات میں کہ میں نے ایک کپڑا غصب کیا ہے اور عیب دار کپڑا لے آیا اور اسکی اس بات میں کہ فلاں کیلئے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں مگر وہ اتنے کم ہیں، درآنحالیکہ وہ متصلاً کہے اور اگر فصل کرے تو نہیں اس لیے کہ استثناء صحیح ہوتا ہے متصلاً نہ کہ منفصلاً اور اگر کہا میں نے تم سے ہزار لیے تھے ودیعت کے طور پر اور دوسرے نے کہا تم نے غصب کیے تھے تو نہیں، اور فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے اقرار کیا ضمان کے وجوب کا جو کہ اخذ ہے اور دوسری صورت میں اس نے اس کا اقرار نہیں کیا بلکہ دوسرا اس پر غصب کا دعوی کرتا ہے اور وہ اس کا انکار کرتا ہے پس قول اسی کا ہوگا، اور اس بات میں کہ یہ چیز میری امانت تھی تمہارے پاس پس میں نے تم سے لے لی پھر اس نے کہا یہ میری ہے تو یہ چیز اس سے لے لے وہ یعنی مقرلہ، اس لیے کہ اس نے اس کے قبضے کا اقرار کیا پھر دعوی کیا کہ یہ میری ہے پس وہ مقرلہ کے حوالے کردے اور بینہ قائم کرے۔

﴿توضیح﴾

(وصدق فی غصبت...الخ) اگر کہا **غصبت ثوبا** کہ میں نے ایک کپڑا غصب کیا ہے اور پھر عیب دار کپڑا لے آیا، **مغصوب منہ** (مالک کپڑا) نے کہا کہ تم نے صحیح (غیر عیب دار) کپڑا غصب کیا تھا جبکہ مقر کہتا ہے میں نے یہی غصب کیا تھا تو بات مقر کی مانی جائیگی اس لیے کہ غصب غیر معیب کپڑے کے ساتھ مختص نہیں، عیب دار کپڑے کا بھی غصب ہوسکتا ہے۔

(وفی لہ...الخ) اگر کہا **لفلان علی الف درهم الا انه ینقص کذا** کہ میں نے فلاں کے ہزار درہم دینے تھے مگر وہ اتنے کم ہیں مثلاً سو کم ہیں، تو اگر اس نے **الا ...الخ** موصولاً کہا تو اس کی بات مانی جائیگی اور اگر مفصولاً کہا تو نہیں مانی جائیگی اس لیے کہ یہ استثناء ہے اور استثناء متصلاً جائز ہوتا ہے مفصولا درست نہیں ہوتا۔

(ولو قال...الخ) اگر کسی نے کہا **اخذت منک الفا ودیعةً فھلکت** کہ میں نے تم سے ہزار ودیعت کے طور پر لیے تھے پھر وہ ہلاک ہوگئے اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں، تم نے مجھ سے وہ ہزار غصب کیے تھے، تو مقر ضامن ہوگا اور اگر مقر نے کہا **اعطیتنی ودیعة** کہ تم نے مجھے وہ ہزار امانت کے طور پر دیے تھے اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں، بلکہ تم نے وہ مجھ سے وہ ہزار غصب کیے تھے تو اب ہلاکت کی صورت میں مقر ضامن نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے پہلی صورت میں **اخذت** کہا تو اس نے اس بات کا اقرار کرلیا کہ ان کا ضمان مجھ پر واجب ہے کیونکہ اس نے **اخذ** کا لفظ استعمال کیا اور **اخذ** ضمان کو واجب کرتا ہے اور دوسری صورت میں جبکہ اس نے اعطاء کا ذکر کیا تو اس نے وجوب ضمان کا اقرار نہیں کیا بلکہ مقرلہ اس پر غصب کا دعوی کرتا ہے اور مقر غصب کا منکر ہے اور بات منکر کی مانی جاتی ہے، لہٰذا مقر کی بات مانی جائیگی پس وہ ضامن نہ ہوگا۔

(وفی هذا...الخ) اگر کہا یہ چیز تمہارے پاس میری امانت تھی پھر میں نے لے لی دوسرا کہتا ہے کہ نہیں، یہ چیز میری ہے تو اب مقرلہ (دوسرا آدمی) اس سے وہ چیز لے لے گا اور اس کے بعد مقر (پہلا آدمی) اس بات پر بینہ قائم کریگا کہ وہ شے اسی کی ہے اسلئے کہ پہلے مقر نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ چیز پہلے مقرلہ کے قبضہ میں تھی پھر دعوی کرتا ہے کہ یہ چیز میری تھی اور میں نے تم سے لے لی تھی تو چونکہ پہلے مقر، مقرلہ کے قبضہ کا اقرار کر چکا ہے اس لیے وہ چیز مقرلہ کو حوالے کردے پھر بعد میں بینہ قائم کرے کہ وہ چیز میری ہے۔

وصُدِّقَ مَن قالَ آجَرتُ فَرسِي اوثوبِي هذا فَرَكِبَه اولَبِسَه اورَدَّه اوخَاطَ ثوبِي هذا بكذا وقبضته هذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما يجبُ ان يُسَلِّمَ الى المُقَرِّ له ثم يَدَّعِيه كما في مسئلةِ الوديعةِ وهو القياسُ ووجهُ الاستحسانِ انَّ في الاجارةِ لَم يقُرَّ بيدِ الآخَرِ مطلقاً بل يدُه ضروريةٌ لا جلِ الانتفاعِ فبقي ماوراءِ الضرورةِ في حكمِ يدِ المُوجرِ بخلافِ الوديعةِ .

ترجمہ

اور تصدیق کی جائیگی اس شخص کی جس نے کہا میں نے اجرت پر دیا اپنا گھوڑا یا اپنا یہ کپڑا پس اس نے اس پر سواری کی یا اس کو پہنا اور اسے واپس کر دیا یا میرا یہ کپڑا اتنے میں سیا پھر میں نے اس پر قبضہ کر لیا یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے کہ وہ مقرلہ کے حوالے کر دے پھر اس کا دعوی کرے جیسا کہ ودیعت والے مسئلے میں ہے اور یہی قیاس ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اس نے اقرار نہیں کیا دوسرے کے قبضے کا مطلقاً بلکہ اس کا قبضہ ضروریہ ہے انتفاع کی وجہ سے پس باقی ہوگا ضرورت کے ماسواء میں موجر کے قبضے کے حکم میں، بخلاف ودیعت کے۔

توضیح

(وصدق...الخ) اگر کہا کہ میں نے اپنا گھوڑا اجرت کے طور پر اس کو دیا تھا اس نے سواری کی اور پھر واپس کر دیا جبکہ دوسرا کہتا ہے کہ یہ گھوڑا میرا ہے، یا یوں کہا کہ میں نے اپنا کپڑا بطور اجرت کے اس کو دیا تھا اس نے پہن لیا پھر مجھے واپس کر دیا جبکہ دوسرا کہتا کہ نہیں، یہ کپڑا میرا ہے یا یوں کہا کہ اس نے میرا یہ کپڑا اتنے دراہم کے بدلے میں سی کر دیا ہے اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہے جبکہ دوسرا کہتا ہے کہ یہ کپڑا میرا ہے تو اس میں امام صاحب کے نزدیک مقر (پہلے آدمی) کی بات مانی جائیگی جبکہ صاحبین کے نزدیک مقر (پہلے آدمی) پر واجب ہے کہ وہ یہ چیزیں مقرلہ (دوسرے آدمی) کو لوٹا دے پھر اپنے دعوی پر بینہ قائم کرے، صاحبین اس مسئلے کو ودیعت والے پچھلے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ جیسے پچھلے مسئلے میں مقر نے کہا کہ یہ مال تیرے پاس میری امانت تھا اور پھر میں نے واپس لے لیا اور مقرلہ کہتا ہے کہ یہ مال میرا ہے تو مقر پر واجب تھا کہ وہ مال مقرلہ کو سپرد کر دے تو یہاں پر بھی مقر کو کہا جائیگا کہ وہ گھوڑا اور کپڑا مقرلہ کو دے دے۔

(وجه الاستحسان... الخ) اورامام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے کہ مانحن فیہ یعنی اجارے والے مسئلے میں مقر یعنی موجر کی بات اس لیے مانی جائیگی کہ اس نے دوسرے مقرلہ کے لیے مطلق قبضہ کا اقرار ہی نہیں کیا پس قبضہ شروع ہی سے موجر کا تھا، جب مستاجر یعنی مقرلہ کے قبضے کا مقر کی طرف سے اقرار نہیں ہے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ یہ چیزیں مقرلہ کے سپرد کردے۔

(بل يدا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مقرلہ یعنی مستاجر کا قبضہ تو بدیہی ہے اسلئے کہ جب مقر نے اجارہ کا اقرار کرلیا تو گویا کہ مقرلہ کے قبضہ کا بھی اقرار کرلیا، اسلئے کہ ان چیزوں کا اجارہ بغیر قبضہ کے نہیں ہوسکتا؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہاں مقرلہ کا قبضہ ضرورت کی بنا پر ثابت ہے اور وہ ضرورت انتفاع ہے، کیونکہ اجارے میں قبضہ کے بغیر انتفاع نہیں ہوسکتا۔ اور ضرورت مقدر بقدر الضرورة ہوتی ہے، لہٰذا ضرورت کے ماسواء میں موجر کا قبضہ متصور ہوگا نہ کہ مستاجر کا۔

(بخلاف... الخ) یہاں سے صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ اس اجارے والے مسئلے کو ودیعت والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں اسلئے، کہ وہاں مقر نے مقرلہ کے لیے قبضہ کا اقرار کرلیا تھا کیونکہ ودیعت سے مقصود قبضہ ہی ہوتا ہے اسلئے وہاں مقر کو کہا جائیگا کہ وہ مقرلہ کو وہ شے حوالے کردے اور مانحن فيه یعنی اجارے میں مقر نے مقرلہ کے لیے قبضہ کا اقرار نہیں کیا کما مر، پس اس کو یہ نہ کہا جائیگا کہ یہ چیزیں یعنی گھوڑا اور کپڑا مقرلہ کو واپس کردے۔

باب اقرار المريض

دینُ صحةٍ مطلقاً ای سواءٌ عُلِمَ بسببه اوعُلِمَ بالاقرارِ ودینُ مرضِه المرادُ مرضُ الموتِ بسببٍ معلومٍ فیه وعُلِمَ بلا اقرارٍ کَبدلِ مامَلَکه اواَتلفَه اومهرِ عِرسِه سواءٌ وقُدِّمَا علی مااَقَرَّ به فی مرضِ موتِه هذا عندنا وعندَ الشافعی هذا یُساوِی الاولینِ لا ستواءِ السببِ وهو الاقرارُ ولَنا اَنَّ اقرارَ المریضِ وقَعَ بِما تَعَلَّقَ به حقُّ الغیرِ والکلُّ مُقدَّمٌ علی الارثِ واِن شَمَلَ مالَه ای الدیونُ الثلاثةُ وهی دینُ الصحةِ ودینُ المرضِ بسببٍ معلومٍ ودینُ المرضِ الَّذی عُلِمَ بمجرَّدِ الاقرارِ مقدمٌ علی الارثِ واِن شَمَلَ جمیعَ المالِ .

ترجمہ

صحت کا دین مطلقاً یعنی برابر ہے کہ وہ معلوم ہو اپنے سبب کیساتھ یا معلوم ہو اقرار کیساتھ اور اس کے مرض کا دین مراد مرض الموت ہے اس سبب کیساتھ جو معلوم ہو اس مرض میں، اور معلوم ہو بغیر اقرار کے جیسے اس چیز کا بدل جسکا وہ مالک ہوا یا جسکو اس نے ہلاک کردیا ہو یا اس کی بیوی کا مہر برابر ہیں، اور ان دونوں کو مقدم کیا جائیگا اس دین پر جس کا مریض نے اقرار کیا اپنے مرض الموت میں، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پہلے دونوں قسموں کے برابر ہوگا بوجہ سبب کے برابر ہونے کے جو کہ اقرار ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مریض کا اقرار واقع ہوا اس چیز کیساتھ جس کیساتھ غیر کا حق متعلق ہے، اور

تمام مقدم ہیں وراثت پر اگر چہ وہ شامل ہو جائے اسکے مال کو یعنی دیون ثلاثہ جو کہ صحت کا دین ہے اور مرض کا دین ہے سبب معلوم کیساتھ اور اس مرض کا دین ہے جس محض اقرار سے معلوم ہوا، یہ مقدم ہیں وراثت پر اگر چہ شامل ہو جائیں تمام مال کو۔

﴿توضیح﴾

(دین صحة...الخ) مریض کے دین تین قسم کے ہیں: حالت صحت کے دین، اور حالت مرض کے وہ دین جنکے وجوب کا سبب معلوم ہو اور وہ دین جو بغیر اقرار کے معلوم ہو جائیں جیسے اس چیز کا بدل جس کا مریض مالک بنا مثلاً دوائیوں کا بدل، طبیب کی اجرت، یا کسی چیز کو اس نے ہلاک کر دیا تو اس کا بدل اس مریض کے ذمہ ہے یا اس نے شادی کی تھی تو اس کی بیوی کا مہر، یہ ایسے دیون ہیں جن کا سبب معلوم ہے اور تیسری قسم کے دیون وہ ہیں جن کا مریض اپنی مرض الموت میں اقرار کرے، پہلے دو قسم کے دین تو برابر ہیں (یعنی اسکے مرنے کے بعد اولا پہلی دو قسم کے دین ادا کیے جائیں گے بغیر فرق کے) اور تیسری قسم کا دین پہلی دونوں قسموں سے موخر ہے (یعنی جب پہلی دو قسم کے دین ادا ہو جائیں اور مال بچ جائے تو اب تیسری قسم کا دین ادا کیا جائے گا) اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیسری قسم کا دین پہلی دونوں قسموں کے دین کے برابر ہے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ سب دین سبب میں برابر ہیں اور وہ سبب اقرار ہے جب سب دین سبب میں برابر ہیں تو کسی ایک کو دوسرے پر مقدم نہ کیا جائیگا۔ سوال ہوتا ہے کہ دلیل دعوی کے مطابق نہیں اس لیے کہ دعوی تو یہ ہے کہ تیسری قسم کا دین پہلے دونوں قسموں کے دین کے برابر ہے اور دلیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دین مرض جو اقرار سے معلوم ہو صرف وہ دین اس دین کے برابر ہے جو اقرار سے معلوم ہو کیونکہ دلیل میں بیان کیا گیا کہ سبب میں برابری ہے جو کہ اقرار ہے اور اقرار تو ان دو صورتوں میں ہوتا ہے اور دوسری قسم کہ جس میں دین سبب کے ذریعے معلوم ہو اس میں اقرار نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ دین مرض جو کہ اقرار کے ذریعے معلوم ہو وہ اس دین کے برابر ہے جو حالت صحت میں اس پر لازم تھے اور اقرار کے ذریعے معلوم ہوئے تو یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ دین مرض جو اقرار کے ذریعے معلوم ہو وہ اس دین صحت کے مساوی ہے جو کسی سبب کے ذریعے معلوم ہو اس لیے کہ قائل بالفصل کوئی نہیں۔

(ولنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ تیسری قسم پہلی دو قسموں سے موخر اس لیے ہوگی کہ تیسری قسم میں مریض کا اقرار ایسے مال پر واقع ہوا ہے جسکے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو چکا ہے اور وہ غیر وہ دائن ہے جس کے لیے اس مریض پر دین ہے جو اس مریض پر حالت صحت میں واجب ہوا تھا۔

(والکل...الخ) یہ تینوں قسم کے دین وراثت پر مقدم ہونگے لہٰذا پہلے یہ تینوں قسموں کے دین ادا کیے جائیں گے اگر چہ یہ دین سارے مال کو محیط ہو جائیں۔ (یعنی اس کا سارا ترکہ دیون کی ادائیگی میں صرف ہو جائے) پھر اس کے بعد اگر مال بچتا ہے تو اس میں وراثت جاری ہوگی۔

(ای الدیون...الخ) یہ کل کے مصداق کو بیان کر دیا اور ''وھی... الخ'' سے دیون ثلاثہ کے مصداق کو بیان کرتے ہیں کہ دیون ثلاثہ یہ ہیں: ایک دین صحت اور دوسرا دین مرض جس کا سبب معلوم ہو اور تیسرا دین مرض جو کہ اقرار کے ذریعے معلوم ہو۔

ولا یصحُّ اَن یَخُصَّ ای المریضُ فی مرضِ الموتِ غریمًا بقضاءِ دینِه ولا اقرارُه لوارثِه الا ان یُصَدِّقَه البقیةُ ای بقیةُ الغُرَماءِ فی الدینِ وبقیةُ الوَرَثَةِ فی الاقرارِ لوارثٍ وان اقَرَّ ای المریضُ بشئٍ لرجلٍ ثم بِبُنُوَّتِه ثبتَ نسبُه وبَطَلَ ما اَقَرَّ به وصَحَّ ما اقَرَّ لِاَجنبیةٍ ثم نَكَحَها لانَّ فی الاولِ اقرارُ المریضِ لِابنِه وفی الثانی لِاَجنبیةٍ ولو اَقَرَّ بِبُنُوَّةِ غلامٍ جَهِلَ نسبُه ویُولَدُ مثلُه لمثلِه ای هُما فی السِّنِّ بحیثُ یُولَدُ مثلُه لِمثلِه وصَدَّقَه الغلامُ ثبتَ نسبُه ولوفی مرضٍ وشَارَکَ الورثةَ تصدیقُ الغلامِ انما یُشتَرَطُ اذ اکان مِمَّن یُعَبِّرُ وان لم یُعَبِّر وماتَ المقِرُّ ثبتَ نسبُه وشارَکَ الورثةَ بلا تصدیقٍ وصَحَّ اقرارُ الرجلِ والمرأةِ بالوالدینِ والولدِ والزوجِ والمَولٰی وشُرِطَ تصدیقُ هولاءِ کما شُرِطَ تصدیقُ الزوجِ اوشهادةُ القابلةِ فی اقرارِها بالولدِ تَکفِی شهادةُ امراةٍ واحدةٍ وذِکرُ القابلةِ خَرَجَ مخرَجَ العادةِ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح نہیں ہے کہ وہ خاص کرے یعنی خاص کرے مریض مرض الموت میں کسی قرض خواہ کو اسکے دین کی ادائیگی کیساتھ اور صحیح نہیں اقرار کسی وارث کیلئے مگر یہ کہ باقی اسکی تصدیق کر دیں یعنی باقی قرض خواہ تصدیق کر دیں دین میں اور باقی ورثاء تصدیق کر دیں وارث کیلئے اقرار میں، اور اگر اقرار کیا مریض نے کسی شے کا ایک آدمی کیلئے پھر اسکے بیٹا ہونے کا تو ثابت ہوگا اس کا نسب اور باطل ہوگی وہ چیز جسکا اس نے اقرار کیا اور صحیح ہے وہ اقرار جو اس نے اجنبیہ کے لیے کیا پھر اس سے نکاح کر لیا اس لیے کہ پہلی صورت میں مریض کا اقرار ہے اپنے بیٹے کے لیے اور دوسری صورت میں اجنبیہ کے لیے ہے، اور اگر اقرار کیا کسی ایک لڑکے کے لیے بیٹا ہونے کا جس کا نسب مجہول ہے اور اس کی مثل اس مریض کے لیے پیدا ہو سکتا ہے یعنی دونوں عمر میں اس طور پر ہوں کہ اس جیسا اس مریض کیلئے پیدا ہو سکتا ہے لڑکے نے اسکی تصدیق کر دی تو اس کا نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مرض میں ہو اور وہ شریک ہوگا ورثاء کیساتھ، لڑکے کی تصدیق جز این نیست کہ مشروط ہے جب کہ وہ ان میں سے ہو جو بول سکتے ہیں اور اگر وہ بول نہ سکتا ہو اور مقر مر جائے تو اس کا نسب ثابت ہو جائیگا اور وہ ورثاء کے ساتھ شریک ہوگا بغیر تصدیق کے، اور صحیح ہے اور آدمی اور عورت کا والدین، ولد، شوہر اور مولی کا اقرار اور شرط ہے ان لوگوں کی تصدیق جیسا کہ شرط ہے شوہر کی تصدیق یا دائی کی تصدیق اس کے ولد کا اقرار کرنے میں، ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے اور دائی کا ذکر عادت کی بناء پر ہے۔

﴿توضیح﴾

(لا یصح...الخ) مریض کے لیے جائز نہیں کہ وہ کسی ایک دائن کو قضاء دین کیساتھ خاص کر دے، مثلاً یوں

کہے کہ صرف اس دائن کا دین ادا کر دیا جائے ،اور اسی طرح مریض کے لیے یہ بھی جائز نہیں کہ کسی وارث کے لیے مال کا اقرار کرے ہاں اگر دین والی صورت میں باقی غرماء (دائنین) تصدیق کر دیں (یعنی باقی قرض خواہ مریض کی یہ بات مان لیں کہ صرف مخصوص دائن کا دین ادا کر دیا جائے) تو ٹھیک ہے اب صرف اسی دائن کا دین ادا کیا جائیگا جسکو مریض نے خاص کیا ہوگا اور اسی طرح اگر اقرار والی صورت میں باقی ورثاء مریض کی اس بات میں تصدیق کر دیں کہ اس مریض نے ایک خاص وارث کا اتنا مال دینا ہے تو بھی ٹھیک ہے اور اسی مقرلہ وارث کو ترکہ میں سے اتنا مال دے دیا جائیگا جسکا مریض نے اس کیلئے اقرار کیا تھا۔

(وان اقر...الخ) مریض نے ایک آدمی کے لیے مال کا اقرار کیا، پھر اس نے یہ اقرار کیا کہ وہ آدمی مقرلہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس مریض سے ثابت ہو جائیگا۔اور مال کا اقرار باطل ہو جائیگا۔اور اگر مریض نے کسی اجنبی عورت کے لیے مال کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اب مال کا اقرار باطل نہ ہوگا۔ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب مریض نے اس مقرلہ کے نسب کا اقرار کر لیا تو وہ اس کا بیٹا بن گیا اور یہ بنوت (بیٹا ہونا) وقت علوق کی طرف منسوب ہوگی یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ وہ شروع ہی سے اس کا بیٹا ہے لہٰذا وہ اسکا وارث ہوا اور اس نے مال کا اقرار اپنے وارث کیلئے کر لیا۔اور وارث کیلئے اقرار باطل ہوتا ہے پس اس آدمی کیلئے مریض کا اقرار باطل ہوگا۔بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں اس نے اجنبیہ کے لیے اقرار کیا اور پھر اس سے نکاح کر لیا تو یہاں اقرار اپنے وارث کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ اقرار کے وقت وہ اجنبیہ تھی وارث نہ تھی۔وارث تو وہ بعد میں بنی ہے، چونکہ اقرار کے وقت وہ اجنبیہ تھی لہٰذا اس کے لیے مال کا اقرار باطل نہ ہوگا۔

(تصدیق...الخ) یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے کہ لڑکا اگر اتنا چھوٹا ہو کہ وہ تعبیر نہ کر سکتا ہو تو اسوقت بھی اسکا نسب اس مقر سے ثابت ہو جاتا ہے تو یہ کیوں کہا کہ لڑکے کی تصدیق ضروری ہے؟ تو اسکا جواب دیا کہ لڑکے کی تصدیق اس وقت ضروری ہے جب کہ وہ لڑکا تعبیر کر سکتا ہو یعنی بول چال پر قادر ہو اور اپنی باتوں کو سمجھ سکتا ہو اور اگر وہ لڑکا اتنا چھوٹا ہے کہ تعبیر پر قادر نہیں تو اسوقت نسب اس مقر سے ثابت ہو جائیگا اور بغیر اس لڑکے کی تصدیق کے وہ ورثاء کیساتھ وراثت میں شریک ہوگا۔

(وصح...الخ) مرد یا عورت کسی کے بارے میں یہ اقرار کرتے ہیں کہ فلاں میرے والدین ہیں یا یہ میرا بیٹا ہے یا عورت کہتی ہے کہ یہ میرا شوہر ہے یا فلاں میرا مولی ہے تو یہ صحیح ہے لیکن شرط یہ ہے کہ مقرلہ تصدیق بھی کر دے۔

(کما شرط...الخ) اگر عورت نے ولد کا اقرار کیا اور کہا کہ یہ میرا ولد ہے تو یہ صحیح ہے بشرطیکہ زوج تصدیق کر دے یا دائی گواہی دے دے کہ ہاں یہ اس کا ولد ہے۔

(تکفی...الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے کہ جب عورت ولد کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار تب درست ہوگا جب دائی گواہی دے ،اور اگر کوئی اور عورت گواہی دے تو شاید اس کی گواہی سے اقرار درست نہ ہوگا تو اس وہم کو زائل کر دیا کہ فقط ایک عورت کی گواہی سے اقرار بالولد درست ہو جائیگا خواہ وہ دائی ہو یا کوئی اور عورت۔

(وذکر...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب مطلقاً عورت کی گواہی سے اقرار بالولد صحیح ہو جاتا ہے تو مصنفؒ نے

خاص طور پر قابلہ (دائی) کو کیوں ذکر کیا تو اسکا جواب دیا کہ قابلہ کا ذکر اس لیے ہے کہ عام طور پر عادۃً قابلہ ہی گواہی دیتی ہے۔

وصحتِ التصديقُ بعد موتِ المُقِرِّ الاِمن الزوجِ بعدَ موتِها مُقِرَّةً هذا عند ابى حنيفة لانَّ حكمَ النكاحِ يَنقَطِعُ بالموتِ فلايصحُّ تصديقُ الزوجيةِ بعدَ انقِطاعِها بخلافِ تصديقِ الزوجة لانَّ حكمَ النكاحِ باقٍ بعدَ الموتِ لِوجوبِ العدَّةِ وعندهما يصحُّ باعتبارِ انَّ حكمَ النكاحِ وهو الارثُ باقٍ بعدَ الموتِ ولَه انَّ التصديقَ تُستَنَدُ الى الاقرارِ والاِرثُ حِ معدومٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے تصدیق کرنا مقر کی موت کے بعد مگر شوہر کی طرف سے عورت کے مرنے کے بعد، درآں حالیکہ وہ اقرار کرنے والی ہو، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ نکاح کا حکم منقطع ہو جاتا ہے موت کے ساتھ پس صحیح نہیں زوجیت کی تصدیق اس کے انقطاع کے بعد بخلاف بیوی کی تصدیق کے اس لیے کہ نکاح کا حکم باقی ہوتا ہے موت کے بعد عدت کے واجب ہونے کی وجہ سے اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اس اعتبار سے کہ نکاح کا حکم جو کہ وراثت ہے، باقی ہے موت کے بعد، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ منسوب ہوتی ہے اقرار کی طرف اور وراثت اس وقت معدوم ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وصحت ...الخ) مقر نے کسی کے بارے میں اپنے رشتہ دار ہونے کا اقرار کیا پھر مقر مر گیا اور اس کے بعد مقر لہ نے اس کی تصدیق کر لی تو یہ تصدیق درست ہے جیسے کسی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مقر مر گیا اور مقر لہ نے تصدیق کر لی کہ ہاں میں اس کا بیٹا ہوں تو یہ صحیح ہے لیکن ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ اگر عورت نے اقرار کیا کہ فلاں میرا شوہر ہے پھر وہ عورت مر گئی اسکے بعد مقر لہ نے تصدیق کر لی کہ ہاں میں اس کا شوہر ہوں تو یہ تصدیق امام صاحب کے نزدیک درست نہیں، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ تصدیق بھی درست ہے۔

(لان ...الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ نکاح کا حکم موت کی وجہ سے منقطع ہو جاتا ہے لہٰذا جب وہ عورت مر گئی تو اس کا نکاح بھی ختم ہو گیا، پس جب زوجیت ختم ہو گئی تو اس کے بعد زوجیت کی تصدیق کرنا اس مرد کے لیے صحیح نہ ہو گا کیونکہ کوئی فائدہ نہیں ہے۔

(بخلاف ...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر مرد یہ کہے کہ فلاں میری بیوی ہے پھر مرد مر جائے اور عورت تصدیق کر دے کہ ہاں وہ میرا شوہر تھا تو یہ تصدیق درست ہوتی ہے پس جس طرح مرد کے مر جانے کے بعد عورت اگر زوجیت کی تصدیق کرے تو صحیح ہوتی ہے تو چاہیے کہ عورت کے مر جانے کے بعد بھی مرد اگر زوجیت کی تصدیق کرے تو صحیح ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ بیوی کے مر جانے کے بعد نکاح کا حکم باقی نہیں رہتا اس لیے عورت اگر

مرجائے تو مرد کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ زوجیت کی تصدیق کرے اور شوہر کے مرنے کے بعد نکاح کا حکم باقی رہتا ہے اس لیے کہ عورت پر عدت واجب ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح باقی ہے جب شوہر کے مرجانے کے بعد نکاح باقی ہوتا ہے تو عورت اگر اس کے مرنے کے بعد زوجیت کی تصدیق کرلے تو درست ہوگی۔

(وعندھما...الخ) صاحبین فرماتے ہیں کہ نکاح کا حکم دونوں صورتوں میں باقی رہتا ہے خواہ بیوی مرجائے یا شوہر مرجائے اگر شوہر مرجائے تو نکاح کے حکم کا باقی رہنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ عورت پر عدت واجب ہوتی ہے اور اگر بیوی مرجائے تو نکاح کا حکم اس لیے باقی رہتا ہے کہ شوہر کو وراثت ملتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا حکم بیوی کے مرجانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے ورنہ شوہر کو وراثت نہ ملتی۔ پس عورت مقرہ کے مرجانے کے بعد اگر شوہر نے زوجیت کے اقرار کی تصدیق کرلی تو یہ جائز ہوگی۔

(ولہ...الخ) یہاں سے شارح امام صاحب کی طرف سے صاحبین کو جواب دے رہے ہیں کہ تصدیق اقرار کے وقت کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی مرد جب مقرہ عورت کے مرنے کے بعد زوجیت کی تصدیق کریگا تو ہم یوں سمجھیں گے کہ جب عورت نے زوجیت کا اقرار کیا تھا اسوقت اس نے تصدیق کرلی تھی اور اقرار کیوقت وراثت معدوم تھی یعنی اقرار کیوقت مرد اس عورت کا وارث نہیں تھا اسلئے کہ وراثت تو مرنے کے بعد ہوتی ہے اور عورت اقرار کے وقت زندہ تھی جب وراثت اقرار کے وقت معدوم تھی تو اب تصدیق بھی صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ تصدیق کی صحت تو وراثت پر مبنی تھی اور وراثت معدوم ہے۔

ولو اَقَرَّ بنسبٍ من غیرِ وِلادٍ کاخٍ وعمٍ لا یصحُّ لانه تَحمیلُ النسبِ علی الغیرِ ویَرِثُ الا معَ وارثٍ آخَرَ وان بَعُدَ ومَن اقَرَّ باخٍ وابوه میتٌ شارَکَهُ فی الارثِ بلانسبٍ لانَّ المیراثَ حقُّه فیُقبلُ فیه اقرارُه واَمَّاالنسبُ ففیه تحمیلٌ علی الغیرِ ولواقَرَّ احدُابنَی میّتٍ له علی آخَرَ دینٌ بقبضِه ابیه نصفَه فلا شئَ له والنصفُ للآخَرِ اذا کانَ لِزیدٍ علی عمروٍ مائةُ درھمٍ فَاَقَرَّ احدُ ابنَی زیدٍانَّ زیداً قَبضَ خمسینَ فلا شئَ للمُقِرِّ والباقِی لِاخیهِ لا نَّ اقرارَ المُقِرَّ یَنصِرفُ الی نصیبه.

ترجمہ

اور اگر اقرار کیا نسب کا ولادت کے غیر سے جیسے بھائی اور چچا، تو صحیح نہیں، اسلئے کہ یہ لادنا ہے نسب کو غیر پر، اور وارث ہوگا مگر دوسرے وارث کے ساتھ اگرچہ وہ دور تک چلا جائے، اور جس نے اقرار کیا بھائی کا حالانکہ اس کا باپ مرچکا ہے تو اس کو شریک کرلے وراثت میں بغیر نسب کے، اس لیے کہ وراثت اس کا حق ہے پس اس میں اس کا قول قبول ہوگا اور بہر حال نسب تو اس میں لادنا ہے غیر پر، اور اگر اقرار کیا اس میت کے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے نے جسکا دوسرے کے ذمے دین ہے، (اقرار کیا) اپنے باپ کے نصف دین پر قبضہ کرنیکا تو اس کے لیے کوئی شے نہ ہوگی اور نصف دوسرے کا ہوگا، یعنی اگر زید کے عمرو کے

ذمہ سو درہم ہوں پھر زید کے دو بیٹوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ زید نے پچاس پر قبضہ کر لیا تھا تو مقر کیلئے کوئی شے نہ ہوگی اور باقی اس کے بھائی کا ہوگا، اس لیے کہ مقر کا اقرار راجع ہوتا ہے اس کے حصے کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر...الخ) اگر کسی نے دوسرے کے بارے میں ولادت کے علاوہ دوسرے رشتہ کا اقرار کیا مثلاً کہا: یہ میرا بھائی ہے یا میرا چچا ہے تو یہ صحیح نہیں اسلئے کہ اسمیں تحمیل النسب علی الغیر (غیر پر نسب ثابت کرنا) ہے اور تحمیل النسب علی الغیر درست نہیں ہوتا باقی رہی یہ بات کہ اس میں تحمیل کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ جب اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے تو گویا یوں کہا یہ میرے باپ کا بیٹا ہے تو اس نے باپ پر جو کہ غیر ہے نسب کی تحمیل کر دی اور جب اس نے کہا یہ میرا چچا ہے تو گویا یوں کہا یہ میرے دادے کا بیٹا ہے پس دادا جو کہ غیر ہے اس پر نسب کی تحمیل کر دی۔

(ویرث...الخ) مقرلہ جس کے لیے مقر نے کہا یہ میرا بھائی یا چچا ہے وہ اس مقر کا وارث ہوگا بشرطیکہ مقر کا کوئی اور وارث نہ ہوا گر مقر کا کوئی وارث ہو خواہ قریبی یا بعیدی تو مقرلہ وارث نہیں بنے گا۔

(ومن اقر...الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے بھائی ہونے کا اقرار کیا یوں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے حالانکہ مقر کا باپ مر چکا ہے تو مقر اس مقرلہ کو وراثت میں شریک کریگا اور نسب ثابت نہ ہوگا۔ یہاں پر دو دعوے ہیں: ایک یہ ہے کہ مقر اس مقرلہ کو وراثت میں شریک کریگا اور دوسرا یہ کہ مقرلہ کا نسب ثابت نہ ہوگا، یعنی وہ مقر کا بھائی نہیں بنے گا۔ پہلے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ میراث مقر کا اپنا حق ہے اور اپنے حق میں اقرار مقبول ہوتا ہے لہٰذا مقر وراثت میں مقرلہ کو شریک کریگا۔ کیونکہ جب اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے تو گویا یوں کہا ہم دونوں میت باپ کے وارث ہیں اور دوسرے دعوی کی دلیل یہ ہے کہ اگر نسب اس میت باپ سے ثابت ہو جائے تو اسمیں تحمیل النسب علی الغیر ہے جو کہ درست نہیں۔

(ولو اقر...الخ) زید جو کہ مر چکا ہے اس کیلئے عمرو کے ذمے سو درہم تھے، اب زید کے بیٹوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ زید پچاس درہم پر قبضہ کر چکا تھا تو اب باقی پچاس درہم دوسرے بھائی کیلئے ہونگے۔ اور مقر بھائی کو کچھ نہیں ملے گا۔ اسلئے کہ مقر بھائی کا اقرار اپنے حصے کی طرف راجع ہوگا یوں سمجھا جائیگا کہ زید نے ان پچاس درہموں پر قبضہ کیا تھا جو کہ مقر بھائی کے حصے میں آتے تھے لہٰذا دوسرے پچاس دوسرے غیر مقر بھائی کو ملیں گے۔

﴿کتاب الصلح﴾

هو عقدٌ يَرفَعُ النّزاعَ صحَّ مع اقرارٍ وسكوتٍ وانكارٍ اى مع اقرارِ المُدّعٰى عليه اوسكوته اوانكاره وعندَ الشّافعِيّ لايصحّ الا فى صورةِ الاقرارِ فالاولُ كبيعٍ ان وَقَعَ عن مالٍ بمالٍ فيَجرى فيهِ الشفعةُ والرَّدُّ بعيبٍ وخيارِ رويةٍ وشرطٍ سواءٌ صُولِحَ عن دارٍ اوعلى دارٍ فللشفيعِ الشفعةُ ويثبُتُ الرَّدُّ بالخيارَاتِ الثلاثِ لكلِّ واحدٍ مِنَ المُدَّعِي والمُدّعٰى عليه فى بدلِ الصلحِ والمُصالَحِ عنه ويُفسدُه

جهالةُ البدلِ وما استُحِقَّ مِنَ المُدَّعِي يَرُدُّ المُدَّعِي حصةً من العوضِ وما استُحِقَّ من البدلِ رجعَ بحصتِه منَ المدَّعي وكَاِجارةٍ ان وَقَعَ عن مالٍ بمنفعةٍ فشُرِطَ التوقيتُ فيه اى اِن كانَ البدلُ منفعةً يُعلَمُ بالتوقيتِ كالخِدمَةِ وسُكنَى الدَّارِ بخلافِ ما اذا وَقَعَ الصلحُ عن المالِ على نقلِ هذَ الشئَ من هُنا الى ثَمَّه .

﴿ترجمہ﴾

صلح وہ عقد ہوتا ہے جو نزاع کو ختم کردے، صحیح ہے اقرار اور سکوت اور انکار کیساتھ، یعنی مدعی علیہ کے اقرار کے ساتھ یا اسکے سکوت کے ساتھ یا اسکے انکار کیساتھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں مگر اقرار کی صورت میں، پس اول جیسے بیع، اگر واقع ہو جائے مال سے مال کے بدلے میں پس جاری ہوگا اس میں شفعہ اور واپس کرنا عیب، خیار رویت اور خیار شرط کی وجہ سے، برابر ہے کہ صلح کی گئی ہو دار سے یا دار پر پس شفیع کے لیے شفعہ ہوگا اور واپسی ثابت ہوگی ان تینوں خیارات کی وجہ سے مدعی اور مدعی علیہ میں سے ہر ایک کیلئے بدل صلح اور اس چیز میں جس سے صلح کی گئی ہے، اور صلح کو فاسد کردیتی ہے بدل کی جہالت، اور اگر استحقاق ہو جائے اس چیز کا جسکا دعوی کیا گیا تو مدعی لوٹا دے عوض سے اسکا حصہ، اور اگر بدل کا کوئی مستحق نکل آئے تو مدعی علیہ رجوع کرے اس کے حصے کا مدعی سے، اور جیسے اجارہ اگر واقع ہو جائے مال سے منفعت کے بدلے میں پس اس میں وقت بیان کرنا مشروط ہوگا، یعنی اگر بدل منفعت ہو جو وقت بیان کرنے سے معلوم ہوتی ہو جیسے خدمت اور دار کی رہائش بخلاف اس صورت کے کہ جب واقع ہو جائے صلح مال سے اس شے کو یہاں سے وہاں نقل کرنے پر۔

﴿توضیح﴾

(هو عقد...الخ) صلح صلاح سے ہے جو فساد کی ضد ہے، اصطلاح میں صلح ایسے عقد کو کہتے ہیں جو مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان نزاع کو ختم کردے اسکی تین قسمیں ہیں: صلح مع الاقرار، صلح مع السکوت، اور صلح مع الانکار ۔ صلح مع الاقرار یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعوی کو تسلیم کرلے اور پھر مدعی کو کہے میں تمہارے ساتھ مثلاً ہزار پر صلح کرتا ہوں اور تو اپنے دعوی سے دستبردار ہو جا۔ اور مدعی یہ بات مان لے۔ اور صلح مع السکوت یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعوی کے سامنے سکوت اختیار کرے اور پھر مثلاً ہزار پر صلح کرلے۔ اور صلح مع الانکار یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعوی کا انکار کردے اور پھر مدعی سے صلح کرے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ صلح کی یہ تینوں قسمیں جائز ہیں اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف صلح مع الاقرار جائز ہے اور باقی دو صورتیں ناجائز ہیں۔

(فالاول...الخ) صلح مع الاقرار کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ صلح مال سے مال کے بدلے میں ہو۔ (مثلا مدعی نے دار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے ہزار درہم پر صلح کرلی) اور دوسری یہ کہ صلح مال سے منفعت کے بدلے میں ہو۔ (مثلا دار کا

دعوی ہوا اور مدعی علیہ نے یہ کہا میں ایک سال تمہاری خدمت کروں گا اور تم یہ دعوی چھوڑ دو) تو اگر صلح مال سے مال کے بدلے میں ہو تو یہ بیع کی طرح ہے جو احکام بیع کے ہونگے وہی احکام اس صلح کے بھی ہونگے۔ لہٰذا اس میں بدل صلح اور مصالح عنہ (جس سے صلح کی گئی ہے یا یوں کہیں جس کا مدعی نے دعوی کیا تھا) میں مدعی اور مدعی علیہ دونوں کو خیار عیب اور خیار شرط اور خیار رویت کی وجہ سے واپسی کا حق حاصل ہوگا۔ (یعنی مدعی اگر خیار عیب یا خیار رویت یا خیار شرط کیوجہ سے بدل صلح واپس کرنا چاہے تو کرسکتا ہے اسی طرح مدعی علیہ خیار کی وجہ سے اگر مصالح عنہ مدعی کو دینا چاہے تو جائز ہے۔) اسی طرح اگر شفیع دار پر شفعہ کرنا چاہے تو اس کو شفعہ کا حق بھی حاصل ہوگا خواہ دار سے صلح کی گئی ہو یا دار پر صلح کی گئی ہو۔ دار سے صلح ہو اس کی مثال جیسے مدعی نے دار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے اس کے دعوی کا اقرار کیا (مان لیا کہ دار مدعی کا ہی ہے) پھر اس دار سے مدعی علیہ نے مدعی سے ہزار درہم پر صلح کر لی (مدعی کو کہا کہ یہ ہزار درہم لے اور اپنے دعوی سے دستبردار ہو جا۔) تو اب اگر اس دار پر شفیع شفعہ کرنا چاہے تو شفعہ کرسکتا ہے اور دار پر صلح ہو اس کی مثال جیسے مدعی نے کسی شے کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے اس چیز سے دار پر صلح کر لی یعنی مدعی علیہ نے وہ چیز اپنے پاس رکھی اور مدعی کو اس کے بدلے دار دے دیا تو اس دار پر شفیع شفعہ کرسکتا ہے۔ اگر بدل صلح مجہول ہو تو صلح فاسد ہوگی جس طرح کہ بیع میں اگر ثمن مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

(وما استحق... الخ) مدعی نے دار کا دعوی کیا، مدعی علیہ نے اس دار سے ہزار پر صلح کر لی پھر مدعی بہ یعنی دار میں کسی کا استحقاق ثابت ہو گیا تو جتنے میں استحقاق ہوا ہے اسی کے بقدر مدعی بدل صلح واپس کر دے پس اگر کل دار کا استحقاق ہوا ہے تو مدعی ہزار واپس کر دے اور اگر اس دار کے نصف پر مستحق کا حق ہے تو مدعی اب پانچ سو واپس کر دے۔

(وما استحق... الخ) مدعی نے دار کا دعوی کیا پھر مدعی علیہ نے اس دار پر ہزار سے صلح کر لی پھر ہزار میں استحقاق ثابت ہو گیا تو جتنے میں استحقاق ہوا ہے اسی کے بقدر مدعی اپنے دعوی میں رجوع کرسکتا ہے اگر پورے ہزار میں مستحق کا حق ثابت ہوا ہے تو مدعی پورے دار کا دعوی کرسکتا ہے اور اگر پانچ سو پر مستحق کا حق ثابت ہوا ہے تو مدعی نصف دار کے دعوی کا رجوع کرسکتا ہے۔

(وکاجارة... الخ) اگر مال سے منفعت کے بدلے میں **صلح مع الاقرار** ہو تو یہ صلح اجارے کی طرح ہے (مثلاً مدعی نے ہزار کا دعوی کیا مدعی علیہ نے کہا کہ اس ہزار کے بدلے میں میں تمہاری خدمت کرونگا تو اپنے اس دعوی کو چھوڑ دے مدعی راضی ہو گیا تو یہ اجارے کی طرح ہوگا،) پس جس طرح اجارے میں توقیت شرط ہوتی ہے اس طرح اس صلح میں بھی توقیت شرط ہوگی۔ (مثلاً پچھلی مثال میں مدعی علیہ یہ کہے کہ میں تمہاری ایک مہینہ خدمت کرونگا)

(ای ان کان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپکا یہ کہنا ''اگر مال سے منفعت کے بدلے میں صلح ہو تو توقیت شرط ہے'' یہ اس صورت کیساتھ منقوض ہے کہ اگر کسی نے ایک شے کا دعوی کیا، مدعی علیہ نے اس سے اس بات پر صلح کر لی کہ میں تمہارا سامان یہاں سے وہاں منتقل کر دونگا (مثلاً تمہارے گھر پہنچا دونگا) تو یہ مال سے منفعت کے بدلے میں صلح ہے اور یہاں کوئی توقیت نہیں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا ''مال سے منفعت کے بدلے میں صلح ہو تو توقیت شرط ہے'' اس کا

مطلب یہ ہے کہ اگر بدل ایسی چیز ہو جو توقیت سے معلوم ہوسکتی ہو تو اس میں توقیت شرط ہے جیسے خدمت پر صلح کرلی، مدعی علیہ نے مدعی کو کہا میں تمہاری خدمت کرونگا یا کہا میں تمہیں رہائش دونگا تو ایسی منفعت پر صلح ہے جو توقیت کے ذریعے معلوم ہوسکتی ہے بخلاف اس صورت کے کہ سامان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک لے جانے پر صلح کی جائے تو یہ ایسی منفعت نہیں ہے جو توقیت کے ذریعے معلوم ہوسکتی ہو پس اس صورت کے ساتھ نقض وارد نہ ہوگا۔

ویبطُلُ بموتِ احدِهما فی المُدَّةِ والآخَران ای الصلحُ مع سکوتٍ اوانکارٍ معاوضةٌ فی حقِّ المُدَّعِی وفداءُ یمینٍ وقطعُ نزاعٍ فی حقِّ الآخَرِ فَلاشُفعَةَ فی صلحٍ عن دارٍ مَعَ احدِهما ای مَعَ السکوتِ اوالانکارِ وتجبُ فی الصلحِ علی دارٍ لانَّه اذا صُولِحَ عن دارٍ ففِی زعمِ المُدَّعٰی علیه انَّه لم یَتَجَدَّد له مِلکٌ وزَعمُ المُدَّعِی لیس بحجةٍ علی المُدَّعٰی علیه فَلا تجبُ الشفعةُ واذا صُولِحَ علی دارٍ ففِی زعمِ المُدَّعِی انه اَخَذَها عوضًا عن حقِّهِ فیُواخَذُ بزعمِه فتجبُ الشفعةُ .

﴿ترجمه﴾

اور باطل ہوجائیگی (صلح)، ان میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے مدت میں، اور دوسری دو قسمیں یعنی صلح سکوت کیساتھ یا انکار کیساتھ معاوضہ ہیں مدعی کے حق میں اور یمین کا فدیہ اور جھگڑے کو ختم کرنا ہے دوسرے کے حق میں پس کوئی شفعہ نہ ہوگا دار کی صلح میں ان میں سے کسی ایک کیساتھ یعنی سکوت یا انکار کے ساتھ، اور واجب ہوگا شفعہ دار پر صلح میں اس لیے کہ جب دار سے صلح کی گئی تو مدعی علیہ کے گمان میں یہ تھا کہ اس کے لیے کوئی نئی ملک حاصل نہیں ہوئی اور مدعی کا گمان مدعی علیہ کے خلاف حجت نہیں ہے پس شفعہ واجب نہ ہوگا، اور جب صلح کی جائے دار پر تو مدعی کے گمان میں یہ ہوتا ہے کہ اس نے یہ لے لیا ہے اپنے حق کے عوض کے طور پر پس اس کو پکڑا جائیگا اس کے گمان کے مطابق پس شفعہ واجب ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ویبطل...الخ) چونکہ مال سے منفعت پر صلح اجارے کی طرح ہوتی ہے تو جس طرح اجارے میں متعاقدین میں سے کوئی ایک مرجائے تو اجارہ باطل ہوجاتا ہے اسی طرح صلح میں بھی اگر مدعی اور مدعی علیہ میں سے کوئی ایک مرجائے تو صلح باطل ہوجائیگی۔

(والآخران...الخ) صلح مع السکوت اور صلح مع الانکار مدعی کے حق میں معاوضہ ہوتا ہے اور مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ اور نزاع کا خاتمہ ہوتا ہے یعنی مدعی کے بارے میں ہم یوں سمجھیں گے کہ وہ بدل صلح کی شکل میں معاوضہ لے رہا ہے اور مدعی علیہ کے بارے میں یہ سمجھیں گے کہ وہ بدل صلح اس لیے دے رہا ہے تاکہ اسے قسم نہ اٹھانی پڑے اور جھگڑا ختم ہوجائے۔

(فلا شفعة... الخ) یہ ماقبل پرتفریع ہے کہ چونکہ صلح مع السکوت اور صلح مع الانکار مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ ہوتا ہے اسلئے اگر مدعی نے دار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے انکار یا سکوت کے بعد اس دار سے کسی چیز پر صلح کر لی تو شفیع اس دار پر شفعہ نہیں کرسکتا اسلئے کہ شفیع شفعہ تب کرسکتا جب مدعی علیہ نے یہ تسلیم کیا ہوتا کہ مدعی کا دعوی صحیح ہے، اس صورت میں مدعی علیہ اس دار کا مشتری کہلاتا حالانکہ مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کو تسلیم نہیں کیا پس وہ مشتری نہ ہوا جب مدعی علیہ مشتری نہیں ہوا تو شفیع دار پر شفعہ بھی نہیں کرسکتا۔

اور چونکہ صلح مع الانکار یا صلح مع السکوت مدعی کے حق میں معاوضہ ہوتا ہے اسلئے مدعی نے اگر کسی چیز کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے انکار کردیا یا سکوت اختیار کیا پھر اس شے سے دار پر صلح کر لی اور وہ دار مدعی کے حوالے کر دیا، تو اس دار پر شفیع شفعہ کرسکتا ہے اسلئے کہ مدعی کے زعم میں تو یہ ہے کہ "میں حق پر ہوں" لہٰذا اس نے دار کی صورت میں معاوضہ حاصل کیا ہے یعنی بیع کی ہے پس مدعی کے زعم کے مطابق اس سے مواخذہ ہوگا لہذا شفیع اس دار پر شفعہ کر سکے گا۔

وماستُحِقَّ منَ المُدَّعٰی رَدَّ المُدَّعِی حصتَه من العِوَضِ ورجَعَ بالخصومةِ فيه ای يُخَاصِمُ المُستَحِقُّ فيمَا استَحَقَّه وما استُحِقَّ من البدلِ رَجعَ الى الدَّعوٰی فی كلِّه اوبعضِه ای اِن استُحِقَّ بعضُ البدلِ من يدِالمُدَّعِی رَجَعَ الى دَعوٰی حصةِ ماستُحِقَّ منَ المُصَالِحِ عنه واِن استُحِقَّ كلُّه رجَعَ الى دَعوٰی الكلِّ وفِی الصُّلحِ معَ الاقرارِ اذَا استُحِقَّ البدلُ رجَعَ اِلى المُبدَلِ لوجودِ اقرارِ المُدَّعٰی علَيه وفی السكوتِ والانكارِ رجَعَ الى دَعوٰی المُبدَلِ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر اس چیز کا کوئی مستحق نکل آئے جسکا دعوی کیا گیا تو مدعی لوٹا دے عوض سے اسکے حصے کو اور وہ خصومت کے ساتھ اس میں رجوع کریگا، یعنی مستحق مخاصمت کریگا اس چیز میں جسکا وہ مستحق ہوا ہے اور اگر بدل کا کوئی مستحق نکل آئے تو مدعی رجوع کرے دعوی کی طرف اسکے کل میں یا اسکے بعض میں، یعنی اگر بعض بدل کا استحقاق ہوگیا مدعی کے قبضے سے تو وہ رجوع کرے اس چیز کے حصے کے دعوی کی طرف جس کا استحقاق ہوا ہے اس چیز سے جس سے صلح کی گئی ہے، اور اگر استحقاق ہوجائے اسکے کل کا تو رجوع کرے کل کے دعوی کی طرف اور اقرار کیساتھ صلح میں اگر بدل کا استحقاق ہوجائے تو رجوع کرے مبدَل (بالفتح) کی طرف بوجہ مدعی علیہ کے اقرار کے پائے جانے کے اور سکوت اور انکار میں رجوع کرے مبدل (بالفتح) کے دعوی کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(وما استحق... الخ) مدعی نے دار کا دعوی کیا پھر مدعی علیہ نے اس سے ہزار پر صلح کر لی، پھر اس ہزار میں کسی کا استحقاق ثابت ہوگیا تو اب مدعی دار کے دعوی میں رجوع کرسکتا ہے، اگر پورے بدل صلح (پورے ہزار) میں استحقاق ہے

تو مدعی کل دار میں رجوع کرسکتا ہے اور اگر نصف بدل (پانچ سو) میں استحقاق ہے تو نصف دار کا رجوع کرسکتا ہے۔

(**وفی الصلح...الخ**) **صلح مع الاقرار** ہوئی اسکے بعد بدل صلح میں استحقاق ہوگیا تو مدعی مبدل (مثلاً دار) میں رجوع کرسکتا ہے اسلئے کہ مدعی علیہ اقرار کرچکا ہے کہ یہ دار مدعی کا ہے لہٰذا مدعی اس سے وہی دار واپس لے سکتا ہے اور اگر **صلح مع الانکار** ہو یا **مع السکوت** ہو اور پھر بدل صلح میں استحقاق ثابت ہو جائے تو اب مدعی مبدل (مثلاً دار) کے دعوی میں رجوع کرسکتا ہے یعنی دوبارہ اپنا دعوی دائر کرسکتا ہے۔(واضح ہو کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، **صلح مع الاقرار** کی صورت میں مدعی مدعی علیہ سے وہ دار لے سکتا ہے جبکہ **صلح مع الانکار** یا **مع السکوت** کی صورت میں وہ مدعی علیہ پر اپنا دعوی دائر کرسکتا ہے، براہ راست اس سے وہ دار نہیں لے سکتا ہاں جب قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کردے گا تب مدعی وہ دار مدعی علیہ سے لے لے گا۔)

ولو صَالَحَ علٰی بعضِ دارٍ یدَّعِیهَا لَم یصحَّ وحیلتُه اَن یَزِیدَ فی البَدلِ شیئاً اویَبرَءُ المُدَّعِی عن دَعوَی البـاقِی انّما لَم یَصِحَّ لانَّ بعضَ الدارِ لا یَصلَحُ عوضاً عن الکُلِّ فاذا زَادَ فی البدلِ شیئاً کدرهمٍ اوثوبٍ یـکـونُ ذالکَ الشـیٔ عوضاً عمَّا بَقِیَ فی یدِالمُدَّعٰی علیه واِن اَبرءَ المُدَّعِی عن دَعوَی الباقِی یصحُّ ایـضًا لانَّ هذِه براءۃٌ عـن دعـوی الاعیـانِ وهـی صـحیـحـۃٌ واِن لم یکُنِ البرائۃُ عنِ الاعیانِ صحیحۃٌ والـفرقُ بینَهما یَظهَرُ اذاکانَ الدارُ فی یدِالمُدَّعٰی علَیه فیَبرَئُ المُدعِی عن دعوٰیها یصحُّ واِن لَم یکُن فی یدِ المُدَّعٰی علَیه لایصحُّ لانَّ هذِه براءۃٌ عن الاعیانِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر صلح کرلی اس دار کے بعض پر جس کا وہ دعوی کررہا ہے تو صحیح نہیں اور اس کا حیلہ یہ ہے کہ بدل میں کسی چیز کا اضافہ کردے یا مدعی بری کردے باقی کے دعوی سے جزیں نیست کہ صحیح نہیں اس لیے کہ دار کا بعض صلاحیت نہیں رکھتا کل کا عوض بننے کی پس جب وہ بدل میں کسی شے کا اضافہ کریگا جیسے ایک درہم یا کپڑا تو وہ شے عوض ہوگی اس چیز کا جو باقی ہے مدعی علیہ کے قبضے میں اور اگر مدعی نے اس کو بری کردیا باقی کے دعوی سے تو بھی صحیح ہوگا اس لیے کہ یہ براءت ہے اعیان کے دعوی سے جو کہ صحیح ہے اگرچہ اعیان سے براءت صحیح نہیں ہوتی اور ان دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا اس صورت میں کہ جب دار مدعی علیہ کے قبضے میں ہو پس مدعی بری کردے اپنے دعوی سے تو صحیح ہے اور اگر وہ مدعی علیہ کے قبضے میں نہ ہو تو صحیح نہیں، جیسا کہ اگر کوئی مرجائے اور میراث چھوڑ دے پھر کوئی ایک اپنے حصے سے بری ہو جائے تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ یہ اعیان سے براءت ہے۔

﴿توضیح﴾

(**ولو صالح...الخ**) مدعی نے دار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے اسی دار کے بعض پر صلح کرلی جس پر دعوی

ہے (مثلا دار جس پر دعوی ہے وہ دس ذراع کا تھا، مدعی علیہ نے کہا تم اس دار کے پانچ ذراع لے لو اور اپنا دعوی چھوڑ دو) تو یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ اسکے جائز ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ دو کاموں میں ایک کام کرلیا جائے یا تو مدعی علیہ بدل صلح میں کچھ زیادتی کردے یعنی بعض دار کے ساتھ کچھ رقم بھی بدل صلح کے طور پر ساتھ دیدے اور یا پھر مدعی مدعی علیہ کو باقی دار سے بری کردے۔

(وانما...الخ) یہاں سے صورت مذکورہ میں صلح کے جائز نہ ہونے کیوجہ کا بیان ہے اگر بعض دار (جس کا دعوی ہے) بدل صلح کے طور پر دیدیا جائے تو لازم آئیگا کہ بعض دار کل دار کا عوض بن جائے اور یہ ٹھیک نہیں ہے ہاں اگر ان دو صورتوں میں کوئی ایک صورت اختیار کرلی جائے جو اوپر بیان ہوئیں تو یہ صلح صحیح ہو جائیگی اس لیے کہ اگر مدعی علیہ بدل میں اضافہ کرتا ہے تو بعض دار، بعض دار کا عوض بن جائیگا (مثلا پچھلی صورت میں پانچ ذراع پانچ ذراع کا عوض ہونگے) اور باقی بدل (جو زائد ہے) باقی دار کا عوض بن جائیگا جو مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ اسی طرح اگر مدعی مدعی علیہ کو باقی دار سے بری کردے تب بھی ٹھیک ہے اسلئے کہ یہ عین کے دعوی سے براءت ہوگی اور عین کے دعوی سے براءت جائز ہوتی ہے عین سے براءت جائز نہیں ہوتی۔

(والفرق...الخ) یہاں سے شارح عین سے براءت اور عین کے دعوی سے براءت کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ اگر مدعی نے دار کا دعوی کیا پھر اس نے دار کے دعوی سے مدعی علیہ کو بری کردیا تو دیکھیں گے کہ وہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے یا نہیں، اگر وہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں ہو تو اب براءت صحیح ہوگی اسلئے کہ یہ عین کے دعوی سے براءت ہوگی جو کہ جائز ہے اور اگر وہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں نہ ہو تو اب یہ براءت درست نہ ہوگی اس لیے کہ اب عین سے براءت ہو جائیگی جو کہ صحیح نہیں، یہ عین سے براءت اسلئے ہے کہ دعوی یا تو قبضہ پر ہوتا ہے یا ذمہ پر۔ (یعنی مدعی مدعی علیہ پر جو دعوی کرتا ہے وہ یا تو اس لیے کرتا ہے کہ مدعی علیہ اس چیز پر قابض ہوتا ہے جس کا دعوی ہے یا وہ چیز مدعی علیہ کے ذمہ میں ثابت ہوتی ہے) اور یہاں نہ قبضہ ہے نہ ذمہ ہے، قبضہ نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں نہیں ہے اور ذمہ اس لیے نہیں ہے کہ عین موجود ہے لہٰذا دعوی متوجہ نہ ہوگا، جب دعوی ہی نہیں ہے تو براءت بھی دعوی سے نہ ہوگی بلکہ عین سے ہوگی۔

وصحَّ الصلحُ عن دَعوَی المالِ والمنفعةِ قیلَ صورةُ الصلحِ عن دَعوَی المنفعةِ اَن یَدَّعِی علی الورثةِ انَّ المیّتَ کانَ اوصٰی بخدمةِ ھذ العبدِ واَنکَرَ الورثةُ وانَّما یَحتَاجُ الی ذالکَ لانَّ الرّوایةَ محفوظةٌ اَنَّه لوِ ادَّعٰی استِیجَارَ عینٍ والمالکُ یُنکِرُہ ثُمَّ صالَحَا لایجوزُ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے مال اور منفعت کے دعوی سے صلح کرنا، کہا گیا کہ منفعت کے دعوی سے صلح کی صورت یہ ہے کہ ورثاء پر دعوی کرے کہ میت نے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تھی اور ورثاء نے انکار کیا، اور جزیں نیست کہ اس کی طرف ضرورت ہے، اس لیے کہ روایت یہ محفوظ ہے کہ اگر دعوی کرے کسی چیز کے اجرت پر لینے کا حالانکہ مالک اس کا انکار کرتا ہے پھر دونوں نے صلح

کرلی تو جائز نہیں۔

مال منفعت کے دعوی سے صلح جائز ہے۔

﴿توضیح﴾

(قیل...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپکا یہ کہنا ''منفعت کے دعوی سے صلح جائز ہے'' یہ اس مسئلے کیساتھ منقوض ہے کہ ایک آدمی نے عین کے استیجار کا دعوی کیا مثلا کہا تم نے یہ چیز (مثلا دابہ) مجھے اجرت پر دی ہے اور اس چیز کا مالک اس کا انکار کرتا ہے اور پھر یہ دونوں صلح کر لیتے ہیں تو یہ جائز نہیں، تو آپکا یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ منفعت کے دعوی سے صلح جائز ہے؟ اسکا جواب دیا کہ منفعت کے دعوی سے صلح کی صورت وہ نہیں جو آپ نے ذکر کی، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعوی کیا کہ میت نے میرے لیے وصیت کی تھی کہ اس کا یہ غلام میری خدمت کریگا جبکہ میت کے ورثاء اسکا انکار کرتے ہیں پھر وہ ورثاء مدعی سے صلح کر لیتے ہیں تو یہ جائز ہے، دیکھیں یہ منفعت کے دعوی سے صلح ہے جو کہ جائز ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے جو کہا کہ منفعت کے دعوی سے صلح جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس منفعت کے دعوی سے صلح جائز ہے جو بغیر عوض کے ہو (جیسا کہ صورت مذکورہ میں غلام کی خدمت) یہ مراد نہیں کہ اس منفعت کے دعوی سے صلح جائز ہے جو عوض کے ساتھ ہو۔ (جیسے استیجار، جس کا سوال میں تذکرہ ہوا۔)

والجنايةِ في النَّفسِ ومادونَها عمداً اوخطأً والرِّقِ ودعوَى الزَّوجِ النكاحِ وكانَ عِتقًا بمالٍ وخُلعًا اى كانَ الصلحُ على مالٍ عن دَعوَى الرّقّ كانَ عتقًا بمالٍ فانَ كانَ الصلحُ معَ الاقرارِ كانَ عتقًا بمالٍ فى حقّهما حتّى يثبتُ الولاءِ وان لَم يكُن معَ الاقرارِ فهوَ عتقٌ بمالٍ فى زَعمِ المُدَّعِى لا فى زعمِ المُدَّعٰى عليه بل قطعُ النزاعِ فى زَعمِه فلا يثبُتُ الولاءُ الاانَ يُقيمَ المُدَّعِى البينةَ وكانَ الصلحُ خلعاً فى دَعوَى الزوجِ النكاحِ ففى الاقرارِ يكونُ خُلعاً مُطلقاً وفى الاخيرينِ فى زَعمِ الزوجِ لا فى زَعمِها حتّٰى لا تَجبُ عليها العدَّةُ وان تَزَوَّجَت زوجاً آخرَ جازَ فى القضاءِ امَّا فى بينَهاوبينَ اللّٰهِ تعالٰى فإن عَلِمَت انَّها كانَت زوجةً للاولِ لا يَحِلُّ لها التزوُّجُ فى عدَّتِه وان عَلِمَت انَّها لم تكُن حلَّ ولم يجُز عن دَعوٰيها النكاحَ ذَكَرَ فى الهدايةِ فى بعضِ نُسَخِ مختصرِ القدورى جوازُ الصلحِ بأَن يُجعَلَ بدلُ الصلحِ زيادةً فى المهرِ وفى بعضِ النُّسَخِ عدمُ الجوازِ ففِى الوقايةِ اختارَ هذَالانَّ الصلحَ اِن جُعِلَ منه فرقةٌ فالعوضُ لم يُشرَعِ الا مِن جانبِها واِن لَم يُجعَل فالبدلُ لا يَقعُ فى مقابَلَةِ شئٍ .

﴿ترجمہ﴾

اور (صلح جائز ہے) نفس میں یا نفس سے کم میں جنایت سے جان بوجھ کر یا خطأ اور رقیت کے دعوی سے اور شوہر کے

نکاح کے دعوی سے اور یہ آزادی ہوگی مال کے بدلے اور خلع ہوگی ، یعنی اگر صلح مال پر ہو رقیت کے دعوی سے تو یہ مال کے بدلے آزادی ہوگی پس اگر صلح اقرار کیساتھ ہو تو یہ آزادی ہوگی مال کے بدلے ان دونوں کے حق میں حتی کہ ولاء ثابت ہو جائیگی اور اگر اقرار کے ساتھ نہ ہو تو یہ آزادی ہوگی مال کے بدلے مدعی کے زعم میں نہ کہ مدعی علیہ کے زعم میں بلکہ اس کے زعم میں نزاع کو ختم کرنا ہوگا پس ولاء ثابت نہ ہوگی مگر یہ کہ مدعی بینہ قائم کرے اور صلح خلع ہوگی شوہر کے نکاح کے دعوی میں پس اقرار میں یہ خلع مطلق ہوگی اور دوسری دو قسموں میں شوہر کے زعم میں نہ کہ عورت کے زعم میں حتی کہ واجب نہ ہوگی عورت پر عدت ، اور اس عورت نے نکاح کرلیا دوسرے شوہر سے تو جائز ہوگا قضاء میں بہر حال اس عورت کے اور اللہ تعالی کے مابین (نکاح کیسا ہوگا ؟) تو اگر وہ جانتی ہو کہ وہ پہلے کی بیوی ہے تو اس کیلئے حلال نہ ہوگا شادی کرنا اس کی عدت میں اور اگر جانتی ہو کہ وہ اس کی بیوی نہیں تو حلال ہوگا ، اور جائز نہیں (صلح) عورت کے نکاح کے دعوی سے ، ذکر کیا ہدایہ میں کہ مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں صلح کا جواز ہے بایں طور کہ بدل صلح کو مہر میں زیادتی قرار دیا جائیگا اور بعض نسخوں میں عدم جواز ہے پس وقایہ میں مصنف نے اسی کو اختیار کیا اس لیے کہ صلح اگر مرد کی جانب سے فرقت قرار دی جائے تو عوض مشروع نہیں مگر عورت کی جانب سے اور اگر قرار نہ دی جائے تو بدل واقع نہ ہوگا کسی شے کے مقابلے میں۔

﴿توضیح﴾

(والجنایة...الخ) جنایت فی النفس عمدا کے دعوی سے صلح جائز ہے جیسے مدعی علیہ پر یہ دعوی ہوا کہ اس نے عمداً قتل کیا ہے ، پھر اس نے اس دعوی سے مدعی کیساتھ صلح کرلی ، تو یہ جائز ہے ۔ **جنایت فی ما دون النفس** کے دعوی سے صلح بھی جائز ہے جیسے کسی نے دعوی کیا کہ تم نے ہمارے آدمی کا ہاتھ جان بوجھ کر کاٹا ہے ، اس کے بعد مدعی علیہ نے اس سے صلح کرلی اور **جنایت فی النفس خطاً** کے دعوی سے بھی صلح جائز ہے جیسے دعوی ہوا کہ تم نے ایک آدمی کو غلطی سے کرقتل کیا ہے پھر مدعی علیہ نے اس دعوی سے صلح کرلی تو یہ جائز ہے ۔ اسی طرح **جنایت فی مادون النفس خطاً** کے دعوی سے صلح کرنا بھی جائز ہے ۔ جیسے دعوی ہوا کہ تم نے فلاں آدمی کا ہاتھ خطاً کاٹا ہے ، اس کے بعد مدعی علیہ صلح کرتا ہے تو جائز ہے ۔

(والرق...الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ تم میرے غلام ہو ، مدعی علیہ نے مال کے بدلے میں اس دعوی سے صلح کرلی تو یہ **عتق علی المال** ہوگا ۔ (یعنی وہ مدعی علیہ گویا مال کے بدلے میں آزاد ہوگا) پھر دیکھیں گے کہ یہ **صلح مع الاقرار** ہے یا **مع السکوت** ہے یا **مع الانکار** ہے اگر یہ **صلح مع الاقرار** ہو یعنی مدعی علیہ نے تسلیم کرلیا ہو کہ ہاں تمہارا غلام ہوں پھر اس نے صلح کی ہو تو یہ دونوں (مدعی اور مدعی علیہ) کے حق میں **عتق علی المال** ہوگا لہذا مدعی علیہ کی **ولاء** مدعی کو ملے گی ۔ (**ولاء** آزاد غلام کے ترکہ کو کہتے ہیں ، جب غلام کا کوئی اور وارث نہ ہو تو اسکی وراثت اس کے مولی کو ملتی ہے جس نے اسے آزاد کیا ہوتا ہے) اور اگر **صلح مع الانکار** یا **مع السکوت** ہو بایں طور کہ جب مدعی علیہ پر رقیت کا دعوی ہوا ہو تو اس

نے اس دعوی کا انکار کر دیا ہو یا سکوت اختیار کر لیا ہو پھر اس نے صلح کر لی ہو تو اب یہ صرف مدعی کے زعم میں عتق علی المال ہوگا نہ کہ مدعی علیہ کے زعم میں، بلکہ اس کے زعم میں تو یہ مال کی ادائیگی اسلئے ہوگی تا کہ جھگڑا ختم ہو جائے۔لہٰذا مدعی علیہ کی ولاء مدعی کو نہیں ملے گی۔الا یہ کہ مدعی بینہ سے اس کی رقیت کو ثابت کر دے تو پھر مدعی کو اس کی ولاء ملے گی۔

(وکان...الخ) ایک آدمی نے عورت پر دعوی کیا کہ تم میری بیوی ہو اور عورت نے اس دعوی سے مال کے بدلے میں صلح کر لی تو یہ خلع ہوگا۔(یعنی طلاق بالمال ہوگی) پھر دیکھیں گے اگر یہ صلح مع الاقرار ہو بایں طور کہ عورت نے اقرار کیا ہو کہ ہاں میں تمہاری بیوی ہوں پھر اس سے صلح کی ہو تو اب یہ صلح مطلق خلع ہوگی عورت کے حق میں بھی اور مرد کے حق میں بھی، لہٰذا عورت پر عدت گزارنا واجب ہوگا اور اگر یہ صلح مع الانکار ہو یا صلح مع السکوت ہو، تو اب یہ صلح فقط مرد کے حق میں خلع ہوگی نہ کہ عورت کے حق میں، لہٰذا عورت پر عدت گزارنا واجب نہ ہوگا۔اس صورت (خلع مع السکوت یا خلع مع الانکار) میں صلح کے بعد عورت نے اگر شادی کر لی تو قضاءً یہ جائز ہے، لیکن فیما بینہ و بین اللّٰہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں دیکھیں گے، اگر عورت یہ جانتی ہو کہ وہ پہلے شوہر یعنی مدعی کی بیوی ہے تو یہ دوسری شادی جائز نہیں اور اگر یہ جانتی ہو کہ ہو پہلے کی بیوی نہیں ہے تو اب اس کیلئے دوسری شادی فیما بینھا و بین اللّٰہ بھی جائز ہو جائیگی۔

(ولم یجز...الخ) عورت نے مرد پر نکاح کا دعوی کیا پھر مرد نے اسکے نکاح کے دعوی سے صلح کر لی تو یہ جائز نہیں۔

(ذکر...الخ) صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ قدوری کے نسخے دو قسم پر ہیں، بعض نسخوں میں یہ ہے کہ اس قسم کی صلح جائز ہے اور بعض نسخوں کے مطابق یہ صلح جائز نہیں ہے، مصنفؒ نے یہاں وقایہ میں عدم جواز کو اختیار کیا ہے۔

جواز والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہم بدل صلح کو زیادتی مہر قرار دیں گے کہ پہلے مہر مثلاً پانچ سو مقرر کیا گیا تھا پھر دو سو پر صلح ہوگئی تو کل مہر سات سو ہوا لہٰذا یہ دو سو مہر میں زیادتی شمار ہونگے۔

اور عدم جواز والی روایت کیوجہ یہ ہے کہ مدعیہ عورت اور مرد کے درمیان جو اس صلح کی وجہ سے فرقت ہو جائیگی اس کو مرد کی جانب سے فرقت قرار دیں گے یا نہیں، اگر کہیں کہ یہ صلح مرد کی جانب سے فرقت ہے تو لازم آئیگا کہ مرد نے فرقت کا عوض ادا کیا، یہ خلاف مشروع ہے اسلئے کہ فرقت میں عوض کی ادائیگی عورت کی جانب سے مشروع ہے نہ کہ مرد کی جانب سے اور اگر اس صلح کو مرد کی جانب سے فرقت قرار نہ دیں تو یہ بات لازم آئیگی کہ بدل صلح کے مقابلے میں کچھ بھی واقع نہ ہوا ہو یعنی مرد نے بدل صلح ادا کر دیا اور اس کو اس کے مقابلے میں کچھ بھی حاصل نہ ہوا اور یہ ٹھیک نہیں ہے۔لہٰذا جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو عورت کے دعوی نکاح سے صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولا عَن دَعوٰی الحدِّ لانّه حقُّ اللّٰهِ تعالٰی ولا اذا قتَلَ ماذونٌ آخَرَ عمداً فصَالَحَ عن نفسه لا نَّ رقبته لیست من تجارتِه فلا تجوزُ له التصرفُ فیها وصحَّ صلحُه عن نفسِ عبدٍ له قتَلَ رجلاً عمداً لانَّ عبده من کسبِه فیصِحُّ التصرفُ فیه واستِخلاصُه والصلحُ عن مغصوبٍ تلَفَ باکثرَ من قیمتِه اوعرضٍ هذا

عـنـد ابی حنیفةؒ وعندهما لا یصحُ باکثرَ من القیمةِ الا اَن یکُونَ زیادةً یتَغَابَنُ النَّاسُ فیها لانَّ حقَّه فی القیمةِ فالزائدُ رِبوا ولَه اَنَّ حقَّه فی الهالکِ باقٍ فاِعتَیاضُه باکثرَ لا یکونُ رِبَوا فانَّ الزائدَ علی المالیةِ فی مقابلةِ الصورةِ .

﴿ترجمه﴾

اور صلح جائز نہیں حد کے دعویٰ سے اسلئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور جائز نہیں جبکہ عبد ماذون کسی دوسرے کو قتل کر دے جان بوجھ کر پھر صلح کر لے اپنے نفس سے اسلئے کہ اس کی گردن نہیں ہے اسکی تجارت میں سے پس جائز نہ ہوگا اسکے لیے اس میں تصرف کرنا، اور صحیح ہے اس کا صلح کرنا اپنے اس غلام کے نفس سے جس نے کسی آدمی کو قتل کیا ہو جان بوجھ کر اس لیے کہ اس کا غلام اس کی کمائی سے ہے پس صحیح ہوگا اس کا اس میں تصرف کرنا اور اس کو چھڑوانا، اور صحیح ہے صلح کرنا اس مغصوب سے جو ہلاک ہو گیا ہو اس کی قیمت سے زائد کے ساتھ یا سامان کے ساتھ، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہے قیمت سے زیادہ کے ساتھ مگر کہ یہ اتنی زیادتی ہو جس میں لوگ دھوکہ کھا جاتے ہوں، اسلئے کہ اس کا حق قیمت میں ہے اور جو زائد ہے وہ ربا ہے، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس کا حق ہلاک شدہ چیز میں باقی ہے اس زیادتی کیساتھ اسکا عوض ربا نہ ہوگا اس لیے کہ جو چیز مالیت پر زائد ہے وہ صورت کے مقابلے میں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا عن...الخ) کسی پر حد کا دعویٰ ہوا (مدعی نے کہا کہ تم نے زنا کیا ہے لہٰذا تم پر حد زنا جاری ہوگی) اور مدعی علیہ نے اسکے دعویٰ سے صلح کر لی تو یہ جائز نہیں، اسلئے کہ صلح اس دعویٰ سے ہو سکتی ہے جسکا تعلق حقوق العباد سے ہو جبکہ حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

(ولا اذاقتل...الخ) عبد ماذون نے کسی عمداً قتل کر دیا پھر اولیاء مقتول نے اس پر دعویٰ کر دیا اسکے بعد عبد ماذون نے اس دعویٰ سے صلح کر لی تو یہ جائز نہیں اس لیے کہ عبد ماذون کو فقط ایسا کام کرنے کی اجازت ہوتی ہے جو تجارت کی قبیل سے ہو، اور اس کی رقبہ (عبد ماذون کی ذات) تجارت کی قبیل سے نہیں ہے لہٰذا اس میں تصرف نہیں کر سکتا ہے۔ جب قتل کے دعویٰ کے بعد عبد ماذون نے اپنے نفس کے بارے میں اس دعویٰ سے صلح کر لی تو اس نے اپنے نفس میں تصرف کیا جو کہ اس کے لیے جائز نہیں لہٰذا یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

(وصح...الخ) ایک آدمی نے کوئی شے غصب کی پھر وہ مغصوبہ شے ہلاک ہوگئی اور غاصب نے مالک سے مغصوبہ شے کی قیمت سے زائد پیسوں کے ساتھ صلح کر لی یا سامان کے ساتھ صلح کر لی، مثلاً مغصوبہ شے کی قیمت پانچ سو درہم تھی اور غاصب نے سات سو کے ساتھ صلح کی یا جانور دے کر صلح کر لی تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک

زائد قیمت کیساتھ صلح ناجائز ہے ہاں اگر زیادتی اتنی ہو کہ اس نقصان کو عام طور پر لوگ برداشت کر لیتے ہوں تو پھر جائز ہے، مثلاً مغصوبہ شے کی قیمت پانچ سو تھی اور صلح پانچ سو دس پر ہوگئی۔

امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے، کہ مغصوبہ شے کے مالک کا حق اس ہلاک شدہ شے کے عین میں ہے یا قیمت میں ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ مالک کا حق ہلاک شدہ شے کے قیمت میں ہوتا ہے لہٰذا غاصب اگر زائد قیمت ادا کریگا تو یہ ربا ہوگا پس زیادتی ناجائز ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک مالک کا حق اس شے کے عین میں ہوتا ہے جو ہلاک ہوگئی ہے لہٰذا اس عین کے عوض میں غاصب اگر قیمت سے زائد رقم بھی دیدے تو ربا نہ ہوگا کیونکہ وہ چیز جو مالیت پر زائد ہے وہ صورت کے مقابلے میں ہے (مثلاً مالیت اور قیمت پانچ سو درہم ہے اور صلح سات سو پر ہوجاتی ہے تو پانچ سو تو اس ہلاک شدہ شے کی قیمت کے طور پر مالک کو ملیں گے اور باقی دو سو ہلاک شدہ شے کی صورت کے مقابلے میں ملیں گے) یعنی یہاں جنس مختلف ہے اور جب جنس مختلف ہو تو وہاں زیادتی سے ربا لازم نہیں آتا۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ مالک کا حق اس شے کے عین میں بنتا ہے جو ہلاک ہوگئی ہے؟ تو وہ دلیل یہ ہے کہ اگر ہلاک شدہ مغصوب غلام ہو اور مالک اس بات راضی ہوجائے کہ وہ ہلاک شدہ غلام ہی لینا چاہتا ہے تو اسکے کفن دفن کے ذمہ داری مالک پر ہوتی ہے نہ کہ غاصب پر، اس سے معلوم ہوا کہ مالک کا حق میں عین میں بنتا ہے ورنہ مالک پر کفن دفن کی ذمہ داری نہ ہوتی۔

وفی مُوسِرٍ اَعتَقَ نصفاً له وصَالَحَ عن باقِيه باكثرَ من نصفِ قيمتِه بطَلَ الفضلُ هٰذا بالاتّفاقِ اَمَّا عندَهما فظاهرٌ واَمَّا عندَه فلانَّ القيمةَ منصوصٌ عليها فلا يجوزُ الزيادةُ عليها وثَمّه غيرُ منصوصٍ عليها ولو صَالَحَ بعرضٍ صحَّ وان كانَ قيمتُه اكثرَ من قيمةِ نصفِ العبدِ .

﴿ترجمہ﴾

اس مالدار میں جس نے اپنا نصف آزاد کردیا ہو اور صلح کی ہو اسکے باقی سے اسکی نصف قیمت سے زائد کیساتھ، تو زیادتی میں یہ صلح باطل ہوگی، یہ بالاتفاق ہے بہرحال صاحبین کے نزدیک پس ظاہر ہے اور بہرحال امام صاحب کے نزدیک پس اس لیے کہ قیمت کے بارے میں یہاں نص ہے پس اس پر زیادتی جائز نہ ہوگی اور وہاں قیمت پر نص نہیں ہے، اور اگر صلح کرلی سامان کے بدلے تو صحیح ہے اگرچہ اس کی قیمت نصف غلام کی قیمت سے زیادہ ہو۔

﴿توضیح﴾

(وفی موسر ...الخ) ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا، ایک شریک جو کہ مالدار تھا اس نے اپنا حصہ آزاد کردیا اور اپنے دوسرے ساتھی کیساتھ اس نے صلح کرلی بایں طور کہ باقی نصف غلام کے بدلے میں اسکی نصف قیمت سے زائد پیسوں کی ادائیگی کردی تو نصف قیمت تک صلح جائز ہے اور زیادتی باطل ہے۔ (مثلاً غلام کی قیمت ہزار تھی اور مالدار

شریک نے اپنے حصے کے غلام کو یعنی نصف کو آزاد کر دیا اور باقی نصف غلام کے بدلے میں اس نے اپنے ساتھی سے چھ سو پر صلح کر لی تو یہ صلح پانچ سو میں جائز ہوگی اور ایک سو میں باطل ہوگی) اس مسئلے میں امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے، صاحبین کے نزدیک زیادتی کا باطل ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ وہ قیمت سے زائد کے ساتھ صلح کو جائز قرار نہیں دیتے جیسا کہ پچھلے مسئلے میں گزرا اور امام صاحب کے نزدیک زیادتی اسلئے باطل ہے کہ یہاں قیمت کے بارے میں نص وارد ہے، حدیث میں ہے: جس نے ایسے غلام کو آزاد کیا جو اسکے اور اسکے دوسرے شریک کے درمیان مشترک تھا تو اس پر اسکے ساتھی کے حصے کی قیمت لازم ہوگی، پس شرع نے بیان کر دیا کہ آزاد کرنے والے شریک پر فقط اس غلام کی باقی ماندہ حصے کی قیمت لازم ہوگی لہٰذا زیادتی کیساتھ صلح جائز نہ ہوگی۔ بخلاف پہلے مسئلے کے کہ شرع میں مغصوب کی قیمت کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی اس لیے وہاں زیادہ قیمت کے ساتھ صلح بھی جائز ہوگی۔

(ولو صالح... الخ) مسئلہ سابقہ میں اگر آزاد کرنے والے ساتھی نے اپنے دوسرے شریک کے ساتھ نصف غلام کے دعوی سے سامان کے بدلے میں صلح کر لی تو یہ صلح مطلقا جائز ہوگی اگر چہ اس سامان کی قیمت نصف غلام کی قیمت سے زائد ہو اس لیے کہ یہاں ربا کا کوئی خطرہ نہیں ہے کیونکہ جنس مختلف ہوگئی ہے، قیمت ایک جنس سے ہے اور سامان دوسری جنس سے ہے پس یہ صلح جائز ہوگی۔

وبدلُ صلحٍ عن دمِ عمدٍ اوعلی بعضِ دینٍ یدَّعِیه یلزَمُ المُوکلَ لاوکیلَه لانَّ الصلحَ فی هاتینِ الصورتینِ لیسَ بمنزلةِ البیعِ امَّا فی الاولِ فظاهرٌ وامَّافی الثانی فلانَّه اَخذَ البعضَ وحطَّ الباقِیَ فیرجعُ الحقوقُ الی المُوکّلِ الاانَ یُضمّنُه ای الوکیلُ فحِ یکونُ البدلُ علیه لاجلِ الکفالةِ وفیما هوَ کبیعٍ لزَمَ وکیلَه ای فیما یکونُ الصلحُ عن مالٍ علی مالٍ من غیرِ جنسِ المصالحِ عنه ویکونُ معَ الاقرارِ .

﴿ترجمہ﴾

اور بدل اس صلح کا جو دم عمد سے ہو یا بعض دین پر جس کا وہ دعوی کرتا ہے تو وہ موکل پر لازم ہوگا نہ کہ اسکے وکیل پر اس لیے کہ صلح ان دونوں صورتوں میں بمنزلہ بیع کے نہیں ہے بہر حال پہلی صورت میں پس ظاہر ہے اور بہر حال دوسری صورت میں پس اسلئے کہ اس نے بعض لے لیا اور باقی معاف کر دیا پس حقوق راجع ہونگے موکل کی طرف، مگر یہ کہ وہ اس کا ضامن بن جائے یعنی وکیل، تو اس وقت بدل اسی پر لازم ہوگا کفالہ کی وجہ سے، اور اس صورت میں جو بیع کی طرح ہو، اسکے وکیل پر (بدل) لازم ہوگا یعنی اس صورت میں جس میں مال سے مال پر صلح مصالح عنہ کی جنس میں سے نہ ہو اور اقرار کے ساتھ ہو۔

﴿توضیح﴾

(وبدل الصلح... الخ) کسی نے عمداً قتل کیا، اولیاء مقتول نے قاتل پر دعوی کر دیا پھر قاتل نے اپنا وکیل

بنایا تا کہ وہ ان اولیاءِ مقتول سے صلح کرے اسکے بعد وکیل نے صلح کر لی، تو بدل صلح موکل پر لازم ہوگا نہ کہ وکیل پر۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے پر دین کا دعوی کر دیا مدعی علیہ نے اپنا وکیل بنایا تا کہ وہ مدعی کیساتھ بعض دین پر صلح کرے، مثلاً مدعی نے ہزار کا دعوی کیا کہ تمہارے ذمہ میرا ہزار ہے مدعی علیہ نے وکیل کو کہا کہ تم اس سے پانچ سو پر صلح کر لو، اس نے صلح کر لی تو یہ بعض دین (پانچ سو) موکل پر لازم ہوگا نہ کہ وکیل پر، اسکی وجہ یہ ہے کہ صلح میں بدل صلح وکیل پر اس وقت لازم ہوتا ہے جب کہ صلح کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوں اور وکیل کی طرف صلح کے حقوق اس وقت راجع ہونگے جب صلح بمنزلہ بیع کے ہو، اور ان دونوں صورتوں میں صلح بمنزلہ بیع کے نہیں ہے۔ پہلی صورت میں تو صلح کا بمنزلہ بیع کے نہ ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ وہاں مبادلة المال بالمال نہیں ہے کیونکہ ایک طرف دم (خون، قتل) ہے اور دوسری طرف مال ہے اور دوسری صورت میں صلح بمنزلہ بیع کے اس لیے نہیں ہے کہ جب کل دین سے بعض دین پر صلح ہو تو ہم یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے بعض دین لے لیا اور باقی دین کو ساقط کر دیا ہے پس اس میں بھی بیع والا کوئی معنی نہیں پایا جاتا۔

(الا ان یضمنه... الخ) اگر پچھلے دو مسئلوں میں وکیل موکل کی طرف سے بدل صلح کی ادائیگی کا ضامن بن جائے (وکیل یہ کہے کہ موکل کی طرف سے بدل صلح کا میں کفیل ہوں) تو اب وکیل پر بدل صلح لازم ہو جائیگا۔ لیکن اس لیے نہیں کہ وہ وکیل ہے بلکہ اس لیے کہ وہ کفیل ہے۔

(وفیما هو... الخ) مدعی علیہ نے کسی کو ایسی صلح میں وکیل بنایا جو صلح بیع کی طرح تھی تو اس میں بدل صلح وکیل پر لازم ہوگا۔ بیع کی طرح صلح وہ صلح ہوتی ہے جس میں تین باتیں پائی جائیں ا۔ مال سے مال پر صلح ہو۔ ۲۔ بدل صلح مصالح عنہ کی جنس میں سے نہ ہو (مثلاً مدعی نے دار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے پیسوں کیساتھ صلح کر لی) ۳۔ صلح اقرار کیساتھ ہو، یعنی مدعی علیہ نے مدعی کا دعوی تسلیم کر لیا ہو پھر صلح کر رہا ہو۔

> وإن صَالَحَ فُضُولِيٌّ وضَمِنَ البدلُ اواَضافَ الى مالِه اواَشارَ الى نقدٍ اوعرضٍ بلانسبةٍ الى نفسه اواَطلَقَ ونَقَدَ صحَّ وان لَم يَنقُد اِن اجازَه المُدَّعٰى عليه لزِمَه البدلُ والا رُدَّ اى صَالَحَ الفُضُولِيُّ عن جانبِ المُدَّعٰى عليه معَ المُدَّعِى وضَمِنَ بدلَ الصلحِ اوقالَ صالحتُكَ على الفِ درهمٍ من مالى اوعلىٰ الفِى هَذا اوعلىٰ عبدِى هذ ااوقالَ صالحتُكَ على هذا الالفِ اوعلىٰ هذا لعبدِ من غيرِ ان يُنسبهما الى نفسِه اواَطلَقَ وقالَ صالحتُكَ على الفِ درهمٍ ونَقَدَ لا. ففِى هذِه االصُّورِ صحَّ الصلحُ وإن لَم ينقُدِ الالفَ اِن اَجازَه المُدَّعِى عليه لزِمَه وإلا فَلا .

﴿ترجمه﴾

اور اگر فضولی نے صلح کر لی اور بدل کا ضامن ہو گیا یا نسبت کی اپنے مال کی طرف یا اشارہ کیا نقدی کی طرف یا عوض کی

طرف بغیر اپنی طرف نسبت کیے یا اطلاق کیا اور نقد ادائیگی کردی تو صحیح ہے اور اگر نقد ادائیگی نہیں کی، اگر مدعی علیہ نے اسکو اجازت دے دی تو اس پر بدل لازم ہوگا ورنہ صلح مردود ہوگی، یعنی اگر فضولی نے مدعی علیہ کی جانب سے صلح کر لی مدعی کیساتھ اور بدل صلح کا ضامن بن گیا یا کہا میں نے تجھ سے صلح کر لی اپنے مال سے ہزار درہم پر یا اپنے اس ہزار پر یا اپنے اس غلام پر یا کہا میں نے تجھ سے اس ہزار پر صلح کی یا اس غلام پر صلح کی بغیر اس بات کہ ان دونوں کو منسوب کرے اپنی طرف یا اطلاق کیا اور کہا میں نے صلح کر لی تجھ سے ہزار درہم پر اور وہ نقد ادا کر دیئے پس ان صورتوں میں صلح صحیح ہے اور اگر ہزار ادا نہ کیا اگر مدعی علیہ نے اس کو اجازت دے دی تو اس کو یہ ہزار لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان صالح...الخ) فضولی سے مراد یہاں وہ شخص ہے جسکو صلح کرانے کا وکیل نہ بنایا گیا ہو لیکن وہ صلح کرائے۔ حاصل یہ ہے کہ مدعی علیہ کی جانب سے فضولی نے مدعی کے ساتھ صلح کر لی اور پھر فضولی بدل صلح کا ضامن بن گیا تو صحیح ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے اپنے مال کی طرف نسبت کی یوں کہا: میں تم سے اپنے مال میں سے ہزار درہم پر یا اپنے اس ہزار پر یا اپنے اس غلام پر صلح کرتا ہوں تو ٹھیک ہے۔ اسی طرح اگر وہ صلح کرتا ہے اور نقدی یا سامان کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اپنی طرف اس نقدی وغیرہ کی نسبت نہیں کرتا مثلاً کہتا ہے: میں تم سے اس ہزار پر صلح کرتا ہوں یا یا اس غلام پر صلح کرتا ہوں تو بھی صحیح ہے۔ اسی طرح اگر مال کو مطلق ذکر کرتا ہے یعنی نہ تو اپنی طرف منسوب کرتا ہے اور نہ ہی اسکی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے یہ کہتا ہے میں تم سے ہزار درہم پر صلح کرتا ہوں، اسکے بعد اگر یہ دراہم نقد ادا کر دیتا ہے تو پھر یہ صلح صحیح ہے اور اگر نقد ادائیگی نہیں کرتا تو دیکھیں گے، اگر مدعی علیہ اس کو اس صلح کی اجازت دیدے تو اس فضولی پر ہزار لازم ہو جائیں گے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو لازم نہ ہونگے۔

> **وصلحُه على بعضِ جنسِ مالِه علَيه اخذٌ لبعضِ حقِّه وحطٌّ لباقِيه لا معاوضةٌ لانَّ بعض الشئِ لا يصحُّ عوضاً للكلِّ فصحَّ عن الفِ حالٍ على مائةٍ حالةٍ اوعلى الفٍ مُوَجَّلٍ ففِي الاولِ يكونُ اِسقاطاً لمَا فوقَ المائةِ وفِي الثانِي يكونُ اِسقاطًا لوصفِ الحلولِ اوعن الفٍ جيادٍ على مائةٍ زيوفٍ لانَّه يكونُ اِسقاطاً لما فوقَ المائةِ واِسقاطاً لوَصفِ الجودَةِ فى المائةِ ففِي هذِه الصُّوَرِ يصحُّ الصلحُ ولا يُشتَرطُ قبضُ بدلِ الصلحِ .**

﴿ترجمه﴾

اور اس کا صلح کرنا اس چیز کی جنس کے بعض پر جو اس کیلئے مدعی علیہ کے ذمہ ہے، لینا ہے اپنے بعض حق کو اور معاف کرنا ہے اسکے باقی کو نہ کہ معاوضہ، اسلئے کہ شے کا بعض کل کا عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس صلح صحیح ہے اس ہزار سے جو فی الحال

واجب ہوں اس سو پر جس کو ابھی ادا کرنا ہو یا ان ہزار پر جو بعد میں مدت کے بعد ادا کیے جائیں گے پس پہلی صورت میں یہ ساقط کرنا ہوگا اس مقدار کو جو سو سے زائد ہے، اور دوسری صورت میں یہ ساقط کرنا ہوگا فی الحال ادائیگی والے وصف کو، یا اس ہزار سے جو کھرے ہوں سو کھوٹے درہموں پر اس لیے کہ یہ ساقط کرنا ہے اس مقدار کو جو سو سے زائد ہے اور ساقط کرنا ہے جودۃ والی وصف کو سو میں، پس ان صورتوں میں صلح صحیح ہو جائیگی او ور بدل صلح پر قبضہ شرط نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وصلحه...الخ) مدعی نے ہزار کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے اس سے ہزار میں سے پانچ سو پر صلح کر لی تو یہ **اخذ البعض وحط لباقیه** ہوگا، یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے اپنا بعض حق لے لیا ہے اور باقی حق معاف کر دیا ہے۔ اسکو ہم معاوضہ قرار نہیں دیں گے۔ اسلئے کہ اگر یہ معاوضہ ہو تو بعض کل کا عوض بن جائیگا (یعنی پانچ سو ہزار کا عوض بن جائیگا) حالانکہ بعض کل کا عوض نہیں بن سکتا۔

(فصح...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ مدعی بہ کے بعض پر صلح، معاوضہ نہیں ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دعوی کیا کہ تم نے میرے ہزار درہم فی الحال دینے ہیں، اور مدعی علیہ اس سے اس بات پر صلح کر لیتا ہے کہ میں تم کو فی الحال سو درہم دیتا ہوں، تم اپنے دعوی کو چھوڑ دو۔ تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ ہم یہاں سو درہم کو ہزار کا معاوضہ قرار نہیں دیں گے بلکہ ہم یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے اپنا بعض حق یعنی سو درہم لے لیے ہیں اور باقی نو سو درہم اس نے معاف کر دیے ہیں۔

(اوعن الف...الخ) اگر دعوی ہوا کہ تم نے میرے فی الحال ہزار درہم دینے ہیں، مدعی علیہ نے اس بات پر صلح کر لی کہ میں ہزار درہم ایک ماہ بعد دونگا، تو یہ بھی صحیح ہے اسلئے کہ مدعی کا حق دو چیزوں میں ہے ایک ہزار میں اور دوسرا حلول یعنی نقد ادائیگی میں۔ یہاں مدعی نے اپنا بعض حق (ہزار) لے لیا اور بعض حق یعنی نقد ادائیگی کو ساقط کر دیا۔ تو یہ صلح درست ہو جائیگی۔

(اوعن آلف...الخ) مدعی نے دوسرے پر جید ہزار درہم کا دعوی کر دیا، مدعی علیہ نے اسکے ساتھ سو کھوٹے درہموں پر صلح کر لی تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ مدعی کا حق دو چیزوں میں ہے ایک ہزار میں اور دوسرا جودۃ (کھرا پن) میں۔ یہاں اس نے گویا بعض حق پر قبضہ کر لیا اور بعض کو ساقط کر دیا، بعض حق جس پر قبضہ کیا وہ سو درہم ہیں اور بعض حق جس کو ساقط کر دیا وہ نو سو درہم اور جودت ہے۔

(ولا یشترط...الخ) یہ **اخذ لبعض وحط لباقیه** کے فائدے کا بیان ہے کہ چونکہ صورت مذکورہ میں صلح اس طور پر متصور ہوگی کہ مدعی نے اپنے بعض حق کو ساقط کر دیا اور بعض حق پر قبضہ کر لیا اس لیے یہاں بدل صلح یعنی سو کھوٹے درہموں پر قبضہ بھی ضروری نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ معاوضہ نہیں ہے ورنہ اگر یہ معاوضہ ہوتا تو یہ بیع صرف ہوتی کیونکہ ثمن کا ثمن کے ساتھ مبادلہ ہے اور بیع صرف میں متعاقدین کے افتراق سے پہلے عوضین پر قبضہ ضروری ہوتا ہے۔

ولم يصحَّ عن دراهمَ على دنانيرَ موجَّلَةٍ لانَّ هذا الصلحَ معاوضةٌ فيكونُ صرفًا فيشرطُ قبضَ الدنانيرِ قبلَ الافتراقِ اوعَن الفِ موجَّلٍ على نصفِه حالًا لانَّ وصفَ الحلولِ يكونُ في مقابلةِ خمسِ مائةٍ وذالكَ الوصفُ ليس بمالٍ اوعن الالفِ سُودًا على نصفِه بِيضاً لانَّه يكونُ معاوَضةَ الفِ سودٍ بخمسِ مائةٍ وزيادةِ وصفٍ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح نہیں دراہم سے صلح کرنا موجل دنانیر پر اسلئے کہ یہ صلح معاوضہ ہے پس یہ بیع صرف ہوگی لہٰذا اس میں مشروط ہوگا دنانیر پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرنا، یا ہزار موجل سے انکے نصف پر درآنحالیکہ وہ فی الحال ادا کیے جانے والے ہوں اسلئے کہ فی الحال ادائیگی کا وصف پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا اور یہ وصف مال نہیں ہے، یا ہزار سے درآنحالیکہ وہ سیاہ ہوں ان کے نصف پر درآنحالیکہ وہ سفید ہوں، اسلئے کہ یہ معاوضہ ہوگا سیاہ ہزار درہموں کا پانچ سو کیساتھ اور وصف کی زیادتی کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ولم يصح...الخ) مدعی نے ہزار درہم کا دعوی کیا اور مدعی علیہ نے اس بات پر صلح کرلی کہ میں تمہیں ایک ماہ بعد سو دینار دونگا، تو یہ صلح صحیح نہیں اسلئے کہ یہاں اس صلح کو اخذ لبعض و حط لباقیہ قرار دینا ممکن نہیں کیونکہ مدعی کا حق دراہم میں بنتا ہے اور مدعی علیہ اسکو دنانیر دے رہا ہے۔ لہٰذا یہ معاوضہ ہوگا، چونکہ ثمن کا ثمن کیساتھ معاوضہ ہے اسلئے یہ بیع صرف ہوگی، لہٰذا دنانیر پر قبضہ افتراق سے پہلے ضروری ہوگا اور یہاں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ مدعی علیہ اس کو دنانیر ایک ماہ بعد دیگا، پس یہ صلح ناجائز ہوگی۔

(وعن الف...الخ) مدعی نے دعوی کیا کہ تم نے ایک ماہ کے بعد مجھے ہزار درہم دینے ہیں، مدعی علیہ نے اس سے اس بات پر صلح کرلی کہ میں تمہیں اس کا نصف یعنی پانچ سو درہم فی الحال دیتا ہوں تو یہ بھی صحیح نہیں اس لیے کہ یہاں بھی **اخذ لبعض و حط لباقیہ** صادق نہیں کیونکہ ایسا تب ہوتا جب مدعی وصف حلول کا دعوی کرتا (یعنی یہ دعوی کرتا کہ تم نے ابھی میرا دین ادا کرنا ہے) اور مدعی علیہ یہ کہتا کہ میں تمہیں اتنی مدت کے بعد ادائیگی کروں گا تو اب یہ کہا جاسکتا تھا کہ مدعی نے اپنے بعض حق یعنی نقد ادائیگی کو چھوڑ دیا ہے، حالانکہ مدعی یہاں دعوی ہی تاجیل کا کررہا ہے (کیونکہ وہ کہہ رہا ہے کہ تم نے مجھے ایک ماہ کے بعد ہزار درہم دینے ہیں) پس یہ ہزار موجل کا پانچ سو معجّل کے بدلے میں معاوضہ ہوگا، لہٰذا اب ہزار موجل میں سے پانچ سو پانچ سو کے مقابلے میں ہوجائیگا اور باقی پانچ سو وصف حلول (نقد ادائیگی) کے مقابلے میں ہوجائیگا۔ حالانکہ حلول ایک وصف ہے جو بدل (عوض) بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے کہ حلول کوئی مال نہیں ہے۔ پس یہ صلح ناجائز ہوگی۔

(اوعن الف...الخ) مدعی نے دوسرے پر سیاہ ہزار درہموں کا دعوی کردیا مدعی علیہ نے سفید پانچ سو

درہموں کے عوض صلح کرلی تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں ربالازم آرہا ہے کیونکہ یہاں سیاہ ہزار درہموں کا سفید پانچ سو درہموں کیساتھ مقابلہ ہے اور باب ربا میں وصف یعنی سفیدی کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہٰذا یہ ہزار کا پانچ سو کے بدلے میں معاوضہ ہو جائیگا، ظاہر ہے کہ یہ ربا ہے پس ناجائز ہوگا۔

ومن اَمَرَ باداءِ نصفِ دینٍ علیه غداً علی انَّه بریٌٔ مما زادَ اِن قَبِلَ ووفٰی بریَٔ وان لَم یَفِ عادَ دینُه ای ان قالَ اَدِّ الیَّ خمسَ مائةٍ غداً علی اَنَّکَ بریٌٔ من الباقِی فقبِلَه فادّٰی بَرِیَ وان لَم یُودِّ خمسَ مائةٍ فی الغدِ عادَ دینُه وهذا عندَ ابی حنیفةؒ ومحمدٍؒ وعند ابی یوسفؒ لایعودُ دینُه لا نَّ البراء ة مطلَقةٌ لانَّ کلمةَ علی لِلعوضِ واداءُ النصفِ لا یَصلَحُ عوضًاللبراء ة فبَقِیَ البراء ة مطلَقةً ولَهما اَنَّ کلمةَ علی لِلشرطِ فیکونُ البراء ة مقَیَّدَةٌ بالشرطِ فیفوتُ بفواتِه وفیه نظرٌ لانَّ کلمةَ علٰی دخلَت علی البراء ة فهٰذَا التعلیلُ انما یصحُّ لوقالَ ابرأتُکَ عن خمسِ مائةٍ علی اَن تُوَدِّیَ خمسَ المائةِ الاُخریٰ ویُمکِنُ اَن یُجابَ عنه بانَّه واِن کانَ فی اللفظِ هکذَا لکن فی المعنی کلُّ واحدٍ مقَیَّدٌ بالآخرِ لانَّه مارضِیَ بالبراء ة مطلَقًا بل بالبراء ة علی تقدیرِ اداءِ خمسِ مائةٍ فصارتِ البراء ة مشروطةً بالاداءِ فاذا لَم یُوَدِّ عادَ حقُّه هٰذا من اِملاءِ المصنفِؒ واِن لَّم یُوَقِّت لَم یَعُد ای اِن لَّم یُوَقِّتِ الاداءَ بل قالَ اَدِّ الیَّ خمسَ مائةٍ ولم یَقُل غداً ففی هذهِ الصُّورةِ ان لَّم یُوَدِّ الدینَ لم یَعُد دینُه لا نَّه ابراءٌ مطلَقٌ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر کسی نے امر کیا اس دین کے نصف کی ادائیگی کا جو اس کے ذمہ تھا، کل تک اس شرط کے ساتھ کہ وہ بری ہوگا اس دین سے جو زائد ہے، اگر قبول کرلیا اور ادا کردیا تو بری ہو جائیگا اور اگر ادا نہ کیا تو اس کا دین لوٹ آئیگا۔ یعنی اگر کہا مجھے پانچ سو ادا کردو کل تک اس شرط کیساتھ کہ تم باقی سے بری ہو گے پس اس نے قبول کرلیا پھر ادا کردیا تو بری ہو جائیگا اور اگر پانچ سو ادا نہیں کیا کل تک، تو اس کا دین لوٹ آئیگا، اور یہ امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسکا دین نہیں لوٹے گا اسلئے کہ براءت مطلق ہے اسلئے کہ کلمہ علی عوض کیلئے ہے اور نصف کی ادائیگی براءت کا عوض نہیں بن سکتی بس براءت مطلق باقی رہے گی، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ علی شرط کیلئے ہے پس براءت مقید ہوگی شرط کیساتھ پس وہ فوت ہو جائیگی اس شرط کے فوت ہونے کیساتھ اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ کلمہ علی براءت پر داخل ہوا پس یہ تعلیل جز ین نیست کہ صحیح ہوسکتی ہے اگر وہ کہتا میں نے تمہیں پانچ سو سے بری کردیا اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے دوسرے پانچ سو ادا کردو اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے بایں طور کہ اس کا قول اگرچہ لفظ میں اس طرح ہے لیکن معنی میں ہر ایک مقید ہے دوسرے کیساتھ اس لیے کہ وہ راضی نہیں ہوا مطلقًا براءت پر بلکہ (راضی ہوا ہے) پانچ سو کی ادائیگی کی تقدیر پر براءت پر، پس براءت مشروط ہوگی ادائیگی کے

ساتھ پس اگر اس نے ادائیگی نہ کی تو اس کا دین لوٹ آئیگا، یہ مصنف کی املاء (لکھوانا) سے ہے، اور اگر وقت بیان نہیں کیا تو نہیں لوٹے گا یعنی اگر ادا کا وقت بیان نہیں کیا بلکہ کہا مجھے پانچ سو ادا کر دو اور غداً نہیں کہا تو اس صورت میں اگر دین ادا نہیں کیا تو اس کا دین نہیں لوٹے گا اس لیے کہ یہ ابراء مطلق ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن امر... الخ) مدیون کے ذمہ ہزار درہم تھے، دائن نے کہا: **اد الی خمس مائة علی انک بریٔ من الباقی** کہ تم کل تک مجھے پانچ سو ادا کر دو اس شرط کیساتھ کہ تم باقی دین سے بری ہو گے۔ تو اگر مدیون اسکو قبول کر لیتا ہے اور کل تک پانچ سو ادا کر دیتا ہے تو باقی سے بری ہو جائے گا اور اگر کل تک ادائیگی نہیں کر پاتا تو اس پر باقی دین دوبارہ لوٹ آئیگا یعنی اب پورے ہزار درہم اسے ادا کرنے پڑیں گے۔ یہ طرفین کا مذہب ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خواہ کل تک ادائیگی کرے یا نہ کرے اس پر کل دین لازم نہ ہوگا بلکہ مدعی علیہ پانچ سو سے مطلقاً بری ہوگا۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ صورت مذکورہ میں مدعی علیہ کی براءت مطلقہ ہے یا پانچ سو کی ادئیگی کیساتھ مقید ہے طرفین کے نزدیک یہ براءت نصف دین پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ مقید ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ براءت مطلقہ ہے۔

(لان... الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ مدعی نے یہاں مدعی علیہ کو براءت مطلقہ کے ساتھ بری کر دیا ہے، اس کو پانچ سو کی ادئیگی کے ساتھ مقید نہیں کیا لہٰذا مدعی علیہ مطلقاً بری ہو جائیگا خواہ کل تک نصف دین کی ادائیگی کرے یا نہ کرے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ اس مسئلے میں مدعی علیہ کو براءت مطلقہ حاصل ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ یہاں کلمہ **علیٰ** عوض کیلئے ہے، نصف کی ادائیگی کو براءت کا عوض قرار دیا گیا ہے حالانکہ نصف کی ادائیگی براءت کا عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہٰذا براءت کے لیے ادائیگی ضروری نہیں رہے گی۔ پس یہ براءت مطلقہ ہوگی۔

(ولهما... الخ) یہ طرفین کی دلیل ہے کہ یہاں براءت کو پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ مقید کیا گیا ہے، اسلئے کہ کلمہ **علی** کا ذکر یہاں شرط کے طور پر ہے، مطلب یہ ہوگا کہ براءت پانچ سو کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہے، اور شرط جب فوت ہو جائے تو مشروط فوت ہو جاتا ہے، لہٰذا ادائیگی نصف جو کہ شرط ہے اگر نہ پائی جائے تو براءت بھی حاصل نہ ہوگی۔ پس بدستور اس پر کل دین لازم رہے گا۔

(وفیه نظر... الخ) یہاں سے شارح طرفین کی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں براءت نصف دین کی ادئیگی کیساتھ مشروط ہے اسلئے کہ ایسا تب ہوتا جب کلمہ علی ادائیگی پر داخل ہوتا اور وہ مدعی یوں کہتا "**ابرئتک عن خمس مائة علی ان تودی الخمسمائة الاخری**" (میں نے تمہیں پانچ سو سے بری کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ تم دوسرے پانچ سو مجھے ادا کر دو) حالانکہ یہاں **علی** ادائیگی پر داخل نہیں

بلکہ براءت پر داخل ہے، کیونکہ اس نے کہا"علی انک بریٔ من الباقی"پس گویا نصف دین کی ادائیگی براءت کے ساتھ مشروط ہے ایسا نہیں کہ براءت نصف دین کی ادائیگی کیساتھ مشروط ہے لہٰذا طرفین کی بیان کردہ دلیل درست نہیں۔اس کا شارح نے"ویمکن...الخ"جواب دیا کہ اگرچہ لفظوں کے اعتبار سے کلمہ علی براءت پر داخل ہے،اس سے ایسا لگتا ہے نصف دین کی ادائیگی براءت کے ساتھ مشروط ہے۔لیکن معنی کے لحاظ سے نصف دین کی ادائیگی اور براءت دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ مقید ہے۔لہٰذا براءت بھی ادائیگی نصف دین کیساتھ مشروط ہوگی، جب اس قول میں براءت میں بھی نصف دین کی ادائیگی کیساتھ مشروط ہے تو طرفین کا استدلال صحیح ہوا۔

باقی رہی یہ بات کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ اس قول میں براءت بھی نصف دین کی ادائیگی کی ساتھ مقید ہے تو اس پر شارح نے"لانہ مارضی... الخ"سے یہ دلیل بیان کی کہ جب دائن نے مدیون کو کہا"ادالی خمس مائة علی انک بریٔ من الباقی"تو ظاہر ہے کہ دائن مدیون کے مطلقاً بری ہونے پر راضی نہیں ہوسکتا بلکہ وہ اسکی براءت پر اس وقت راضی ہوگا جب کہ وہ نصف دین کی ادائیگی کر دے،اس سے معلوم ہوا کہ مدعی کے اس قول میں براءت،نصف دین کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہوگی۔

(وان لم یوقت...الخ) اگر پچھلے مسئلے میں دائن نے وقت بیان نہیں کیا یوں کہا"اد الی خمس مائة علی انک بریٔ من الباقی"(مجھے پانچ سوادا کرد واس شرط پر کہ تم باقی دین سے بری ہو گے۔) تو اس صورت میں مدیون باقی نصف سے مطلقاً بری ہو جائیگا خواہ وہ ادائیگی کرے یا نہ کرے اسلئے کہ اب دائن نے مطلقاً بری کر دیا اسکی براءت کو کل تک کی ادائیگی کیساتھ مقید نہیں کیا، جب براءت یہاں مطلقہ ہے تو اگر وہ دین ادا نہیں بھی کرتا تب بھی اس پر کل دین لازم نہ ہوگا۔

وكَذا لو صَالَحه من دينِه على نصفٍ يدفعُه الى غدٍ وهو بريٌّ مما فَضَل على انَّه اِن لم يَدفعهُ غدًا فالكلُّ عليه ففِي هذِه الصورةِ ان قَبِلَ بَرِئَ عنِ الباقِي فاِن لَّم يُوَدِّ في غدٍ فالكلُّ عليه كمافي المسئلةِ الاُولٰى وهذا بالاجماعِ فان اَبرَءَه عن نصفِه على اَن يُعطِيَه مابَقِيَ غدًا فهو بريٌّ اَدّٰى الباقيَ اولاَ وقد عُلِّلَ في هذِه الصورةِ بماعَلَّلَ ابويوسفؒ في المسئلةِ الاولٰى وهذا عجيبٌ بلِ التعليلُ الَّذي ذُكِرَ من جانبِ ابي حنيفةؒ ومحمدٍؒ انما يَصحُّ في هذِهِ المسئلةِ لانَّ الابراءَ مُقَيَّدٌ بالشرطِ هُنا كما في المسئلةِ الاُولٰى ويُمكنُ اَن يُجَابَ عنه باَنَّ هذا انَّما جاءَ عن لفظِ غدًا لِانَّ الابراءَ في الحالِ لايُمكِنُ اَن يكونَ مُقَيَّدًا باعطاءِ خمسِ مائةٍ غداً من املاءِ المصنفؒ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس طرح (حال ہوگا) اگر اس نے صلح کر لی اپنے دین سے اس نصف پر جو وہ ادا کر دے اسے کل تک اور وہ بری

ہوگا زیادتی سے اس شرط کیساتھ کہ اگر اس نے کل تک اسے ادانہیں کیا تو سارا دین اس پر لازم ہوگا پس اس صورت میں اگر قبول کرلیا تو باقی سے بری ہوجائیگا پس اگر کل تک ادا نہ کیا تو سارا دین اس پر لازم ہوگا جیسا کہ پہلے مسئلے میں ہے اور یہ بالا جماع ہے، پس اگر اس کو بری کردیا اس کے نصف سے اس شرط کیساتھ کہ وہ اسے ادا کردے وہ دین جو باقی ہے، کل تک، تو وہ بری ہو جائیگا خواہ باقی ادا کردے یا نہیں، اور تحقیق علت بیان کی جاتی ہے اس صورت کی وہی جو علت بیان کی امام ابو یوسفؒ نے پہلے مسئلے میں اور یہ عجیب ہے بلکہ وہ تعلیل جو ذکر کی گئی امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کی طرف سے، جزیں نیست کہ صحیح ہے اس مسئلے میں اسلئے کہ ابراء مقید ہے شرط کے ساتھ یہاں پر نہ کہ پہلے مسئلے میں اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے بایں طور کہ یہ دلیل جزیں نیست کہ آئی ہے لفظ غدا سے اسلئے کہ فی الحال بری کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ مقید ہو کل تک پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ، یہ مصنف کی املاء میں سے ہے۔

﴿توضیح﴾

(وکذ الو...الخ) اگر دائن نے مدیون سے صلح کرلی بایں طور کہ اس نے مدیون نے کو کہا میں تم سے اپنے دین سے نصف دین پر صلح کرتا ہوں جو تم مجھے کل تک ادا کردو گے اور باقی سے تم بری ہوجاؤ گے اس شرط کے ساتھ کہ اگر تم نے کل تک ادائیگی نہ کی تو تم پر کل دین لازم ہوگا۔ تو اس صورت میں اتفاق ہے کہ اگر مدیون اس کو قبول کرلیتا ہے اور کل تک نصف کی ادائیگی کردیتا ہے تو باقی سے بری ہوجائیگا اور اگر اس نے کل تک ادائیگی نہ کی تو سارا دین اس پر لازم ہوجائیگا جیسے کہ پہلے مسئلے میں گزرا کہ دائن نے کہا **اد الی خمس مائة غدا علی انک برئ من الباقی**، تو اس صورت میں اگر کل تک نصف کی ادائیگی ہوجائے تو مدعی علیہ باقی سے بری ہوجاتا ہے ورنہ کل دین اس پر لازم ہوتا ہے۔

(وان ابراہ...الخ) اگر دائن نے مدیون کو کہا کہ میں تمہیں نصف دین سے بری کرتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے کل تک باقی نصف ادا کردو، تو اب حکم یہ ہے کہ مدیون مطلقاً باقی دین سے بری ہوجائیگا خواہ کل تک ادائیگی کرے یا نہ کرے۔ یہ مسئلہ بالا جماع ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں اور طرفین بھی۔

(وقد علل...الخ) اس مسئلے کی دلیل وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے پچھلے مسئلے میں بیان کی، یعنی یہ براءت مطلق ہے، نصف کی ادائیگی کیساتھ مقید نہیں ہے۔ اسلئے کہ کلمہ علی عوض کے لیے آتا ہے اور نصف کی ادائیگی براءت کا عوض نہیں بن سکتی، پس یہ براءت مطلقہ ہوگی۔

(وھذا عجیب...الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کرکے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس دلیل کو طرفین نے پچھلے مسئلے میں بیان کیا تھا وہ دراصل اس مسئلے میں جاری ہوسکتی ہے جسکا ابھی بیان ہوا، پچھلے مسئلے میں جاری نہیں ہوسکتی۔ پچھلے مسئلے سے مراد یہ ہے کہ دائن نے کہا "اد الی خمس مائة غدا علی انک برئ من الباقی" اور

وہ دلیل یہ تھی کہ کلمہ علی شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے پس گویا براءت نصف کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہے لہذا کل تک اگر نصف کی ادائیگی ہوئی تو باقی دین سے بری ہو جائیگا ورنہ نہیں، اس دلیل کو اس مسئلے میں بیان کرنا چاہیے نہ کہ پچھلے مسئلے میں۔ اس لیے کہ ابراء اس مسئلے میں شرط کے ساتھ مقید ہے نہ کہ پچھلے مسئلے میں، کیونکہ کلمہ علی یہاں اعطاء پر داخل ہے اور پچھلے مسئلے میں کلمہ علی براءت پر داخل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ طرفین سے دو عجیب کام صادر ہوئے، ایک یہ کہ جس دلیل کو یہاں بیان کرنا چاہیے تھا وہ انہوں نے پچھلے مسئلے میں بیان کردی اور دوسرا یہ کہ پچھلے مسئلے میں طرفین کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ مدیون مطلقاً باقی نصف دین سے بری ہو جائیگا خواہ نصف کی ادائیگی کرے یا نہ کرے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، اور یہاں طرفین کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ مدیون باقی نصف دین سے بری تب ہوگا جب وہ باقی نصف ادا کردے اور اگر نصف ادا نہیں کرتا تو بری نہ ہوگا۔

(ویمکن... الخ) یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ وہ دلیل جو پچھلے مسئلے میں بیان ہوئی وہ یہاں جاری نہیں ہو سکتی اس لیے کہ یہاں الفاظ یہ ہیں ''**ابرائتک عن نصف دین علی ان تعطینی مابقی غدا**'' یہاں الفاظ کے ظاہر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء فی الحال کل تک پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ مقید ہے اور یہ ممکن نہیں کہ فی الحال بری کرنا کل تک نصف ادائیگی کے ساتھ مقید ہو کہ ابراء تو فی الحال ہو جائے اور ادائیگی کل ہو، جب ابراء فی الحال کا کل تک نصف ادائیگی کے ساتھ مقید ہونا ممکن نہیں ہے تو مدیون مطلقاً باقی نصف سے بری ہو جائیگا خواہ کل تک نصف کی ادائیگی کرے یا نہ کرے۔ بخلاف پچھلے مسئلے میں کہ وہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ وہاں الفاظ اس طرح تھے ''**اد الی خمس مائة غدا علی انک بریٔ من الباقی**''، وہاں یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے اس لیے کہ وہاں **فی الحال ابراء** کو کل تک ادائیگی کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ گویا **ابراء فی المستقبل** کو کل کی ادائیگی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے (یعنی گویا یوں کہا اگر کل تک تم نصف ادا کر دو تو تم مستقبل میں بری ہو جاؤ گے) اور یہ جائز ہے۔

ولوعَلَّقَ صریحاً کاِن ادَّیتَ الیَّ کذَا اواذِا اومتٰی لا یصحُّ ای اِن قالَ اِن ادَّیتَ الیَّ کذَا فانت بریٌٔ من الباقِی لا یصحُّ لانَّ الابراءَ المُعلَّقَ تعلیقاً صریحاً لا یصحُّ فانَّ الابراءَ فیه معنَی التملیکِ ومعنَی الاِسقاطِ فالاسقاطُ لا یُنافِی تعلیقَه بالشرطِ والتملیکُ یُنافیِه فراعَینا المعنَیین وقُلنا اِن کانَ التعلیقُ صریحاً لا یصحُّ واِن لم یکُن صریحاً کما فی الصورةِ المذکورةِ یصحُّ واِن قالَ للآخَرِ سِرًّا لا اُقِرُّلک بمالَک علیَّ حتی تُؤخِّرَه عنّی اوتَحُطَّه ففَعَل صحَّ علیهِ ولوعَلَّقَ اخذَ للحالِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر معلق کیا صراحۃً جیسے اگر تم نے مجھے اتنے ادا کر دیئے یا اذا کہا یا متی کہا تو صحیح نہیں، یعنی اگر کہا اگر تو نے مجھے اتنے درہم ادا کر دیئے تو تم باقی سے بری ہو گے تو یہ صحیح نہیں اسلئے کہ وہ ابراء جو معلق ہو تعلیق صریح کیساتھ، صحیح نہیں ہوتا اس لیے کہ

ابراء میں تملیک کا معنی اور اسقاط کا معنی ہوتا ہے پس اسقاط، منافی نہیں ہے اس کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے اور تملیک اس کے منافی ہے پس ہم نے دونوں معنوں کی رعایت کی، اور کہا کہ اگر تعلیق صریح ہو تو صحیح نہیں اور اگر صریح نہ ہو جیسے کہ صورت مذکورہ میں تو صحیح ہے، اور اگر دوسرے نے آہستہ سے اسکو کہا میں تیرے لیے اس مال کا اقرار نہیں کرتا جو میرے ذمہ ہے تیرے لیے حتی کہ تو اسکی مجھے مہلت دے یا اس کو کم کردے، پس اس نے ایسا کرلیا تو اس پر صحیح ہوگا، اور اگر (اقرار کو) معلق کیا تو (مقرلہ اس سے) ابھی لے لے۔

﴿توضیح﴾

(ولو علق...الخ) اگر ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق کیا تو یہ جائز نہیں جیسے یہ کہے ''ان ادیت الی خمس مائة فانت بریٔ من الباقی '' (اگر تم نے مجھے کل تک پانچ سو ادا کردیئے تو تم باقی سے بری ہوگے) یا ''ان'' کی جگہ ''اذا'' یا ''متی'' کو ذکر کرتا ہے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ابراء میں تملیک والا معنی پایا جاتا ہے اور اسقاط والا معنی بھی، تملیک والا معنی تو اس طرح ہے کہ جب دائن مدیون کو دین سے بری کررہا ہوتا ہے تو گویا وہ اس کو دین کا مالک بنارہا ہوتا ہے اور اسقاط والا معنی اس طرح پایا جاتا ہے کہ ابراء کی وجہ سے دائن اپنا حق ساقط کررہا ہوتا ہے، تملیک کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں ہوتا جبکہ اسقاط کو شرط کیساتھ معلق کرنا جائز ہوتا ہے، چونکہ ابراء میں تملیک اور اسقاط دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں، تملیک والے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ ابراء کو شرط کیساتھ معلق کرنا صحیح نہ ہو اور اسقاط والے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اسکو شرط کیساتھ معلق کرنا ٹھیک ہو تو ہم نے دونوں معنوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق کیا جائے تو تملیک والے معنی کی رعایت کی جائیگی پس ابراء درست نہ ہوگا اور اگر ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق نہ کیا جائے بلکہ تعلیق غیر صریح کیساتھ معلق کیا جائے تو اسقاط والے معنی کا اعتبار کیا جائیگا لہٰذا ایسا ابراء درست ہوگا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ مانحن فیه میں ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق کیا گیا ہے اسلئے یہاں ابراء صحیح نہیں ہے اور پچھلے مسائل میں ابراء کو تعلیق غیر صریح کے ساتھ معلق کیا گیا تھا اس لیے وہاں ابراء صحیح تھا۔

(وان قال...الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو کہا میں تمہارے لیے اس ہزار درہم کا اقرار نہیں کرتا جو میرے ذمے ہیں جب تک کہ تم مجھے ایک ماہ کی مہلت نہ دو یا کہا جب تک کہ تم کچھ دین مثلاً پانچ سو کم نہ کرو۔ مقرلہ نے ایسا کرلیا یعنی یا مہلت دے دی یا پانچ سو کم کردیئے تو صحیح ہے لہٰذا مہلت والی صورت میں اس پر اس دین کی ادئیگی ایک ماہ بعد لازم ہوگی اور کمی والی صورت میں اس پر پانچ سو درہم لازم ہونگے۔

(ولو علق...الخ) ایک نے دوسرے کے اقرار کو کسی شے کیساتھ معلق کیا اور کہا کہ اگر تم میرے لیے ہزار درہم دین کا اقرار کرلو تو میں تمہیں پانچ سو درہم معاف کردونگا پھر اس نے اقرار کرلیا کہ ہاں میں نے تمہارے ہزار درہم دینے ہیں تو سارے ہزار درہم فی الحال واجب ہونگے اور اجل بھی ثابت نہ ہوگی۔

ولو صالَحَ احدُ ربَّي دينٍ عن نصفِه علٰى ثوبٍ اَتبعَ شريكُه غريمَه بنصفِه او اَخذَ نصفَ الثوبِ من شريكِه الا اَن يَضمَنَ ربعَ الدينِ فانَّ الشريكَ ان ضَمِنَ اله ربعَ الدينِ فلاحقَّ له في الثوب هٰذا اذا ...

كَانَ الدينُ مشتركًا بينَهما بأن يكونَ واجباً بسببٍ متحدٍ كثمنِ المبيعِ صفقةً واحدةً وثمنِ المالِ المشتركِ والموروثِ بينَهما اوقيمةِ المستهلَكِ المشتركِ فان كلَّ ما اخذَه احدُ الشريكينِ فلآخرِ اتباعُه ولوقبَضَ احدُ شيئاً من الدَّينِ شارَكَه شريكُه فيهِ ورجَعَا على الغريمِ بما بَقِيَ اى لايكونُ لِلغريمِ ان يقولَ للَّذِى اعطاه نصفَ الدَّينِ اِنّى قد اعطيتُكَ حقَّكَ فليس لكَ علىَّ شئٌ فانَّ ما اعطاه اِيَّاهُ مشتركٌ بينه وبينَ شريكِه .

﴿ترجمہ﴾

اوراگرصلح کرلی دومیں سے ایک دائن نے اپنے دین کے نصف سے کپڑے پرتواس کا پیچھا کرے اس کا شریک اپنے مقروض کا اپنے نصف دین کا لے لے نصف کپڑا اپنے شریک سے مگر یہ کہ وہ چوتھائی دین کا ضامن بن جائے ،اس لیے کہ شریک اگراس کے چوتھائی دین کا ضامن بن جائے تواسکے لیے کوئی حق نہ ہوگا کپڑے میں، یہ تفصیل اس وقت ہے جب دین ان دونوں کے درمیان مشترک ہو بایں طور کہ واجب ہوا یک ہی سبب سے جیسے کہ اس چیز کا ثمن جس کو بیچا گیا تھا ایک ہی عقد میں اوراس مال کا ثمن جومشترک تھا یا ان دونوں کے درمیان مورث تھا ، یا ہلاک کیے گئے مشترک مال کی قیمت پس تحقیق ہر وہ چیز جو لے لے شریکین میں سے ایک تو دوسرے کے لیے اس کا پیچھا کرنا جائز ہوگا ،اوراگرایک نے قبضہ کرلیا کچھ دین پرتو وہ اس میں شریک کرے اپنے شریک کواوردونوں رجوع کریں مقروض پراس دین کا جو باقی ہے، یعنی مقروض کے لیے جائز نہ ہوگا اسکو کہنا جس کو اس نے نصف دین ادا کردیا ہے، کہ میں نے تمہیں تمہاراحق دے دیا ہے پس تیری کوئی شے مجھ پر لازم نہیں اس لیے کہ جو کچھ اس نے دیا تھا اسے وہ مشترک تھا اس کے اوراس کے شریک کے درمیان۔

﴿توضیح﴾

(ولو صالح...الخ) دین مشترک اس دین کو کہتے ہیں جس میں ایک سے زائد لوگ شریک ہوں اوراس کے وجوب کا سبب متحد ہو، جیسے دوآدمیوں نے اپنے اپنے غلام ایک ہی عقد میں فروخت کیے تو مشتری پر جوثمن لازم ہونگے وہ ان دونوں کے درمیان دین مشترک ہوگا ،اسی طرح ایک غلام میں دوشریک تھے، پھرانہوں نے وہ غلام ایک ہی عقد میں فروخت کردیا تو مشتری کا جواس کا ثمن لازم ہوگا وہ بھی ان دونوں کے درمیان دین مشترک ہوگا۔اسی طرح ایک مال میں دوآدمی بطور وراثت کے شریک تھے، پھراسکوانہوں نے بیچ دیا تواس کا ثمن ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔اسی طرح کوئی چیز دو کے درمیان مشترک تھی پھراسکوکسی نے ہلاک کردیا تواس کی قیمت ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ دوقرض خواہوں نے اپنا دین مشترک مدیون سے وصول کرنا تھا، پھران میں سے ایک دائن نے اپنے حصے کے دین سے کپڑے سے صلح کرلی بایں طور کہ مدیون کوکہا کہ میرا جوتم نے دین ادا کرنا ہے اس سے میرے ساتھ اس کپڑے پرصلح کرلوتو دوسرے

شریک کو دو اختیار ہیں چاہے تو اپنے حصے کا مطالبہ مدیون سے کرے اور چاہے تو اپنے اس شریک سے آدھا کپڑا لے لے، ہاں اگر یہ مصالح شریک اپنے ساتھی کے لیے ربع دین کا ضامن بنتا ہے تو اب سے وہ ساتھی آدھا کپڑا نہیں لے سکتا۔ صورت مذکورہ میں جو ہم نے کہا کہ شریک غیر مصالح اپنے حصے کا دین کا مطالبہ مدیون سے کرسکتا ہے اس کی وجہ تو ظاہر ہے، اور اپنے شریک مصالح سے آدھا کپڑا اس لیے لے سکتا ہے کہ یہ دونوں شریک ہیں، اور شریکین میں سے کوئی ایک جب کوئی بھی چیز مدیون سے لے تو دوسرا شریک اس چیز کے آدھے کا حق دار ہوتا ہے لہٰذا شریک غیر مصالح آدھا کپڑا لے سکتا ہے۔

(ولوقبض...الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر دین وصول کرنا تھا، پھر ایک نے دین کے کچھ حصے پر قبضہ کرلیا، تو قابض اپنے دوسرے شریک ساتھی کو اس مقبوض میں شریک کرے، اسکے بعد دونوں باقی ماندہ دین کے لیے مدیون سے رجوع کریں گے۔

(ای لایکون...الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ جب ایک شریک دین میں سے اپنے حصے کو مدیون سے وصول کرلے اسکے بعد وہی شریک اگر مدیون سے دین کا مطالبہ کرے تو مدیون کو یہ کہنے کی گنجائش نہ ہوگی کہ میں تمہارے حصے کا دین تو ادا کر چکا ہوں تم مجھ سے مطالبہ نہیں کرسکتے، مدیون ایسی بات اسلئے نہیں کرسکتا کہ شریک نے دین کے جس حصے پر قبضہ کیا تھا اس میں دونوں شریک تھے، وہ مقبوض مقدار صرف قابض کی نہیں تھی۔

ولوشَریٰ عن غریمِه بنصفِه شیئاً ضَمَّنَه شریکُه ربعَ الدینِ او اَتبَعَ غریمَه اِن اشترٰی احدُ الشریکینِ بنصفِه من الغریمِ شیأً فلِلشریکِ الآخرِ ان یُضمِّنَه ربعَ الدینِ لانَّه صارَ قابضًا نصفَ الدینِ بالمُقاصَّةِ فیُضَمِّنَه شریکُه ربعَ الدَّینِ بخلافِ مسئلةِ الصلحِ فانَّه اذا اَخذَ الثوبَ بطریقِ الصلحِ عنِ النِّصفِ ومَبنی الصلحِ علی الحَطِّ فالظاهِرُ انَّ قیمةَ الثوبِ اقلُّ من نصفِ الدینِ فلو ضَمَّنَه ربعَ الدینِ یَتضَرَّرُ آخِذُ الثوبِ فلآخِذِ لثوبِ ان یقولَ اِنّي ماأخَذتُ الا الثوبَ فان شِئتَ خُذ نصفَه بخلافِ مسئلةِ الشراءِ اِذمَبناهُ علی المُمَاکَسَةِ فلا یَتضَرَّرُ المُشتَری بضمانِ ربعِ الدینِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدا اپنے مقروض سے اپنے نصف دین کے بدلے میں کسی چیز کو تو اس کا شریک اس کو ضامن بنائے چوتھائی دین کا یا پیچھا کرے اپنے مقروض کا، یعنی دو میں سے ایک شریک نے اپنے نصف دین کے بدلے میں کوئی چیز خریدلی تو دوسرے شریک کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس کو چوتھائی دین کا ضامن بنائے اس لیے کہ وہ قبضہ کرنے والا ہے نصف دین پر ادلہ بدلہ کے ساتھ پس اس کو اس کا شریک ضامن بنائے گا چوتھائی کا بخلاف صلح والے مسئلے کے اس لیے کہ جب اس نے کپڑا لے لیا صلح کے طریقے پر نصف دین کے بدلے میں حالانکہ صلح کا مبنی کمی پر ہوتا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ کپڑے کی قیمت نصف دین سے کم ہوگی پس

اگر اس کو ضامن بنائے چوتھائی دین کا تو کپڑا لینے والے کو ضرر ہوگا پس کپڑا لینے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ کہے میں نے تو نہیں لیا مگر کپڑا پس اگر تم چاہو تو اس کا نصف لے لو، بخلاف شراء والے مسئلے کے اس لیے کہ اس کا مبنی تنگی پر ہوتا ہے، پس ضرر نہ ہوگا مشتری کو چوتھائی دین کی ضمان کا۔

﴿توضیح﴾

(ولو شری...الخ) دو شریکوں نے مشترک دین مدیون سے وصول کرنا تھا، ایک شریک نے اپنے نصف دین کے بدلے میں مدیون سے کوئی چیز خرید لی تو دوسرے شریک کو دو اختیار ہیں چاہے تو مدیون سے اپنا نصف دین وصول کرے اور چاہے تو اپنے اس خریدنے والے شریک کو ربع دین کا ضامن بنائے، مدیون سے اپنے حصہ کے دین کا مطالبہ کرنے کیوجہ تو ظاہر ہے، اپنے شریک کو ربع دین کا ضامن اسلئے بنا سکتا ہے کہ جب مشتری شریک نے اپنے دین کے حصے کے بدلے میں وہ شے خریدی تو گویا اس نے نصف دین پر مقاصہ (ادلہ بدلہ) کیساتھ قبضہ کر لیا، ظاہر اس نصف دین میں دونوں شریک ہیں جس پر قبضہ ہو چکا ہے لہٰذا مشتری شریک اپنے دوسرے شریک ساتھی کیلئے مقبوض دین کے نصف کا جو کہ کل دین کا ربع بنتا ہے، ضامن ہوگا۔

(بخلاف...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ، پہلے مسئلے میں جبکہ شریک نے اپنے دین کے حصے سے کپڑے پر صلح کر لی تو کہا گیا کہ شریک غیر مصالح اپنے شریک مصالح سے آدھا کپڑا لے سکتا ہے وہاں یہ نہیں کہا گیا کہ شریک غیر مصالح اس مصالح کو ربع دین کا ضامن بنا سکتا ہے اور یہاں کہا گیا کہ دوسرا شریک اپنے خریدنے والے ساتھی کو ربع دین کا ضامن بنا سکتا ہے یہاں یہ نہیں کہا گیا کہ دوسرا شریک اپنے خریدنے والے شریک ساتھی سے اس خریدی ہوئی چیز کا نصف لے سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ صلح اور شراء میں فرق ہے صلح کا مبنی کمی پر ہوتا ہے یعنی صلح میں مسامحت اور نرمی کی جاتی ہے لہٰذا جب ایک شریک جب اپنے حصے کے دین سے کپڑے پر صلح کریگا تو ظاہر یہ ہوگا کہ اس کپڑے کی قیمت بہ نسبت نصف دین کے کم ہوگی اور نصف دین کی مالیت زیادہ ہوگی پس اگر صلح والے مسئلے میں یہ کہہ دیا جائے کہ شریک مصالح کو دوسرا ساتھی ربع دین کا ضامن بنا سکتا ہے تو اس سے مصالح کو ضرر ہوگا۔ اس کو مثال سے یوں سمجھیں کہ نصف دین مثلاً پچاس درہم ہے اور وہ کپڑا جس پر صلح ہوئی ہے وہ چالیس درہم کا ہے اب اگر مصالح ربع دین کا ضامن بنے تو وہ پچیس درہم ادا کریگا حالانکہ کپڑے کی نصف قیمت بیس درہم ہے تو اس صورت میں مصالح کو ضرر ہوگا لہٰذا کپڑے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے تو صرف یہ کپڑا لیا ہے تم چاہو تو میں اس کپڑے کا نصف تمہیں دینے کو تیار ہوں، بخلاف شراء والے مسئلے کے کہ شراء کا مبنی سختی پر ہوتا ہے، پس اگر ایک شریک نے اپنے حصے کے دین کے بدلے میں کوئی شے خریدی تو ظاہر یہ ہے کہ خریدی ہوئی چیز اور نصف دین کی مالیت ایک ہی ہوگی لہٰذا اگر خریدنے والے شریک کو ربع دین کا ضامن بنا دیا جائے تو اس کو کوئی ضرر نہ ہوگا۔

وفي الابراءِ عن حظّه والمُقاصّةِ بدينٍ سَبَقَ لم يَرجِعِ الشريكُ اى اذا ابرءَ احدُ الشريكينِ الغريمَ عن نصيبه لا يرجِعُ الشريكُ الآخرُ على ذلكَ الشريكِ لانَّ الابراءَ اتلافٌ لا قبضٌ وكذا ان وَقَعَتِ المُقاصَّةُ بدينه السابقِ صورتُه لِزيدٍ على عمروٍ خمسونَ درهمًا فباعَ عمروٌ وبكرٌ عبداً مشتركاً بينهما من زيدٍ بمائةِ درهمٍ حتى وجَبَ لكلٍ منهما على زيدٍ خمسونَ درهماً وقعت المقاصَّةُ بينَ الخمسينَ التى وجبَت لعمروٍ على زيدٍ وبين الخمسينَ التى كانت لِزيدٍ على عمروٍ فليس لبكرٍ ان يقولَ لِعمروٍ انَّكَ قبضتَ الخمسينَ التى وجبَت لكَ على زيدٍ حيثُ وَقعتِ المقاصةُ بينها وبينَ الخمسينَ التى كانت لِزيدٍ عليكَ فادِّ اِلَيَّ نصفَها وانّما لا يكونُ له ذلكَ لانَّ عمروًا اقضىٰ دينه بالمقاصةِ لا قابضٌ شيئاً .

﴿ترجمہ﴾

اور اپنے حصے سے بری کرنے میں اور دین سابق کے ساتھ ادلہ بدلہ کرنے میں شریک رجوع نہیں کریگا یعنی اگر دو میں سے ایک شریک نے مقروض کو اپنے حصے سے بری کر دیا تو دوسرا شریک رجوع نہیں کریگا اس شریک پر اسلئے کہ بری کرنا ہلاک کرنا ہے نہ کہ قبضہ کرنا، اور اسی طرح ہوگا اگر ادلہ بدلہ واقع ہو گیا اسکے دین سابق کے ساتھ، اسکی صورت یہ ہے کہ زید کے لیے عمرو کے ذمہ پچاس درہم ہیں پس بیچ دیا عمرو اور بکر نے اپنا مشترک غلام زید کے ہاتھ، سو درہم کے بدلے میں حتی کہ واجب ہو گئے ہر ایک کیلئے زید پر پچاس درہم تو ادلہ بدلہ واقع ہو جائیگا اس پچاس کے درمیان جو واجب ہیں عمرو کے زید کے ذمہ اور ان پچاس کے درمیان جو واجب ہیں زید کے عمرو کے ذمہ، پس بکر کے لیے یہ عمرو کو کہنا ٹھیک نہ ہوگا کہ تم نے ان پچاس پر قبضہ کیا ہے جو تیرے لیے زید پر واجب تھے اس حیثیت سے کہ ادلہ بدلہ ہوا تھا ان کے درمیان اور ان کے پچاس کے درمیان جو زید کے لیے تیرے ذمہ واجب تھے پس مجھے ان کا نصف ادا کرو اور جز این نیست کہ اس کو یہ حق نہ ہوگا اس لیے کہ عمرو نے اپنا دین ادا کیا مقاصہ کے ذریعے نہ کہ وہ کسی شے پر قبضہ کرنے والا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفي الابراء... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک مدیون سے دین وصول کرنا تھا پھر ایک شریک نے اپنے حصے کے دین سے مدیون کو بری کر دیا تو اب دوسرا شریک اس بری کرنے والے شریک سے کسی چیز کا رجوع نہیں کر سکتا اسلئے کہ ایک شریک دوسرے شریک سے اسوقت رجوع کر سکتا ہے جب کہ وہ دوسرا شریک اپنے حصے کے دین پر قبضہ کر لے اور یہاں ایسا نہیں ہے، اسلئے کہ شریک نے یہاں مدیون کو اپنے حصے سے بری کر دیا ہے اور ابراء اتلاف (ہلاک کرنا) ہوتا ہے قبضہ نہیں ہوتا۔

(و کذا...الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر دین وصول کرنا تھا پھر ایک شریک نے اپنے حصے کے دین کا دین سابق کے ساتھ مقاصہ کرلیا تو بھی دوسرا شریک اس سے رجوع نہیں کرسکتا، اس کی صورت یہ ہے کہ عمرو نے زید کے پچاس درہم دینے تھے پھر عمرو اور بکر نے مل کر زید کے ہاتھ اپنا مشترکہ غلام سو درہم کے بدلے میں فروخت کردیا جس کی وجہ سے زید پر پچاس درہم عمرو کیلئے واجب ہوگئے اور پچاس بکر کیلئے۔ تو اب عمرو کے ذمہ بھی زید کیلئے پچاس درہم ہیں اور زید کے ذمہ بھی عمرو کے لیے پچاس درہم واجب ہیں، اس کے بعد ان دونوں نے آپس میں مقاصہ (ادلہ بدلہ) کرلیا تو اب بکر عمرو سے کسی چیز کا رجوع نہیں کرسکتا اور یوں نہیں کہہ سکتا کہ تم نے ان پچاس پر قبضہ کیا ہے جو تمہارے لیے زید کے ذمہ تھے بایں طور کہ جو دین تمہارے ذمہ تھا اور اس کے ذمے تھا ان کے درمیان مقاصہ ہوگیا لہٰذا اب مجھے ان پچاس کا نصف ادا کرو۔

(وانما...الخ) صورت مذکورہ میں دوسرا شریک یعنی بکر رجوع اسلئے نہیں کرسکتا کہ عمرو نے دین پر قبضہ نہیں کیا بلکہ مقاصہ کے ساتھ اپنا ہی دین ادا کیا ہے، اور رجوع اس وقت ہوسکتا ہے جب کہ شریک اپنے حصے کے دین پر قبضہ کرلے۔

ولو اَبرَءَ احدُهما عن البعضِ قُسِّمَ الباقِي علی سهامِهِ ای اذا کانَ الدینُ بینَ الشریکینِ نصفینِ فأبرَءَ احدُهما عن نصفِ نصیبِهِ وهو الربعُ قُسِّمَ الباقِي اثلاثًا لانه بَقِیَ له ربعٌ وللآخَرِ نصفٌ وبَطَل صلحُ احدِ ربَّيِ السلَمِ من نصفِهِ علی ما وَقَع ای اذا اَسلَم رجلانِ فی کُرٍ وراسُ مالِهما مائةٌ وسلَّمَ کلُّ واحدٍ خمسینَ درهمًا ثم صالحَ احدُهما عن نصفِ کرِّهِ بالخمسینَ التی دَفَعها الی المسلَمِ الیه واَخَذَ الخمسینَ فهذا الصلحُ لا یجوزُ عندَ ابی حنیفةؒ ومحمدٍ وعند ابی یوسفؒ یجوزُ کما اذا اشتَرَیَا عبدًا فاَقَالَ احدُهما فی نصیبِهِ لهما انَّه لو صحَّ فی نصیبِهِ خاصةً لزِمَ قسمةُ الدینِ فی الذمَّةِ ولو جازَ فی نصیبِهما لابُدَّ من اجازةِ الآخَرِ ولم توجَد .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ان میں سے ایک نے بری کردیا بعض سے تو باقی کو تقسیم کیا جائیگا اس کے حصوں کے مطابق یعنی اگر دین دو شریکوں کے درمیان نصف نصف ہو پھر مدیون کو ان میں سے ایک بری کردے اپنے حصے کے نصف سے جو کہ چوتھائی ہے تو باقی کو تقسیم کیا جائیگا تہائیوں کیساتھ، اسلئے کہ اس کیلئے ربع باقی ہے اور دوسرے کیلئے نصف (باقی) ہے، اور باطل ہے دو میں سے ایک رب السلم کا صلح کرنا اپنے نصف سے اس چیز پر جو اس نے ادا کیا، یعنی اگر بیع سلم کی دو آدمیوں نے ایک کر میں حالانکہ ان کا راس المال ایک سو ہے اور ہر ایک نے پچاس درہم دے دیئے پھر ان میں سے ایک نے صلح کرلی اپنے نصف کر سے ان پچاس کے بدلے میں جو وہ مسلم الیہ کو دے چکا ہے اور پچاس لے لیے تو یہ صلح جائز نہیں ہے امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اگر غلام خریدا پھر اقالہ کرلیا ان میں سے ایک نے اپنے حصے میں، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اگر صحیح ہوجائے خاص کر اسکے حصے میں تو لازم آئیگی دین کی تقسیم درآنحالیکہ وہ دین ذمہ میں ہے اور اگر جائز ہو دونوں

کے حصے میں تو ضروری ہے دوسرے کی اجازت اور وہ نہیں پائی گئی۔

﴿توضیح﴾

(ولو ابرء... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر دین وصول کرنا تھا، پھر ایک شریک نے اپنے دین کے حصے کے بعض مثلاً نصف سے مدیون کو بری کر دیا جو کہ کل دین کا ربع بنتا ہے تو اب باقی دین ان دونوں کے درمیان اثلاثاً تقسیم ہوگا، دو حصے دوسرے شریک کیلئے ہونگے اور ایک حصہ بری کرنے والے شریک کا ہوگا اسلئے کہ بری کرنے والے کیلئے اب کل دین کا ربع بچتا ہے اور دوسرے شریک کیلئے کل دین کا نصف بچتا ہے۔ (مثلاً دین ایک ہزار تھا ایک نے اپنے حصے کے نصف یعنی دو سو پچاس سے مدیون کو بری کر دیا تو اب باقی دین میں پانچ سو دوسرے شریک کا ہوگا اور دو سو پچاس اس شریک کا ہوگا جس نے بری کیا ہے۔)

(وبطل... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک کر گندم میں بیع سلم کی اور راس المال سو درہم مقرر کیا گیا، ہر ایک نے پچاس پچاس درہم راس المال کے طور پر مسلم الیہ کے حوالے کر دیئے، پھر ایک رب السلم نے اپنے نصف کر گندم سے ان پچاس درہموں پر صلح کر لی جو وہ مسلم الیہ کو دے چکا تھا اور وہ پچاس درہم مسلم الیہ سے واپس لے لیے تو یہ صلح طرفین کے نزدیک جائز نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، امام ابو یوسفؒ کی دلیل ایک قیاس ہے، وہ ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک غلام خریدا پھر ایک شریک نے اپنے حصے کے غلام میں اقالہ کر لیا اور اپنے حصے کا ثمن واپس لے لیا تو یہ جائز ہے، اسی طرح اگر ایک رب السلم اپنے حصے کے راس المال پر اپنی نصف مسلم فیہ سے صلح کر لیتا ہے تو یہ بھی جائز ہونی چاہیے۔

(لهما... الخ) یہ طرفین کی دلیل ہے کہ اگر اس قسم کی صلح جائز ہو تو دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ یہ صلح فقط مصالح کے حصے میں ہو اور دوسری یہ کہ یہ صلح دونوں کے حصوں میں ہو اور یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں پہلی صورت تو اس لیے جائز نہیں کہ اس صورت میں **تقسیم الدین فی الذمه** لازم آئیگی جو کہ درست نہیں وہ اس طرح کہ یہاں دین مسلم فیہ ہے جو کہ مسلم الیہ کے ذمہ میں ہے اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں ہوا جب ایک شریک اپنے حصے کی مسلم فیہ میں صلح کر رہا ہے تو اس دین کی تقسیم ہو رہی ہے جو ابھی تک ذمہ میں ہے پس جائز نہ ہوگی اور اگر یہ صلح دونوں کے حصوں میں ہو تو اس میں دوسرے شریک کی اجازت ضروری ہوتی ہے اور یہاں اجازت نہیں پائی گئی، لہٰذا اس دوسری صورت میں صلح جائز نہ ہوگی۔

فَاِن اُخرِجَ احدُ الورثةِ عن عرضٍ اوعقارٍ بمالٍ اوذهبٍ بفضةٍ اوعكسِه اونقدينِ بهِما صَحَّ قلَّ بدلُه اولَا انما يصحُّ عن النقدينِ اى الدراهمِ والنانيرِ بها سواءٌ قلَّ البدلُ اوكثُرَ لانه تُصرَفُ الجنسُ الى خلافِ الجنسِ على ماعُرِفَ فى كتابِ الصَّرفِ وفى نقدينِ وغيرِهما باحدِ النقدينِ لا، الاّ ان يكونَ المُعطٰى اكثرَ من قسطِه من ذالكَ الجنسِ اى اذا كانَ المُعطٰى مائةَ درهمٍ يجبُ ان يكونَ المائةُ ...

اکثرَ من حصتِہ من الدراھمِ لِیکونَ مایُسَاوِی حصتَہ فی مقابلتِھا وما فَضَل فی مقابلۃِ غیرِ الدَّرھمِ وذالکَ لانَّ الصلحَ لا یجوزُ بطریقِ الابراءِ لانَّ الترکۃَ اعیانٌ والبراءۃ عنِ الاعیانِ لایجوزُ وبطَلَ الصلحُ اِن شُرِطَ فیہ لَھمُ الدینُ من الترکۃِ یَعنِی اِن اُخرِجَ احدُ الورثۃِ وفی الترکۃِ دُیونٌ وشُرِطَ ان یکونَ الدینُ لِبقیۃِ الورثۃِ بَطَلَ الصلحُ لانّہ تملیکُ الدینِ من غیرِ مَن علیہ الدینُ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر نکالا گیا ایک وارث کو سامان یا زمین سے مال کے بدلے میں یا سونے سے (نکالا گیا) چاندی کے بدلے میں یا اس کا عکس ہے، یا سونے چاندی سے نکالا گیا ان دونوں کے بدلے میں تو صحیح ہے خواہ بدل کم ہو یا نہ ہو، جزیں نیست کہ صحیح ہے صلح نقدین یعنی دراہم اور دنانیر سے ان دونوں کے بدلے میں برابر ہے کہ بدل کم ہو یا زیادہ ہو اسلئے کہ پھیرا جائیگا جنس کو خلاف جنس کی طرف جیسا کہ یہ معروف ہے کتاب الصرف میں، اور (اگر نکالا گیا) ان دونوں کے غیر سے نقدین میں سے کسی ایک کے بدلے میں تو جائز نہیں مگر یہ کہ جو کچھ دیا جائے وہ زیادہ ہو اسی جنس سے اسکے حصے سے یعنی اگر دیا جانے والا مال سو درہم ہوں تو واجب ہے کہ سو زیادہ ہوں دراہم میں سے اس کے حصے سے تا کہ ہو جائے وہ چیز جو اس کے حصے کے مساوی ہے، ان دراہم کے مقابلے میں، اور جو زائد ہے، (ہو جائے) غیر دراہم کے مقابلے میں اور یہ اس لیے ہے کہ صلح جائز نہیں ہے بری کرنے کے طریقے کے ساتھ اس لیے کہ ترکہ اعیان ہیں اور اعیان سے براءت جائز نہیں اور باطل ہے صلح اگر اس میں شرط لگائی گئی انکے لیے دین کی ترکہ میں سے یعنی اگر ایک وارث کو نکالا گیا حالانکہ ترکہ میں دیون ہیں اور شرط لگائی گئی کہ دین باقی ورثاء کیلئے ہوگا تو صلح باطل ہوگی اس لیے کہ یہ دین کا مالک بنانا ہے اس شخص کے غیر کو جس پر دین لازم ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان اخرج...الخ) کوئی مر گیا اس حال میں کہ اس کی وراثت میں زمین ہے یا سامان ہے اور ورثاء ایک وارث کو وراثت سے نکال دیتے ہیں اور اس کیساتھ وراثت کے مال کے بدلے میں صلح کرتے ہیں تو یہ جائز ہے اور اسی طرح اگر ترکہ سونا ہے اور ایک وارث کو نکال دیا جاتا ہے اور اسکے ساتھ چاندی کے بدلے میں صلح کر لی جاتی ہے تو بھی جائز ہے۔ اس طرح اگر ترکہ چاندی ہو اور ایک وارث کے ساتھ اس ترکے سے سونے کے بدلے میں صلح ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ اگر ترکہ میں سونا اور چاندی ہیں یعنی دراہم و دنانیر ہیں اور ایک وارث سے دراہم و دنانیر کے ساتھ اس ترکہ سے صلح کر لی جاتی ہے تو بھی صحیح ہے خواہ بدل صلح میں ملنے والا سونا اور چاندی ترکہ میں ملنے والے سونے اور چاندی سے کم ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں ربا کا کوئی خطرہ نہیں اس لیے کہ ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیں گے چنانچہ بدل صلح میں ملنے والے سونے کو ترکہ میں ملنے والی چاندی کی طرف پھیریں گے اور بدل صلح میں ملنے والی چاندی کو ترکہ میں ملنے والے سونے کی طرف پھیر دیں گے۔

(وفی نقدین...الخ) ترکہ میں دراہم ودنانیر اور دیگر سامان ہے اور ایک وارث کیساتھ اس ترکہ سے **احد النقدین** کے ساتھ صلح کرلی جاتی ہے (مثلاً اس کو کہا جاتا ہے کہ تمہیں بیس دینار دیں گے اور وراثت میں تمہارا کوئی حصہ نہ ہوگا۔) تو یہ جائز نہیں ہے ہاں اگر بدل صلح میں ملنے والا سونا یا چاندی اس سونے اور چاندی سے زائد ہو جو ترکہ کی صورت میں اس مصالح وارث کو ملنا تھا تو جائز ہے مثلاً بدل صلح اگر سو دراہم ہیں تو ضروری ہے کہ یہ سو دراہم ان دراہم سے زیادہ ہوں جو مصالح کو ترکہ میں ملنے والے تھے تاکہ ان سو دراہم میں سے وہ دراہم جو مساوی ہیں ان دراہم کے جو ترکہ میں ملنے والے تھے وہ ایک دوسرے کے مقابلے میں ہو جائیں اور جو زیادہ ہوں وہ باقی ترکہ کے دیگر سامان کے مقابلے میں ہو جائیں مثلاً ترکہ میں پچاس دراہم ملنے والے تھے تو بدل صلح کے پچاس ان پچاس کے مقابلے میں ہونگے جو وراثت میں ملنے والے تھے اور باقی دراہم ترکہ کے دیگر دنانیر اور سامان کے مقابلے میں ہو جائیں گے۔

(وذالک...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں یہ کیوں کہا گیا کہ بدل صلح ترکہ میں ملنے والی ہم جنس شے سے زائد ہو؟ حاصل یہ ہے کہ اس قسم کی **صلح بطریق الابراء** نہیں ہو سکتی یعنی ایسا نہیں ہے مصالح اپنے حصے کی وراثت سے براءت کا اظہار کر رہا ہے بلکہ یہ صلح مبادلہ یعنی بیع کے حکم میں ہے اور بیع میں ضروری ہے کہ ایسا معاملہ کیا جائے جس میں ربا لازم نہ آئے اور یہاں ربا سے بچنے کا یہی ایک طریقہ ہے کہ بدل صلح اپنے اس ہم جنس شے سے زائد ہو جو مصالح کو ترکہ میں ملنے والی تھی۔ باقی رہی یہ بات کہ اس قسم کی **صلح بطریق الابراء** کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ **صلح بطریق الابراء** ہو تو یہ صلح ترکہ سے براءت ہوگی، حالانکہ ترکہ عین ہے اور عین سے براءت جائز نہیں ہوتی۔

(وبطل...الخ) ایک وارث کو صلح کے ذریعے وراثت سے نکالا گیا حالانکہ ترکہ میں کچھ دیون بھی ہیں جو لوگوں نے میت کے ادا کرنے تھے، صلح میں شرط یہ لگائی گئی کہ وہ سارے دیون جو لوگوں نے ادا کرنے ہیں، باقی ورثاء کے ہونگے اور ان میں سے اس وارث مصالح کو کچھ نہیں ملے گا تو یہ صلح باطل ہے اسلئے کہ یہ **تملیک الدین من غیر من علیه الدین** ہے جو باطل ہے وہ اس طرح کہ اس صورت میں وارث مصالح نے دین میں سے اپنے حصے کا مالک ورثاء کو بنا دیا حالانکہ ورثاء پر دین نہیں ہے تو اس وارث نے دین کا مالک ان کو بنا دیا جن پر دین لازم نہیں ہے اور اس جیسی صورت جائز نہیں ہوتی۔

فذَكَرَ لِصِحَّةِ الصُّلحِ حِيَلًا فقالَ فاِن شَرَطُوا براءَ ةَ الغرماءِ منه اوقَضَوا نصيبَ المُصالحِ منه تبرُّعاً اواقرضُوه قدرَ قسطِه منه وصالَحُوا عن غيرِه واَحالَهُم بالقرضِ على الغرماءِ صحَّ الحيلةُ الاولٰى ان يَشتَرِطُوا اَن يبرءَ المُصَالِحُ الغرماءَ عن حصتِه من الدينِ ويُصَالِحَ عن اعيانِ التركة بمالٍ وفي هذا الوجهِ فائدةٌ لِبَقِيةِ الورثةِ لانَّ المُصَالِحَ لا يَبقٰى له علَى الغُرَماءِ حقٌ لانَّ حصتَه من الدَّينِ تصيرُ لهم والثانيةُ انَّ بقيةَ الورثَةِ يُؤَدُّونَ الى المُصَالِحِ نقدًا اويُحِيلُ لهم حصتَه من الدينِ علَى الغُرماءِ وفي هذا الوجهِ ضررُ بقيةِ الورثةِ لانَّ النقدَ خيرٌ من الدينِ والثالثةُ وهي احسنُ الطُّرُقِ وهي الاقراضُ فَلنفرِض

انَّ حصةَ المُصالحِ من الدينِ مائةُ درهمٍ ومن العينِ مائةٌ ايضًا ويُصالِحُونَ علَى الدراهمِ فلابُدَّ ان يكونَ بدلُ الصلحِ اكثرَ من مائةٍ وهو مائةٌ وعشرةُ دراهمَ فيُقرِضُونَه مائةً وهو يُحيلُهم بالمائةِ على الغرماءِ وهم يَقبَلُونَ الحوالةَ ثُمَّ يُصالِحُونَ عن غيرِ الدينِ على عشرةٍ فاِن كانَ غيرُ الدينِ بحيثُ يجوزُ الصلحُ عنه بعشرةٍ فظاهرٌ فان لَم يكُن يُزَادُ على العشرةِ شئٌ آخَرُ كسِكّينٍ مثلًا لِيكونَ العشرةُ فی مقابلةِ العشرةِ والباقِی فی مقابلةِ السّكّينِ .

﴿ترجمه﴾

پس ذکر کیے مصنفؒ نے کچھ حیلے صلح کے صحیح ہونے کیلئے ، پس کہا کہ اگر انہوں نے شرط لگادی مقروضوں کے بری ہونیکی اس سے ، یا ادا کر دیا صلح کرنے والے کا حصہ اس سے تبرع کے طور پر ، یا اس کو قرض دے دیا اس کے حصے کے بقدر ، اور صلح کرلی اس حصے کے غیر سے اور اس (مصالح) نے ان کو حوالہ کر دیا قرض کا مقروضوں پر ، تو صحیح ہے ، پہلا حیلہ یہ ہے کہ وہ شرط لگائیں کہ مصالح مقروضوں کو اپنے دین کے حصے سے بری کر دے اور صلح کرے ترکہ کے اعیان سے مال کے بدلے میں ، اور اس وجہ میں باقی ورثاء کا فائدہ ہے اسلئے کہ صلح کرنے والے کیلئے مقروضوں کے ذمہ کچھ حق نہ ہوگا اسلئے کہ اس کے دین کا حصہ ان کا ہو چکا ہے ، اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ باقی ورثاء دے دیں مصالح کو نقدی اور وہ ان کو حوالہ کرے اپنے دین کے حصے کا مقروضوں پر اور اس وجہ میں باقی ورثاء کا ضرر ہے اس لیے کہ نقد دین سے بہتر ہوتا ہے ، اور تیسرا حیلہ جو کہ سب سے بہتر ہے ، قرض دینا ہے پس ہم فرض کر لیتے ہیں کہ مصالح کا حصہ دین میں سے سو درہم ہیں اور عین میں سے بھی ایک سو ہیں اور وہ ورثاء صلح کر لیتے ہیں دراہم پر ، پس ضروری ہے کہ بدل صلح سو سے زیادہ ہو اور وہ ایک سو دس درہم ہوں پھر وہ اس (مصالح) کو سو درہم بطور قرض دے دیں اور وہ ان کو حوالہ کرے ان سو کا مقروضوں پر اور وہ حوالہ کو قبول کر لیں پھر صلح کر لیں غیر دین سے دس درہم پر پس اگر غیر دین اس طور پر ہو کہ صلح اس کی جائز ہوتی ہو دس کے بدلے میں تو ظاہر ہے پس اگر ایسا نہ ہو تو اضافہ کیا جائیگا دس درہم پر کسی چیز مثلاً چھری کا تاکہ دس دس کے مقابلے میں ہو جائیں اور باقی چھری کے مقابلے میں ہو جائیں ۔

﴿توضیح﴾

(فذکر ... الخ) یہاں سے مصنفؒ صورت مذکورہ میں صلح کے صحیح ہونے کے حیلے بیان کرتے ہیں چنانچہ پانچ حیلے بیان کیے ہیں ، پہلا یہ ہے کہ وارث مصالح اپنے دین کے حصے سے غرماء کو بری کر دے اور عین ترکہ سے اپنے مال کے بدلے میں صلح کرلے مثلاً دیون میں مصالح کا حصہ پانچ سو درہم ہے اور مصالح یہ حصہ معاف کر دیتا ہے اور عین ترکہ سے ہزار کے بدلے میں صلح کر لیتا ہے یعنی ورثاء سے ہزار درہم لے لیتا ہے اور ترکہ میں سے اپنا حق چھوڑ دیتا ہے ۔ اس صورت میں باقی ورثاء کو فائدہ ہوگا اس لیے کہ اب مصالح کے لیے غرماء پر کوئی حق باقی نہ رہے گا کیونکہ وارث مصالح کے دین کا حصہ غرماء کے

لیے ہوگیا۔ پس اب غرماء باقی دین کی ادائیگی باقی ورثاء کو جلدی کریں گے اس لیے کہ وارث مصالح کے بری کر دینے کی وجہ سے اب غرماء پر دین قلیل ہو گیا اور قلیل کی ادائیگی اسہل ہوتی ہے۔

(والثانیة...الخ) دوسرا حیلہ یہ ہے کہ باقی ورثاء اس وارث مصالح کو اتنی مقدار نقد دے دیں جتنی کہ دین میں اس کا حق بنتا ہے، اور یہ وارث مصالح ورثاء کو غرماء پر اپنے حصے کے دین کا حوالہ کر دے اور انہیں یوں کہے دین میں میرا جتنا حق بنتا ہے وہ تم غرماء سے وصول کرو۔ اس حیلے میں باقی ورثاء کا نقصان ہے اس لیے کہ باقی ورثاء نے تو اس کو نقد ادائیگی کر دی اور ان ورثاء کو غرماء سے دین بعد میں وصول ہوگا اور نقد دین سے بہتر ہوتا ہے۔

(والثالثة...الخ) یہاں سے تیسرا حیلہ بیان کرتے ہیں جو کہ احسن ہے، وہ طریقہ اقراض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ وارث مصالح کا دین میں سو درہم حق بنتا ہے اور عین ترکہ میں بھی سو درہم اس کا حق بنتا ہے باقی ورثاء اس سے دراہم پر صلح کر لیتے ہیں، تو اب ضروری ہے کہ بدل صلح سو دراہم سے زائد ہو، مثلاً ایک سو دس درہم ہو۔ ورثاء اس کو سو درہم بطور قرض دے دیں اور یہ وارث اپنے قرض کا حوالہ غرماء پر کر دے یعنی باقی ورثہ کو یہ کہے کہ میں نے جو تمہارے سو درہم ادا کرنے ہیں وہ میں ان غرماء کے حوالے کرتا ہوں تم جا کر ان سے وصول کر لو اور وہ لوگ حوالہ کو قبول بھی کر لیتے ہیں اور باقی عین ترکہ سے وہ اس وارث سے دس درہم پر صلح کرتے ہیں، پس اگر وہ عین ترکہ ایسا ہے کہ دس درہم پر اس سے صلح کرنی جائز ہے بایں طور کہ وہ ترکہ دس دراہم کی جنس میں سے نہیں ہے پھر تو ظاہر ہے کہ یہ صلح جائز ہوگی اور اگر وہ عین ایسا ہے کہ دس دراہم کے بدلے میں اس سے صلح کرنی جائز نہیں ہے بایں طور کہ وہ ترکہ دراہم ہیں اور دس سے زیادہ ہیں تو اب یوں کریں گے کہ بدل صلح میں دس دراہم کے ساتھ کوئی اور چیز بھی مصالح کو دے دیں گے مثلاً چھری۔ تاکہ بدل صلح کے دس دراہم عین ترکہ کے دس دراہم کے مقابلے میں ہو جائیں اور چھری باقی دراہم کے مقابلے میں ہو جائے۔

وفی صحةِ الصلحِ عن ترکةٍ جُهِلت علی مکیلٍ اوموزونٍ اختلافٌ فعندَ بعضِ المشائخ لا یجوزُ بشبهةِ الرِّبوٰا وعندَ البعضِ یجوزُ لانَّ ههُنا شبهةُ شبهةِ الرِّبوٰا ولااعتبارَ لها لانَّه یحتَمِلُ ان یکونَ فی الترکةِ من جنسِ بدلِ الصلحِ وعلی تقدیرِ ان یکونَ من جنسِه یحتملُ ان یکونَ زائداً علی بدلِ الصلحِ واحتمالُ الاحتمالِ یکونُ شبهةَ الشبهةِ ولوجُهِلَت وهی غیرُ المکیلِ والموزونِ فی یدِ البقیةِ صحَّ فی الاصحِ وجهُ عدمِ الصحةِ انَّ هذَا الصلحَ بیعٌ لا ابراءٌ لانَّ البراءة عن الاعیانِ لا یجوزُ واذَا کانَ بیعاً فاحدُ البدلینِ مجهولٌ فلا یصحُّ . ووجهُ الصحةِ انَّ الترکةَ اذا کانت فی یدِ بقیةِ الورثةِ فالجهالةُ لاتُفضِی الی المنازَعةِ فیجوزُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس ترکہ سے صلح کے صحیح ہونے میں جو مجہول ہو کیلی یا وزنی شے پر، اختلاف ہے، پس بعض مشائخ کے نزدیک جائز

نہیں ربا کے شبہ کیوجہ سے اور بعض کے نزدیک جائز ہے اس لیے کہ یہاں ربا کے شبہ کا شبہ ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ احتمال ہے اس بات کا کہ ترکہ بدل صلح کی جنس میں سے (کوئی چیز) ہو اور اس تقدیر پر اس کی جنس میں ہو، احتمال ہے کہ وہ زائد ہو بدل صلح پر اور احتمال کا احتمال شبہ کا شبہ ہوتا ہے، اور اگر وہ ترکہ مجہول ہو اور وہ غیر کیلی اور غیر وزنی ہو بقیہ ورثاء کے ہاتھ میں تو صحیح ہے اصح قول کے مطابق، صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح بیع ہے نہ کہ بری کرنا اسلئے کہ اعیان سے براءت جائز نہیں اور جب یہ بیع ہے تو دو میں سے ایک بدل مجہول ہے پس صحیح نہ ہوگی، اور صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ترکہ جب باقی ورثاء کے ہاتھ میں ہے تو جہالت جھگڑے کی طرف نہیں پہنچائے گی پس صلح جائز ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(وفی صحة...الخ) ترکہ مجہول تھا اور ایک وارث نے اپنے حصے سے کیلی یا وزنی شے پر صلح کر لی تو اس میں اختلاف ہے بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ناجائز ہے۔ جو کہتے ہیں کہ جائز نہیں انکی دلیل یہ ہے کہ یہاں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ہوسکتا ہے ترکہ میں کیلی یا وزنی شے ہو اور وہ مقدار میں اس کیلی یا وزنی سے کم ہو جو کہ بدل صلح کے طور پر وارث کو ملنے والی ہے تو اس طرح ربا لازم آئیگا اور جو کہتے ہیں کہ جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ربا کے شبہ کا شبہ پایا جاتا ہے اور شبہ کا تو اعتبار ہوتا ہے شبہ کے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا باقی یہاں شبهة الشبه کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ اس بات کا احتمال ہے کہ ترکہ میں کوئی ایسی چیز ہو جو بدل صلح کی جنس میں سے ہو یعنی ترکہ میں ممکن ہے کہ کیلی یا وزنی شے موجود ہو اور اگر موجود ہو تو پھر اس بات کا احتمال ہے کہ وہ بدل صلح پر زائد ہو تو یہ احتمال الاحتمال ہوا اور احتمال الاحتمال شبهة الشبه ہوتا ہے۔

(ولو جهلت...الخ) اگر ترکہ مجہول ہو اور ترکہ میں سے کوئی چیز کیلی یا وزنی نہ ہو پھر ایک وارث سے کیلی یا وزنی شے پر صلح کی گئی تو اصح قول کے مطابق یہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ناجائز ہے انکی دلیل یہ ہے کہ یہ صلح بیع ہوگی ابراء نہ ہوگی جب یہ صلح بیع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احد البدلين مجہول ہے، احدالبدلين وارث کا وہ حصہ ہے جو اسکو وراثت میں ملنے والا تھا اور بیع میں جب احد البدلين مجہول ہو تو وہ بیع جائز نہیں ہوتی، لہٰذا یہ صلح بھی ناجائز ہوگی، باقی رہی یہ بات کہ یہ صلح بیع کیوں ہے؟ ابراء کیوں نہیں؟ تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ترکہ عین ہے اگر یہ صلح ابراء ہو تو عین سے براءت لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں۔

(ووجه الصحة...الخ) یہاں سے اصح قول کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صلح اگرچہ بیع ہے اور احد البدلين مجہول ہے لیکن پھر بھی جائز ہے اسلئے کہ ترکہ جو مجہول ہے وہ باقی ورثاء کے قبضہ میں ہے پس اس میں جہالت مفضی الی المنازعت نہیں ہے، اور ایسا عقد جائز ہوتا ہے جس میں ایسی جہالت پائی جاتی ہو جو مفضی الی المنازعت نہ ہو۔

وبطلَ الصلحُ والقسمةُ مع دينٍ محيطٍ لِلتركةِ ولا يُصالَحُ قبل القضاءِ في غيرِ محيطٍ ولو فعَل قالوْا صحَّ اى يَنبغِى اَن لا يصالَحَ قبل قضاءِ الدينِ فى دينٍ غيرِ محيطٍ ولو صُولِحَ فالمشائخُ قالوا صحَّ لانَّ التركةَ لا يخلُوعن قليلِ دينٍ والدائنُ قديكونُ غائبًا فلو جُعِلَتِ التركةُ موقوفةً يتضرَّرُ الورثةُ والدائنُ

لا يَتَضَرَّرُ لانَّ علی الورثةِ قضاءَ دينِه ووُقِفَ قدرُ الدينِ وقُسِّمَ الباقِي استحسانًا ووُقِفَ الكلُّ قياساً وجهُ القياسِ انَّ الدينَ يتعلَّقُ بكلِّ جزءٍ من التركةِ ووجهُ الاستحسانِ لزومُ ضررِ الورثةِ ومِنَ المسائلِ المُهِمَّةِ انَّه هل يُشتَرَطُ لِصحَّةِ الصلحِ صحةُ الدعوی ام لا؟فبعضُ الناسِ يقولونَ يُشترطُ لكنَّ هذا غيرُ صحيحٍ لانَّه اذا ادَّعى حقاً مجهولًا فی دارٍ فصُولِحَ علی شئٍ يصحُّ الصلحُ علی مامرَّ فی بابِ الحقوقِ والاستحقاقِ ولا شكَّ ان دَعوى الحقِ المجهولِ دعوی غيرُ صحيحةٍ وفی الذَّخيرةِ مسائلُ تُوَيِّدُ ماقلْنا .

﴿ترجمه﴾

اور باطل ہے صلح اور تقسیم اس دین کے ساتھ جو احاطہ کرنے والا ہو ترکہ کا اور صلح نہ کی جائے ادائیگی سے اس دین میں جو احاطہ کرنے والا نہ ہو اور اگر کر لی گئی تو مشائخ نے کہا کہ صحیح ہے یعنی مناسب یہ ہے کہ صلح نہ کی جائے دین کی ادائیگی سے پہلے اس دین میں جو احاطہ کرنے والا نہ ہو اور اگر صلح کر لی گئی تو مشائخ کہتے ہیں کہ صحیح ہے اس لیے کہ ترکہ خالی نہیں ہوتا کچھ نہ کچھ دین سے اور دائن کبھی غائب ہوتا ہے پس اگر ترکہ کو موقوف رکھا جائے تو ورثاء کو ضرر ہوگا اور قرض خواہ کو ضرر نہیں ہے اسلئے کہ ورثاء پر اس کے دین کی ادائیگی لازم ہوگی ،اور موقوف رکھا جائیگا دین کی مقدار کو اور باقی تقسیم کر دیا جائیگا استحساناً اور موقوف رکھا جائیگا کل ترکہ کو، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دین متعلق ہوتا ہے ترکہ کے ہر جز کے ساتھ اور استحسان کی وجہ ورثاء کے ضرر کا لازم ہونا ہے، اور ان مسائل میں سے جو اہم ہیں، یہ ہے کہ کیا صلح کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے دعوی کا صحیح ہونا یا نہیں؟ پس بعض مشائخ کہتے ہیں کہ مشروط ہے لیکن یہ صحیح نہیں اس لیے کہ جب دار میں حق مجہول کا دعوی کرے پھر کسی شے پر صلح کر لی جائے تو صلح صحیح ہوتی ہے جیسا کہ باب الحقوق والاستحقاق میں گزرا ،اور کوئی شک نہیں کہ حق مجہول کا دعوی دعوی غیر صحیح ہوتا ہے اور ''ذخیرہ ''میں ایسے مسائل ہیں جو ہماری بات کی تائید کرتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وبطل...الخ) میت نے اپنے پیچھے ترکہ چھوڑا اس حال میں کہ اسکے ذمہ لوگوں کے دین ہیں یعنی مدیون ہو کر مرا تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دین کل ترکہ کو محیط ہو یعنی دین ترکہ سے زائد ہو یا اس کے برابر ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ دین ترکہ کو محیط نہ ہو۔ یعنی دین ترکہ سے زائد نہ ہو۔ اگر دین ترکہ کو محیط ہو تو کسی وارث کے لیے جائز نہیں کہ وہ ترکہ میں سے اپنے حق سے مال کے بدلے میں صلح کر لے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ ورثاء آپس میں ترکہ کو تقسیم کریں۔ اور اگر دین محیط نہ ہو تو جب تک دین کی ادائیگی نہ ہو جائے اس وقت تک کوئی وارث اپنے حصے کی وراثت سے مال پر صلح نہ کرے اور اگر کر لی تو مشائخ کہتے ہیں کہ صحیح ہو جائیگی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ترکہ دین قلیل سے خالی نہیں ہوتا یعنی عام طور پر جب آدمی مرتا ہے تو اس پر کچھ نہ کچھ دین تو

ہوتا ہی ہے اور دائن بسا اوقات غائب ہوتا ہے، اب اگر کہیں کہ ترکہ کو موقوف رکھا جائے جب تک کہ دائن حاضر نہ ہو اور اس کا قرضہ نہ ادا کر دیا جائے تو اس سے باقی ورثاء کو نقصان ہوگا لہٰذا یہ لوگ صلح بھی کر سکتے ہیں اور آپس میں وراثت تقسیم بھی کر سکتے ہیں اور اس سے دائن کو کوئی نقصان نہ ہوگا اس لیے کہ ورثاء پر بدستور اس کے دین کی ادائیگی واجب رہے گی۔

(ووقف...الخ) دین اگر کل ترکہ کو محیط نہ ہو تو دین کے بقدر ترکہ کو موقوف رکھا جائیگا اور باقی ترکہ ورثاء آپس میں تقسیم کر لیں گے (مثلاً ترکہ سو درہم ہے اور دین بیس درہم ہے تو بیس درہم موقوف ہونگے اور باقی اسی درہم ورثاء آپس میں تقسیم کر لیں گے) یہ استحسان ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کل ترکہ کو موقوف رکھا جائے۔ جب تک مکمل دین کی ادائیگی نہ ہو جائے ترکہ کی تقسیم نہ کی جائے۔ اس لیے کہ دین، ترکہ کے ہر ہر جزء کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، پس دائن کا حق ترکہ کے ہر ہر جزء میں ہے لہٰذا سارے ترکہ کو موقوف رکھا جائیگا۔ لیکن استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اگر سارے ترکہ کو روکا جائے تو اس سے ورثاء کو نقصان ہوگا، ان کو ضرر سے بچانے کے لیے دین کے بقدر تو ترکہ کو روکیں گے اور باقی کو تقسیم کر دیا جائیگا۔

(ومن المسائل...الخ) اس میں اختلاف ہے کہ مدعی اگر اپنے دعوی سے صلح کرے تو صلح کے صحیح ہونے کے لیے اسکے دعوی کا صحیح ہونا شرط ہے یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں شرط ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ شرط نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی دار میں حق مجہول کا دعوی کرے اور یوں کہے میرا اس دار میں حق بنتا ہے اور بیان نہیں کرتا ہے کہ وہ حق کتنا ہے، پھر اسکے اس دعوی سے مدعی علیہ اس سے مال پر صلح کر لیتا ہے تو صحیح ہے۔ دیکھیں یہاں صلح صحیح ہے حالانکہ دعوی صحیح نہیں تھا اس لیے کہ مدعی نے دار میں حق مجہول کا دعوی کیا تھا اور حق مجہول کا دعوی، دعوی غیر صحیح ہوتا ہے۔ نیز ''ذخیرہ'' میں کچھ مسائل ایسے ہیں جو ہماری اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ صلح کے صحیح ہونے کے لیے دعوی کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے۔

﴿كتاب المضاربة﴾

هی عقدُ شركةٍ فِی الرِّبحِ بمالٍ من رجلٍ وعملٍ من آخَرَ وهی ایداعٌ اولًا وتوكیلٌ عند عملِه وشركةٌ ان رَبِحَ وغصبٌ ان خَالَفَ وبُضاعةٌ ان شُرِطَ كلُّ الربحِ للمالكِ وقرضٌ ان شُرِطَ للمضاربِ اِعلَم انَّ فی هذِه العبارةِ تساهلاً وهو اَنَّ المضاربةَ اذاكانت عقدَ شركةٍ فی الربحِ فكیفَ تكونُ بُضاعةً اوقرضاً ؟ وانماقالَ ذالکَ بطریقِ التغلیبِ والحقُّ انَّ یقولَ اِنَّ المضاربةَ ایداعٌ وتوكیلٌ وشركةٌ وغصبٌ ودَفعِ المالَ الی آخَرَ لِیَعمَلَ فیه بشرطِ ان یكونَ الربحُ للمالكِ بضاعةٌ وبشرطِ ان یكونَ للعاملِ قرضٌ فنَظَمَ الدفعَ المذكورَ فی سِلکِ المضاربةِ تغلیبًا واجارةٌ فاسدةٌ ان فَسَدَت فلا رِبحَ له عندَه ای لارِبحَ للمضارِبِ عندَ الفسادِ بل اجرُ عملِه ربحَ اولَا ولایُزَادُ علی ماشُرِطَ خلافا لمحمدٍ .

﴿ترجمہ﴾

مضاربت شرکت کا عقد ہے نفع میں، ایک آدمی کی طرف سے اور دوسرے کی طرف سے عمل کے ساتھ، اور یہ ودیعت رکھوانا ہے اولاً اور توکیل ہے اس کے عمل کیوقت اور شرکت ہے اگر نفع ہو جائے اور غصب ہے اگر مخالفت کرے اور بضاعت ہے اگر شرط لگادی جائے کل نفع کی مالک کے لیے، اور قرض ہے اگر (کل نفع کی) شرط ہو مضارب کیلئے، جان تو کہ اس عبارت میں سہولت پسندی ہے، وہ اس طرح کہ مضاربت جب نفع میں شرکت کا عقد ہے تو یہ کیسے ہوگا بضاعت یا قرض؟ اور جز یں نیست کہ مصنف نے یہ کہا تغلیب کے طریقے پر، اور حق یہ ہے کہ یوں کہتے کہ مضاربت ایداع ہے اور توکیل ہے اور شرکت ہے اور غصب ہے اور مال دینا دوسرے کو تاکہ وہ اس میں عمل کرے اس شرط کیساتھ کہ نفع مالک کا ہوگا، بضاعت ہے اور اس شرط کے ساتھ کہ نفع عامل کا ہوگا، قرض ہے، پس دفع مذکور کو ایک لڑی میں پرونا تغلیباً ہے اور (یہ مضاربت) اجارہ فاسدہ ہے اگر فاسد ہو جائے پس کوئی نفع نہ ہوگا اس کیلئے اس وقت یعنی کوئی نفع نہ ہوگا مضارب کے لیے فساد کے وقت بلکہ اس کے عمل کی اجرت ہوگی خواہ اس کو نفع ہو یا نہ ہوا اور اضافہ نہیں کیا جائیگا اس اجرت پر جو مشروط ہے بخلاف امام محمدؒ کے۔

﴿توضیح﴾

مضاربت **ضرب الارض** سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہوتا ہے زمین پر چلنا۔ عقد مضاربت کو مضاربت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بھی مضارب بیع وشراء کے لیے زمین پر چلتا ہے۔ اصطلاح میں مضاربت ایسے عقد کو کہتے ہیں جس میں ایک آدمی مال دے اور دوسرا عمل کرے اور نفع میں دونوں شریک ہو جائیں۔ مال والے آدمی کو **رب المال** کہتے ہیں اور عمل کرنے والے کو مضارب کہتے ہیں۔

(وھی...الخ) مضاربت اولاً مضارب کے پاس ایداع ہوتی ہے (یعنی مضارب کا مال پر قبضہ اولاً امانت ہوتا ہے) جب وہ مضارب عمل کرتا ہے تو یہ توکیل بن جاتی ہے اور اگر عمل یعنی تجارت میں نفع ہو جائے تو یہ شرکت ہوتی ہے اور اگر مضارب **رب المال** کی مخالفت کرے تو یہ غصب ہے اور اگر یہ شرط لگادی جائے کہ کل نفع **رب المال** کیلئے ہوگا تو یہ بضاعت ہے اور اگر یہ شرط ہو کہ سارا نفع مضارب کا ہوگا تو یہ قرض ہے۔

(اعلم...الخ) یہاں سے شارح مصنف کی عبارت پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف نے کہا مضاربت میں اگر کل نفع مالک کیلئے مشروط ہو تو یہ بضاعت ہے اور اگر مضارب کے لیے سارے نفع کی شرط لگادی جائے تو یہ قرض ہے، یہ صحیح نہیں اسلئے کہ مضارت تو ایسے عقد کو کہتے ہیں جس میں مضارب اور **رب المال** دونوں نفع میں شریک ہوتے ہیں پس مضاربت قرض یا بضاعت کیسے ہو سکتی ہے؟

(وانما قال...الخ) یہاں سے شارح مصنفؒ کی طرف سے توجیہ کرتے ہیں کہ مصنف نے مضاربت

کو بضاعت اور قرض پر غلبہ دیتے ہوئے تمام کو مضاربت کے ساتھ تعبیر کر دیا۔

(والحق... الخ) یہاں سے شارح اپنی طرف سے مضاربت کی وضاحت کرتے ہیں کہ مضاربت ایداع، توکیل، شرکت، غصب اور دوسرے کو مال دینا ہے تاکہ وہ اس میں عمل کرے۔ اگر یہ شرط ہو کہ سارا نفع مالک کا ہوگا تو یہ بضاعت ہے اور اگر یہ شرط ہو کہ سارا نفع مضارب کا ہوگا تو یہ قرض ہے۔ دفع مذکور یعنی مضارب کو اس شرط کے ساتھ مال دینا کہ سارا نفع مالک کا ہوگا یا سارا نفع مضارب کا ہوگا اس کو مضاربت کی لڑی میں ذکر کرنا تغلیباً ہے۔

(واجارۃ... الخ) اگر مضاربت میں کوئی ایسی شرط لگائی گئی جس کی وجہ سے مضاربت فاسد ہوگئی تو یہ مضاربت اجارہ فاسدہ بن جائیگی لہٰذا اگر تجارت میں نفع ہوا تو اس میں مضارب کو کچھ نہیں ملے گا بلکہ مضارب کو اس کی اجرت ملے گی خواہ تجارت میں نفع ہو یا نہ ہو۔ باقی وہ اجرت کتنی ہونی چاہیے تو شیخین فرماتے ہیں کہ اجرت اتنی ملے گی جو طے شدہ نفع سے زائد نہ ہو یعنی مضاربت کے صحیح ہونے کی تقدیر پر اس کو جتنا نفع ملنا تھا، اسکی اجرت اسکو ملنے والے نفع سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کو اجرت مثلی دیں گے اگرچہ وہ طے شدہ نفع سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔

ولایَضمَنُ المالَ فیها ای فی المضاربةِ الفاسدةِ کما فی الصحیحةِ ولا یصحُّ الا بمالٍ یصحُّ فیه الشرکةُ وتسلیمِه الی المضاربِ وشیوعِ الربحِ بینهما فتفسُدُ ان شُرِطَ لِاَحدِهما زیادةُ عشرةٍ اِعلَم انَّ کلَّ شرطٍ یقطَعُ الشرکةَ فی الربحِ اویُوجِبُ جهالةَ الربحِ یُفسِدُها وماعداهما من الشروطِ الفاسدةِ التی تُفسِدُ البیعَ لا تُفسِدُ المضاربةَ بل یَبطُلُ ذالک الشرطُ وکذا شَرطُ الوضعیةِ علی المضارِبِ ولِلمضارِبِ فی مطلَقِها اَن یَبیعَ بنقدٍ ونسیئةٍ الا باجلٍ لم یُعهَد المرادُ بالمطلقِ مالم یُقیَّد بزمانٍ اومکانٍ اونوعٍ من التجارةِ واَن یَشتَرِیَ ویُوکّلَ بهما ای بالبیعِ والشراءِ ویُسافِرَ وعند ابی یوسفؒ لیس له اَن یُسافِرَ وعن ابی حنیفةؒ انه اِن دَفَع فی بلدِه لیسَ له ان یُسافِرَ وان دَفع فی غیرِ بلدِه له ان یُسافِرَ الی بلدِه ویُبضِعَ ولوربَّ المالِ ولا تَفسُد هی به ای لاتفسُدُ المضاربةُ باَن یُبضِعَ ربَّ المالِ خلافاً لزفرؒ ویُودِعَ ویَرهَنَ ویَرتَهِنَ ویُوجِرَ ویَستاجِرَ ویحتالُ بالثمنِ علَی الایسرِ والاعسرِ ای یَقبَلُ الحوالةَ .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہ ہوگا مال کا اس میں، یعنی مضاربت فاسدہ میں جیسا کہ مضاربت صحیحہ میں (ضامن نہیں ہوتا) اور صحیح نہیں مگر اس مال میں جس میں صحیح ہو شرکت اور (صحیح نہیں مگر) اس مال کے مضارب کے حوالے کرنے کیساتھ اور نفع کے انکے درمیان شائع ہونے کے ساتھ پس فاسد ہوجائیگی اگر شرط لگائی گئی ان میں سے کسی ایک کے لیے دس درہم کی زیادتی کی، جان تو کہ ہر وہ

شرط جو نفع میں شرکت کو ختم کردے یا نفع کی جہالت کو واجب کرے، اسکو فاسد کردیتی ہے اور انکے ماسوا باقی شروط فاسدہ جو بیع کو فاسد کردیتی ہیں، مضاربت کو فاسد نہیں کرتیں بلکہ اس شرط کو باطل کردیتی ہیں اور اسی طرح مضارب پر نقصان کی شرط ہے، اور مضارب کیلئے مطلق مضاربت میں جائز ہے کہ وہ بیع کرے نقد کیساتھ اور ادھار کے ساتھ مگر ایسی اجل کیساتھ جو معروف نہ ہو، مطلق سے مراد وہ مضاربت ہے جو مقید نہ ہو زمان یا مکان یا تجارت کی کسی نوع کیساتھ، اور یہ کہ خریدے اور وکیل بنائے ان دونوں کا یعنی بیع وشراء کا اور سفر کرے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ سفر کرے اور امام صاحبؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ (رب المال) اسے پیسے دے دے اسکے شہر میں تو اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ سفر کرے اور اگر اسکے شہر کے غیر میں دیدے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے شہر کی طرف سفر کرے، اور (جائز ہے کہ) بضاعت پر دے اگر چہ رب المال کو ہو اور فاسد نہ ہوگی مضاربت اسکے ساتھ یعنی مضاربت فاسد نہ ہوگی بایں طور کہ رب المال کو بضاعت پر مال دے دے بخلاف امام زفرؒ کے اور ودیعت رکھوائے اور رہن کے طور پر دے اور رہن رکھے اور اجرت پر دے اور اجرت پر لے اور حوالہ لے ثمن کا امیر اور غریب پر یعنی حوالہ قبول کرے۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن... الخ) مضاربت اگر فاسد ہو جائے تو مضارب مال مضاربت کا ضامن نہ ہوگا، جس طرح کہ مضاربت صحیحہ میں ضامن نہیں ہوتا اس لیے کہ فساد **شرکت فی النفع** میں ہے، مضارب کے قبضہ میں کوئی فساد نہیں ہے کیونکہ اس کا قبضہ **رب المال** کی اجازت کے ساتھ ہے پس جس طرح مضاربت صحیحہ میں مضارب مال کا ضامن نہیں ہوتا اسی طرح مضاربت فاسدہ میں بھی ضامن نہ ہوگا۔

(ولا یصح... الخ) مضاربت اس مال میں صحیح ہے جس مال میں شرکت صحیح ہو یعنی دراہم ودنانیر، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ **رب المال** مال مضارب کے حوالے کردے اور نفع ان دونوں کے درمیان شائع ہو مثلاً نصفا نصف ہو یا ایک کیلئے دو ثلث ہوں اور دوسرے کیلئے ایک ثلث ہو۔ پس اگر متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے دس دراہم کی زیادتی کی شرط لگائی گئی تو مضاربت فاسد ہو جائیگی مثلاً **رب المال** نے کہا نفع ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا لیکن میرے لیے دس دراہم زیادہ ہونگے تو اب یہ مضاربت فاسد ہوگی۔

(اعلم... الخ) یہاں سے صورت مذکورہ میں ایک ضابطہ بیان کرتے ہوئے مضاربت کے فاسد ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں، ضابطہ یہ ہے کہ مضاربت میں ہر ایسی شرط جس کی وجہ سے نفع میں شرکت ختم ہو جاتی ہو یا جس کیوجہ سے نفع میں جہالت آجاتی ہو اس سے مضاربت فاسد ہو جاتی ہے، پس صورت مذکورہ میں جب ایک کے لیے دس دراہم کی زیادتی کی شرط لگائی گئی تو اس کی وجہ سے نفع میں جہالت پیدا ہوگئی ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ دس دراہم لینے کے بعد باقی کتنا بچے گا جس کو وہ آپس

میں تقسیم کریں گے اور یہ بھی ممکن ہے کہ کل نفع ہی دس دراہم ہوں تو دوسرے شریک کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

(واما عداھا...الخ) اس شرط کے ماسواوہ شروط جن سے بیع فاسد ہو جاتی ہے ان سے مضاربت فاسد نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ شرط باطل ہو جاتی ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

(وکذا...الخ) مضاربت میں اگر نقصان کی شرط مضارب پر لگائی گئی مثلاً کہا گیا کہ اس مضاربت میں اگر نقصان ہوا تو اس کا ذمہ دار مضارب ہوگا تو مضاربت فاسد نہ ہوگی بلکہ یہ شرط باطل ہوگی لہٰذا نقصان مضارب کے ذمہ نہ ہوگا۔

(وللمضارب...الخ) مضاربت مطلقہ میں مضارب کیلئے جائز ہے کہ وہ بیع کرے خواہ نقد کے ساتھ ہو یا ادھار کیساتھ ہو لیکن ادھار والی بیع میں اجل اتنی ہونی چاہیے جو معہود (معروف) ہو، اجل غیر معہود کے ساتھ بیع نہیں کرسکتا۔

(المراد...الخ) یہاں سے مضاربت مطلقہ کی تعریف کرتے ہیں کہ مضاربت مطلقہ وہ ہے جو کسی زمان، مکان، یا خاص تجارت کے ساتھ مقید نہ ہو۔

(وان یشتری...الخ) مضارب شراء بھی کرسکتا ہے اور بیع اور شراء کا وکیل بھی بنا سکتا ہے اور سفر بھی کرسکتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مضارب کیلئے سفر کرنا ٹھیک نہیں اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر رب المال نے راس المال مضارب کو اس کے شہر میں سپرد کر دیا تب تو وہ مضارب سفر نہیں کرسکتا اور اگر راس المال دوسرے شہر میں دیا ہو تو وہ اپنے شہر کی طرف سفر کرسکتا ہے اس لیے کہ اپنے شہر کی طرف لوٹنا سفر نہیں کہلاتا۔

(ویبضع...الخ) مضارب راس المال بضاعت کے طور پر دے سکتا ہے بایں طور کہ دوسرے کو کہے: تم اس میں تجارت کرو جو نفع ہوگا وہ میرا ہوگا تو مضارب دوسرے کو بضاعت پر مال دے سکتا ہے اگر چہ وہ رب المال کو ہی کیوں نہ دے۔ اور اس سے مضاربت فاسد نہ ہوگی اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر مضارب نے رب المال کو بضاعت کے طور پر مال دے دیا تو مضاربت فاسد ہو جائیگی۔

(ویودع...الخ) مضارب مال کو امانت کے طور پر بھی کسی کے پاس رکھوا سکتا ہے اور رہن بھی رکھوا سکتا ہے اور دوسرے کا مال بطور رہن کے اپنے پاس بھی رکھ سکتا ہے، مال اجرت پر بھی دے سکتا ہے اور دوسرے کا مال اجرت کے طور لے بھی سکتا ہے۔

(ویحتال...الخ) کسی نے مضارب کا دین ادا کرنا تھا اور مدیون نے اپنا دین دوسرے کو حوالہ کر دیا یعنی دوسرے کے ذمہ لگا دیا کہ وہ اس کا دین ادا کرے تو مضارب اس حوالہ کو قبول کرسکتا ہے خواہ مدیون نے محتال علیہ (دین کی ادائیگی جس کے ذمہ کی گئی ہے) امیر کو بنایا ہو یا غریب کو۔

ولیسَ لَہ اَن یُضارِبَ الا باذنِ المالِکِ اوباِعمَلِ برائیکَ. الضابطۃُ اَنَّ الشئَ لا یَتَضَمَّنُ مثلَہ بل یَتَضَمَّنُ دونَہ کالایداعِ ونحوِہ ولا اَن یُقرِضَ اویستَدِینَ وان قِیلَ لہ ذالکَ ای اِعمَل برائِیکَ مالم

يَنصَّ عليهما اى الاستدانةِ والاقراضِ وانّما يصحُّ المضاربةُ باِعمَل برائِيكَ دونَ الاقراضِ لانَّ المضاربةَ من صنيعِ التُّجَارِ وهى مُجلِبَةُ الربحِ بِخلافِ الاقراضِ اذ لا فائدةَ فيه .

﴿ترجمه﴾

اوراس کیلئے جائز نہیں کہ وہ مضارب بنائے مگر مالک کی اجازت کیساتھ یا اعمل برائیک (اپنی رائے پر عمل کرو) کے ساتھ، ضابطہ یہ ہے کہ شے اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی بلکہ اپنے سے کم کو متضمن ہوتی ہے جیسے ایداع وغیرہ، اور نہ یہ کہ قرض دے یا دین طلب کرے اگر چہ اس کو یہ کہا گیا ہو یعنی اعمل برائیک جب تک کہ صراحۃً بیان نہ کرے ان دونوں کو یعنی قرض طلب کرنے اور قرض دینے کو اور جزیں نیست کہ صحیح ہے مضاربت اعمل برائیک کیساتھ نہ کہ قرض دینا اس لیے کہ مضاربت تجار کے کاموں میں سے ہے اور یہ نفع کو کھینچنے والی ہے بخلاف قرض دینے کے اس لیے کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولیس لہ...الخ) مضارب آگے اپنا مضارب نہیں بنا سکتا، ہاں اگر رب المال نے اس کو اپنا مضارب بنانے کی اجازت دے دی ہو یا اس کو کہا ہو اعمل برائیک (اپنی رائے کے مطابق چلو) تو اب مضارب اپنا دوسرا مضارب بنا سکتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ضابطہ یہ ہے کہ شے اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی ہاں اپنے سے کم درجہ کی شے کو متضمن ہوتی ہے، مضاربت مضاربت کی مثل ہے پس مضارب کو جو مضاربت کرنے کی اجازت ہے یہ اجازت آگے دوسرا مضارب بنانے کی اجازت کو متضمن نہ ہوگی اور ایداع وغیرہ مضاربت سے کم درجہ رکھتے ہیں لہٰذا مضارب کو مضاربت کے ضمن میں یہ سارے کام (ایداع وغیرہ) کرنے کی اجازت ہوگی۔

(ولا ان یقرض...الخ) مضارب کسی کو قرض نہیں دے سکتا اور نہ ہی استدانہ والا معاملہ کرسکتا ہے بایں طور کہ اپنے اوپر دین لازم کرلے اگر چہ رب المال نے اس کو اعمل برائیک کہہ دیا ہو، ہاں اگر رب المال صراحۃً کہہ دے کہ تم اقراض اور استدانہ کرسکتے ہو تو اب مضارب کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

(وانما یصح...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ جب رب المال اسکو اعمل برائیک کہہ دے تو وہ آگے دوسرا مضارب بنا سکتا ہے اور اقراض اور استدانت نہیں کرسکتا؟ اس کا جواب دیا کہ اعمل برائیک کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی رائے کے ساتھ ہر ایسا کام کرسکتے ہو جس سے کچھ نفع حاصل ہو اور مضاربت تجار کی عادات میں سے ہے اور اس سے نفع بھی حاصل ہوتا ہے لہٰذا اعمل برائیک مضاربت کو شامل ہوگا، پس مضارب کیلئے اپنا دوسرا مضارب بنانا جائز ہوگا، بخلاف اقراض اور استدانت کے کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا لہٰذا یہ اعمل برائیک کے تحت داخل نہ ہونگے۔

فلو اشتریٰ بالمالِ بَزًا و قَصَرَ و حَمَل بمالِه و قیلَ له ذالکَ ای اِعمَل برائِیکَ فقد تَطوَّ عَ لانّه لایملِکُ الاستدانةَ وانِ صَبغه احمرَ فهو شریکٌ بمازَادَ و دخَلَ تحتَ اِعمَل برائِیکَ کالخِلطَةِ ای اذَا قالَ اِعمَل برائِیکَ فصبَغه احمرَ یکونُ شریکًا بمازَادویدخُلُ الصَّبغُ تحتَ اعمَل برائِیکَ و کَذا الخلطُ بمالِه بخلافِ القَصَّارةِ لانّه لا یَختَلِطُ به شیٌٔ من مالِه وانّماقالَ صَبغَه احمرَ حتّی لو صَبغه اسوَدَ فانه لایدخُلُ تحتَ اِعمَل برائِیکَ عندَ ابی حنیفةَ لانَّ السَّوادَ نقصانٌ عندَه واَمّا سائرُ الالوانِ غیرِ السوادِ فکالحُمرَةِ .

﴿ترجمہ﴾

اوراگر مال کے بدلے میں کپڑا خریدااوراس کودھلوایااوراس کومنتقل کروایااپنے مال سے حالانکہ اس کو یہ کہا گیا تھا یعنی اعمل برائیک توتحقیق اس نے تبرع کیا اسلئے کہ وہ اپنے اوپر دین لازم کرنے کا مالک نہیں ہےاوراگراس کوسرخ رنگ دیا تو وہ شریک ہوگااس چیز کا جوزائد ہوئی اورداخل ہوگا(اسکا یہ رنگنے والافعل)اعمل برائیک کےتحت مثل خلط کرنے کے یعنی اگر کہااعمل برائیک پھراس نے اسکوسرخ رنگ دےدیا تو وہ شریک ہوگااس چیز میں جوزائد ہوئی ہےاوررنگنا داخل ہوگااعمل برائیک کےتحت،اوراسی طرح ہےاپنے مال کے ساتھ ملانا،بخلاف دھلوانے کےاس لئے کہ اس کی وجہ سے کوئی شئے نہیں ملی اسکے مال میں سے،اورجزیں نیست کہ مصنف نے''صبغه احمر''کہاحتی کہ اگراس کوسیاہ رنگ دیدیا تو وہ داخل نہ ہوگااعمل برائیک کےتحت امام صاحب کےنزدیک اسلئے کہ سیاہ رنگ نقصان ہےانکےنزدیک اور باقی تمام رنگ سوائے سیاہ کےپس وہ سرخ کی طرح ہیں۔

﴿توضیح﴾

(فلو اشتری...الخ) رب المال نے مضارب کو اعمل برائیک کہا تھا،مضارب نے مال مضاربت سے کپڑا خریدااوراسے دھوبی سے اجرت کیساتھ دھلوایا پھراس کپڑے کوکسی اورجگہ تک اجرت کے ساتھ پہنچوایا،تو مضارب ان کاموں(دھلوانے،دوسری جگہ تک پہنچوانے)میں متبرع ہوگا،ان پرخرچ ہونے والے پیسوں کاوہ رب المال سے مطالبہ نہیں کرسکتااس لیے کہ یہ بات پہلے گزرچکی ہے کہ مضارب کواستدانت کاحق نہیں ہےاوریہاں اس نے استدانت کی کیونکہ اس نے ایسا کام کیاجس کی وجہ سےاس پردھلوانے اورحمل کی وجہ سےاجرت کی صورت میں دین لازم ہوگیا۔

(وان صبغه...الخ) مضارب نے کپڑاخریداپھراس کوسرخ رنگ دےدیا،رب المال نے اسے اعمل برائیک بھی کہاتھاتواسکا یہ فعل اعمل برائیک کےتحت داخل ہوجائیگااوررنگ کی وجہ سے جوکپڑے میں زیادتی ہوئی اس میں مضارب رب المال کےساتھ شریک ہوگا،اسی طرح اگرمضارب نےاپناذاتی مال مضاربت کےساتھ ملادیا تو یہ بھی اعمل

بر ائیک کے تحت داخل ہوگا۔

(**بخلاف... الخ**) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ خلط (اپنا ذاتی مال مال مضاربت کے ساتھ ملا دینا) اعمل بر ائیک کے تحت داخل ہے اور قصارہ یعنی دھوبی سے کپڑے دھلوانا داخل نہیں ہے؟ اسکا جواب دیا کہ خلط سے فی الحال مال میں زیادتی ہو جاتی ہے اس لیے یہ اعمل بر ائیک کے تحت داخل ہوگا اور قصارہ سے مال میں زیادتی نہیں ہوتی اس لیے کہ یہاں مضارب اپنے مال کو مال مضاربت کے ساتھ نہیں ملا رہا ہوتا لہٰذا یہ اعمل بر ائیک کے تحت داخل نہ ہوگا۔

(**وانماقال... الخ**) یہاں سے صبغہ احمر کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مضارب نے کپڑے کو سیاہ رنگ دے دیا تو یہ اعمل بر ائیک کے تحت داخل نہ ہوگا جیسا کہ امام صاحب فرماتے ہیں اسلئے کہ اعمل بر ائیک کے تحت وہ فعل داخل ہوگا جس سے نفع ہو اور سیاہ رنگ دینے سے امام صاحب کے نزدیک نقصان ہوتا ہے، سیاہ رنگ کے علاوہ جو باقی رنگ ہیں وہ سرخ رنگ کی طرح ہیں، یعنی وہ بھی اعمل بر ائیک کے تحت داخل ہونگے۔

ولا يَضمَنُ المُضارِبُ اى بصبغِه اَحمَرَ وبالخلطِ بمالِه اذاقالَ اِعمَل برائیکَ ولَه حصةُ صبغِه ان بِيعَ وحصةُ الثوبِ في المضارَبَةِ اى في مالِ المُضارَبَةِ ولا اَن يُجاوِزَ بلداً اوسِلعةً اووقتًا اوشخصاً عَيَّنَه ربُّ المالِ فاِن جاوَزَ عنه ضَمِنَ وله رِبحُه ولا اَن يُزَوِّجَ عبدًا اوامةً من مالِها اى مالِ المُضارَبةِ ولا اَن يَشتَرِىَ من يَعتِقُ على ربِّ المالِ سواءٌ كانَ قريبُه اوقالَ ربُّ المالِ اِن اشتريتُ فلانًا فهو حرٌّ فلَوشَرى كانَ له لا لَها اى كان للمضارِبِ لا للمضاربةِ ولا مَن يَعتِقُ علَيه اِن كانَ رَبِحَ ولوفَعَل ضَمِنَ وان لَّم يكُن لَه ربحٌ صحَّ فاِن زَادَت قيمتُه عَتَقَ حصتُه ولم يَضمَن شيئاً لانه لاصُنعَ له في زيادةِ القيمةِ وَسعىَ العبد في قيمةِ حصتِه منه اى قيمةِ حصةِ ربِّ المالِ من العبدِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مضارب ضامن نہ ہوگا یعنی اس کے سرخ رنگ دینے سے اور اپنے مال کے ساتھ ملانے سے جبکہ اسکو کہا ہو اعمل بر ائیک، اور اس کے لیے اپنے رنگ کا حصہ ہوگا اگر اس کی بیع کی گئی اور کپڑے کا حصہ ہوگا مضاربت میں، یعنی مال مضاربت میں اور جائز نہیں کہ وہ مضارب متجاوز ہو کسی شہر سے یا سامان سے یا وقت سے یا شخص سے جس کو متعین کیا ہو رب المال نے پس اگر تجاوز کر گیا اس سے تو ضامن ہوگا اور اس کے لیے نفع ہوگا اور جائز نہیں کہ وہ نکاح کرائے غلام یا باندی کا اس کے مال سے یعنی مضاربت کے مال سے اور جائز نہیں کہ خریدے اس کو جو آزاد ہو جاتا ہو رب المال پر برابر ہے کہ وہ اس کا قریبی ہو یا رب المال نے کہا ہو کہ اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پس اگر خرید لیا تو وہ غلام اسی کا ہوگا نہ کہ مضاربت کا یعنی غلام مضارب کا ہوگا نہ کہ مضاربت کا اور جائز نہیں خریدنا اس شخص کو جو اس پر آزاد ہو جاتا ہو اگر اس کو نفع ہوا اگر ایسا کر لیا تو ضامن ہوگا اور اگر اس کے

لیے نفع نہ ہوتو صحیح ہے پس اگر بڑھ گئی اسکی قیمت تو اس کا حصہ آزاد ہو جائیگا اور یہ کسی شے کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ کوئی دخل نہیں ہے اس کا قیمت کے زیادہ ہونے میں، اور غلام سعی (محنت مزدوری) کریگا اس سے اس کے حصے کی قیمت میں یعنی غلام سے رب المال کے حصے کی قیمت میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن...الخ) مضارب نے اگر کپڑے کو سرخ رنگ دے دیا یا مال مضاربت کے ساتھ اپنا ذاتی مال ملا دیا تو اس سے مضارب ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ رب المال نے اسکو اعمل برائیک کہا ہو۔

(وله...الخ) مضارب نے کپڑے کو رنگ دے دیا اور پھر وہ کپڑا فروخت ہو گیا تو رنگ کی جتنی قیمت بنتی ہے وہ مضارب کو ملے گی اور مال مضاربت میں سے کپڑے میں جتنا حق مضارب کا بنتا ہے وہ بھی مضارب کو دیا جائیگا مثلا کپڑے کی قیمت پانچ درہم تھی، رنگنے کی وجہ سے اس کی قیمت چھ درہم ہوگئی تو اب رنگ کی وجہ سے ایک درہم مضارب کو ملے گا اور کپڑے میں جو نفع ہوا ہے اس میں سے جتنا نفع مضارب کے لیے طے ہوا تھا وہ بھی مضارب کو دے دیا جائیگا۔

(ولا ان...الخ) یہاں سے مضاربت مقیدہ کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ اگر رب المال نے مضارب کیلئے تعیین کردی کہ تم نے تجارت اس شہر میں کرنی ہے اور اسی سامان کے ساتھ کرنی ہے اور فلاں وقت میں فلاں شخص کے ساتھ کرنی ہے تو مضارب کے لیے ضروری ہے کہ وہ رب المال کی ان باتوں میں موافقت کرے، اگر مخالفت کرے گا تو ضامن ہوگا اور پھر جو نفع حاصل ہوگا وہ سارا مضارب کا ہوگا اس لیے کہ مضارب جب ضامن بن گیا تو وہ مال مضاربت کا مالک ہو گیا جب وہ مال مضاربت کا مالک ہے تو نفع بھی اسی کا ہونا چاہیے۔

(ولاان...الخ) مضارب مال مضاربت سے کسی غلام یا باندی کا نکاح نہیں کرا سکتا اس لیے کہ مضارب فقط ایسے کام کر سکتا ہے جو تجارت کی قبیل سے ہوں اور نکاح کرانا تجارت نہیں ہے۔

(ولاان...الخ) مضارب کسی ایسے غلام کو نہیں خرید سکتا جو رب المال پر آزاد ہو جاتا ہو خواہ وہ رب المال کا قریبی رشتہ دار ہو یا رب المال نے کہا ہو ان اشتریت فلانا فهو حر اور اگر مضارب نے اس طرح کا غلام خرید لیا جو رب المال پر آزاد ہو جاتا ہے تو یہ غلام مضارب کا ہوگا، مضاربت میں سے نہیں سمجھا جائیگا۔

(ولا...الخ) مضارب نے تجارت کی اور اسکو نفع حاصل ہوا تو وہ ایسے غلام کو بھی نہیں خرید سکتا جو خود مضارب پر آزاد ہو جاتا ہو (مثلا مضارب اپنا قریبی رشتہ دار خرید لے) اگر اس نے ایسا غلام خریدا تو مضارب ضامن ہوگا اور اگر مضارب کو تجارت میں نفع نہیں ہوا تو پھر وہ ایسے غلام کو خرید سکتا ہے جو اس پر آزاد ہو جاتا ہو اس لیے کہ اب چونکہ اس کے لیے مضاربت میں کوئی نفع نہیں ہے تو اس غلام کی خریداری فقط راس المال سے ہوگی اور راس المال رب المال کا ہے تو مضارب کے خریدنے کی

وجہ سے وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔

(فان زادت... الخ) اگر مضارب کو تجارت میں نفع نہیں ہوا اور اس نے ایسا غلام خرید لیا جو اس پر آزاد ہو جاتا ہے اور پھر اس غلام کی قیمت بڑھ گئی تو اس میں جتنا حق مضارب کا بنتا ہے اتنے حصے میں وہ غلام آزاد ہو جائیگا اس لیے کہ قیمت کے بڑھنے کی وجہ سے نفع ہوگا اور نفع میں دونوں شریک ہیں لہٰذا جتنا حق مضارب کا ہے اتنے میں وہ غلام آزاد ہو جائیگا لیکن مضارب رب المال کے لیے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ اس غلام کی قیمت خود بخود بڑھ گئی ہے اسمیں مضارب کا عمل دخل نہیں ہے، ہاں رب المال اس غلام سے اپنے حصے کی قیمت کی سعی کرائیگا۔ (مثلاً نفع نصف نصف طے ہوا تھا اور اس غلام کو سو درہم میں خریدا پھر اسکی قیمت ایک سو پچاس ہوگئی تو غلام کو اتنا حصہ جو پچیس درہم کے مقابلے میں ہے وہ آزاد ہو جائیگا اور رب المال اس غلام سے ایک سو پچیس کیلئے سعی کرائیگا بایں طور کہ اسے اجرت پر دے گا تا کہ وہ ایک سو پچیس درہم کما کر رب المال کو دیدے)

مُضارِبٌ بالنصفِ شَرٰی بالفِها امةً فولَدَت ولداً مُساوِيًا الفًا فادَّعاه فصَار قيمتُه الفًا ونصفَه سَعٰى لِربِّ المالِ فى الفٍ ورُبعِه اواَعتقَه ولِربِّ المالِ بعدَ قبضِ الفِه تضمينُ المدَّعِى نصفَ قيمتِها وجهُ ذلكَ انَّ الدّعوةَ صحيحةٌ فى الظاهرِ حملًا على فراشِ النكاحِ لكِنَّ لم تَنفُذ لِعدمِ المِلكِ لانَّ مالَ المُضارَبَةِ اذا صارَ اعياناً كلُّ واحدٍ يساوِى راسَ المالِ لايظهَرُ الربحُ بل كلُّ واحدٍ يصلَحُ ان يكونَ راسَ المالِ لانَّه يُمكِنُ اَن يَهلِكَ ماسِواهُ ويبقٰى واحدٌ فقط فَلارُجحانَ لاحدٍ لكونِه راسَ المالِ اوربحاً ثم اذا زَادتِ القيمةُ بعدَ الدعوةِ حتّٰى صارَ قيمةُ الولدِ الفًاوخمسَ مائةٍ ظَهرَ الربحُ فنفذَتِ الدِعوةُ السابقةُ ويثبتُ النسبُ وعَتقَ الولدُ لقيامِ مِلكِه فى البعضِ ولا يَضمَنُ لربِّ المالِ شئياً لانَّ عِتقَه بالدعوةِ والمِلكُ مُؤخرٌ فيُضافُ اليه ولا صُنعَ له فِيه لانَّه ضمانُ اِعتاقٍ فلابُدَّ من صُنعِه فلَه الاِستسعاءُ فى راسِ المالِ ونصفِ الربحِ اوالاعتاقُ عندَ ابى حنيفةؒ فاذَا قبضَ الالفَ له ان يُضَمِّنَ المضارِبَ الذى ادَّعى الولدَ نصفَ قيمةِ الُامِّ لانَّ الالفَ المَاخوذَ صارَ راسَ المالِ لِتقدُّمِه استيفاءً فالجاريةُ كلُّهاربحٌ لكِن نَفذَتِ الدِعوةُ السابِقةُ وصارَت اُمَّ ولدٍ له فيَضمَنُ نصفَ قيمتِها لانَّه ضمانُ تَملُّكٍ فلا يُشترَطُ له صُنعٌ .

﴿ترجمہ﴾

مضارب بالنصف نے خریدا مضاربت کے ہزار کے بدلے ایک باندی کو پس اس نے ایسا بچہ جنا جو ہزار کے برابر ہے پھر اس کا دعوی کر دیا پھر اس کی قیمت ایک ہزار پانچ سو ہوگئی تو وہ سعی کریگا رب المال کے لیے ہزار اور اس کے چوتھائی میں یا اس کو آزاد کردے اور رب المال کے لیے اس کے ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد مدعی کو ضامن بنانا جائز ہوگا اس باندی کی نصف

قیمت کا، اس کی وجہ یہ ہے کہ دعوی صحیح ہے ظاہر میں محمول کرتے ہوئے نکاح کے فراش پر لیکن نافذ نہیں ہے ملک کے نہ ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ مضاربت کا مال جب ایسا عین بن جائے کہ جن میں سے ہر عین مساوی ہو راس المال کے تو نفع ظاہر نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صلاحیت رکھتا ہے اس چیز کی کہ وہی راس المال ہو اسلئے کہ ممکن ہے کہ ہلاک ہو جائے اس کے ماسوا، اور فقط ایک باقی رہے، پس کسی ایک کیلئے رجحان نہیں ہے اسکے راس المال ہونے یا نفع ہونے کا، پھر جب قیمت بڑھ گئی دعوی کے بعد حتی کہ ولد کی قیمت ایک ہزار پانچ سو ہوگئی تو نفع ظاہر ہو گیا پس سابقہ دعوی نافذ ہو جائیگا اور نسب ثابت ہو جائیگا اور بچہ آزاد ہوگا بوجہ بعض میں اس مضارب کی ملک کے موجود ہونے کے اور وہ ضامن نہ ہوگا رب المال کے لیے کسی شے کا اسلئے کہ اس کا آزاد ہونا دعوی کیوجہ سے ہے اور ملک موخر ہے پس آزادی کو اس ملک کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس میں مضارب کا کوئی فعل نہیں ہے اس لیے کہ یہ ضمان اعتاق ہے پس ضروری ہے اس کے فعل کا ہونا پس رب المال کے لیے ہوگا اس غلام سے سعی کرانا راس المال میں اور نصف نفع اور آزاد کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک پس جب وہ ہزار پر قبضہ کرلے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ مضارب کو ضامن بنائے جس نے ولد کا دعوی کیا تھا، ماں کی نصف قیمت کا، اس لیے کہ وہ ہزار جو لے لیا گیا ہے، راس المال بن گیا ہے بوجہ اس کے مقدم ہونے کے از روئے وصولی کے پس باندی ساری نفع ہوگی لیکن سابقہ دعوی نافذ ہو جائیگا اور یہ اسکی ام ولد ہو جائیگی پس مضارب اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ یہ ضمان تملیک ہے پس اس کا فعل شرط نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(مضارب...الخ) مضارب بالنصف اسکو کہتے ہیں جسکو مال دیا جائے اور اس کو یہ کہا جائے کہ مضاربت سے جو نفع حاصل ہوگا اس کا نصف تمہارا ہوگا۔ مضارب بالنصف نے ہزار کے بدلے میں باندی خریدی پھر اس کا بچہ پیدا ہو گیا جسکی قیمت ہزار کے برابر ہے، مضارب نے اس بچے کے نسب کا دعوی کر دیا اسکے بعد اس بچہ کی قیمت پندرہ سو درہم ہوگئی۔ تو اس بچے میں مضارب کے نسب کا دعوی نافذ ہو جائیگا اور اس بچہ میں جتنا حق مضارب کا بنتا ہے اتنے حصے میں وہ بچہ آزاد ہوگا اور پھر رب المال کو دو ختیار ہیں یا تو وہ اس لڑکے سے ساڑھے بارہ سو کی سعی کرائے یا پھر اس لڑکے کو آزاد کردے اس کے بعد رب المال کے لیے جائز ہے کہ وہ مضارب کو اس باندی کی نصف قیمت یعنی پانچ سو کا ضامن بنائے۔

(وجه ذالک...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ بچے کا نسب مضارب سے کیوں ثابت ہو جائیگا اور وہ بچہ مضارب کے حصے کے بقدر آزاد کیوں ہوگا؟ حاصل یہ ہے کہ مضارب نے جو نسب کا دعوی کیا وہ صحیح ہے وہ اس طرح کہ ہم اسکو فراش نکاح پر محمول کریں گے بایں طور کہ بائع نے وہ باندی بیچنے سے پہلے مضارب کے نکاح میں دیدی ہوگی اس کے بعد مضارب نے اسکو رب المال کے پیسوں سے خریدا ہوگا لہذا نسب کا دعوی تو صحیح ہوگا لیکن اب یہ نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ مضارب اس باندی کا مالک نہیں ہے کیونکہ ابھی تک نفع حاصل نہیں ہوا اور جب تک نفع حاصل نہ ہوا سوقت تک مضارب کسی

چیز کا مالک نہیں ہوتا، لیکن بعد میں جب بچہ کی قیمت میں اضافہ ہو گیا تو اب یقینی طور پر نفع حاصل ہو گیا جس میں مضارب کا بھی حق بنتا ہے، گویا مضارب کے لیے اس باندی میں ملکیت آ گئی جب ملک آ گئی تو اب دعوی سابقہ نافذ ہو جائیگا، باقی وہ بچہ مضارب کے حصے میں آزاد اس لیے ہوگا کہ اس میں مضارب کی بھی ملکیت ہے، اور انسان کی جب اپنے بچے میں ملک آ جائے تو اس کے حصے میں آزاد ہو جاتا ہے لہذا بچہ مضارب کے حصے میں آزاد ہوگا۔

(لان...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس صورت میں کوئی نفع حاصل نہیں ہوا اس لیے کہ راس المال تو ہزار درہم تھا اور اس کے بدلے مضارب نے باندی خریدی اور پھر بچہ پیدا ہوا، اس کی قیمت بھی ہزار درہم تھی تو ہزار درہم کا نفع حاصل ہو گیا؟ اس کا جواب دیا کہ مضاربت میں جب اعیان اس طور پر جمع ہو جائیں کہ ہر ایک کی قیمت راس المال کے برابر ہو تو نفع ظاہر نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک عین راس المال بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے کہ ممکن ہے صرف ایک عین بچ جائے اور باقی سارے اعیان ہلاک ہو جائیں لہذا کسی ایک عین کو راس المال یا نفع قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ سارے گویا راس المال ہی ہونگے اور یہاں بھی ایسے ہے کہ باندی بھی عین ہے جو ہزار درہم کی ہے اور بچہ بھی عین ہے جو ہزار درہم کا ہے تو یہ دونوں راس المال ہی متصور ہونگے جب دونوں راس المال ہیں تو نفع حاصل نہ ہوا۔

(ولا یضمن...الخ) پیچھے کہا کہ رب المال کو دو اختیار ہیں ایک یہ کہ وہ غلام سے ساڑھے بارہ سو کی سعی کرائے اور دوسرا یہ کہ وہ غلام کو آزاد کردے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ مضارب کو کسی چیز کا ضامن نہیں بنا سکتا، یہاں سے شارح اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ مضارب کو ضامن کیوں نہیں بنایا جاسکتا؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ بچے کی جو آزادی واقع ہوئی ہے اس کے دو سبب ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ مضارب نے نسب کا دعوی کیا اس لیے وہ بچہ آزاد ہوا اور دوسرا یہ کہ مضارب اس بچے کا مالک بنا اسلئے وہ آزاد ہو گیا نسب کا دعوی پہلے ہے اور ملک بعد میں آئی ہے اور ضابطہ ہے کہ جب کسی چیز کے دو سبب ہوں تو اس کو آخری سبب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تو یہاں بھی ہم یہ کہیں گے کہ بچے کی آزادی کا سبب یہ ہے کہ مضارب کی اس بچے میں ملکیت آ گئی ہے اور ملکیت کا آ جانا ایک ایسا امر ہے جس میں مضارب کے فعل کا کوئی دخل نہیں اس لیے کہ اس بچے کی قیمت میں اضافہ ہو گیا تھا جسکی وجہ سے مضارب کی اسمیں ملک آ گئی اور قیمت میں اضافہ خود بخود ہو گیا تھا مضارب کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ تھا۔ لہذا اس کو ضامن بنانے کی کوئی وجہ نہیں۔

(لانہ...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل کا بیان ہے کہ چونکہ مضارب کے فعل کا دخل نہیں اس لیے اس کو ضامن نہیں بنا سکتے، حاصل یہ ہے کہ یہاں اگر مضارب پر ضمان کو واجب کریں تو یہ ضمان اعتاق (آزاد کرنے کیوجہ سے ضمان) ہوگی اور ضمان اعتاق کے لیے صنع یعنی فعل کا ہونا ضروری ہے۔

(فلہ...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ مضارب کو ضامن نہیں بنایا جاسکتا لہذا اب رب المال یا تو اس غلام سے سعایت کرائے اور یا پھر اس کو آزاد کردے۔

(فاذا...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ رب المال اس مضارب کو باندی کی نصف قیمت یعنی پانچ سو کا ضامن بنا سکتا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ جب وہ غلام سے سعایت کرا کے ہزار درہموں پر قبضہ کرلے تو یہ ہزار درہم راس المال شمار ہونگے اسلئے کہ ان پر پہلے قبضہ ہو چکا ہے تو اب باندی جو کہ مضارب کے قبضہ میں ہے اور اس کی قیمت ہزار ہے وہ سارا نفع شمار ہوگا اور نفع میں نصف کا حقدار رب المال ہے، لہٰذا مضارب اسکو باندی کی نصف قیمت کی ضمان ادا کرے۔

(لکن...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ بھی تو ہوسکتا ہے کہ وہ باندی دونوں کے درمیان مشترک قرار دی جائے تو مضارب پر نصف قیمت کا ضمان ہی کیوں واجب کیا گیا؟ اس کا جواب دیا کہ جب بچے کے نسب کا دعویٰ نفع کے ظاہر ہونیکے بعد ظاہر ہوگا تو وہ باندی اس مضارب کی ام ولد بن گئی اب وہ مشترک نہیں ہوسکتی پس نصف قیمت کا ضمان ہی متعین ہے۔

(لانه ضمان...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس باندی کے اندر مضارب کی ملکیت بغیر اسکے صنع کے آئی ہے کیونکہ جب بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگیا تو باندی خود بخود اسکی ملک میں آ گئی تو مضارب کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے پس چاہیے کہ اسکو نصف قیمت کا ضامن نہ بنایا جائے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ ضمان تملیک ہے اور ضمان تملیک کے لیے صنع مشروط نہیں ہوتا لہٰذا مضارب کو نصف کی ضمان ادا کرنی پڑیگی۔

باب المضارب الذی یضارب

لایَضمَنُ المضارِبُ بدفعِه مُضاربةً بلااذنِ ربِّ المالِ الی اَن یَعمَلَ الثانی فی ظاهرِ الروایةِ وهوَ قولُهما والی اَن یَربَحَ فی روایةِ الحَسنِ عن ابی حنیفةَ وجهُ الاولِ انَّ الدفعَ ایداعٌ وهو یملِکُه فاذا عَمِلَ تعیَّنَ انَّه مضاربةٌ فیَضمَنُ وجهُ الثانی اَنَّ الدفعَ قبلَ العملِ ایداعٌ وبعدَه اِبضاعٌ وهُو یَملِکُها فاذا رَبِحَ ثبَتَ الشرکةُ فحِ یضمَنُ کما لو خَلَطَ بغیرِه وعندَ زفرَ یضمَنُ بمجرَّدِ الدفعِ .

﴿ترجمه﴾

مضارب ضامن نہ ہوگا اسکے مضاربت کے طور پر مال دینے کیساتھ بغیر رب المال کی اجازت کے یہاں تک کہ وہ عمل کرے ظاہر الروایة میں اور یہی صاحبین کا قول ہے اور یہاں تک کہ وہ نفع حاصل کرے حسنؒ کی روایت کے مطابق جو امام صاحب سے منقول ہے، پہلی روایت کیوجہ یہ ہے کہ مال دینا ایداع ہے اور مضارب اس کا مالک ہے پس جب عمل کرلے گا تو متعین ہوجائے گی یہ بات کہ وہ مضاربت ہے پس وہ ضامن ہوگا اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال دے دینا عمل سے پہلے ایداع ہے اور اس کے بعد ابضاع (بضاعت پر دینا) ہے اور مضارب اس کا مالک ہوتا ہے پس جب نفع حاصل کرلے تو شرکت ثابت ہوجائیگی تو اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ اگر اس کو ملا دے مضاربت کے مال کے غیر کے ساتھ، اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا محض دینے سے۔

﴿توضیح﴾

(لایضمن...الخ) رب المال نے مضارب کو اپنا دوسرا مضارب بنانے کی اجازت نہیں دی، اور مضارب نے اپنا دوسرا مضارب بنادیا تو مضارب اول کب ضامن ہوگا؟ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ محض دوسرے مضارب کو مال دے دینے سے ہی ضامن ہوجائے گا صاحبین فرماتے ہیں کہ محض مال دینے سے ضامن نہ ہوگا بلکہ جب مضارب ثانی عمل کرے گا تب اول ضامن ہوگا اور امام صاحب کی روایت یہ ہے کہ مضارب اول اس وقت ضامن ہوگا جب مضارب ثانی عمل کرے اور اس کو نفع حاصل ہوجائے۔

(وجه الاول...الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ مضارب اول جب ثانی کو مال دیگا تو یہ ایداع ہوگا اور مضارب اول کو اسکی اجازت ہوتی ہے لیکن جب ثانی عمل کریگا تو اب متعین ہوجائیگا کہ یہ ایداع نہیں بلکہ مضاربت ہے جس کی مضارب اول کو اجازت نہیں تھی لہٰذا اب ضامن ہوگا۔

(وجه...الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ مضارب اول کا ثانی کو مال دے دینا ایداع ہے جب تک وہ عمل نہ کرے، اور جب ثانی عمل کرے تو یہ ابضاع (مال بضاعت پر دے دینا تا کہ دوسرا اس میں تجارت کرے اور سارا نفع اول کیلئے ہو) ہے اور مضارب اول کو ایداع اور ابضاع دونوں کا حق حاصل ہے لہٰذا نہ تو مال دینے سے ضامن ہوگا اور نہ ہی اسوقت ضامن ہوگا جب ثانی عمل کریگا، جب مضارب ثانی کو نفع حاصل ہوجائے تو اب مال مضاربت میں شرکت ثابت ہوجائیگی لہٰذا اسوقت مضارب اول ضامن ہوگا۔ امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر مضارب نے مال مضاربت کو غیر کے مال کے ساتھ ملا دیا تو ضامن ہوتا ہے اسلئے کہ اس وقت اس غیر کی شرکت ثابت ہوجاتی ہے، اسی طرح یہاں پر مضارب اول اس وقت ضامن بنے گا جب مضارب ثانی کو مضاربت کیوجہ سے نفع حاصل ہوجائے اسلئے کہ اسوقت اسکی نفع میں شرکت ثابت ہوجائیگی۔

فلو اَذِنَ بالدفعِ فدَفَع بالثُّلثِ وقيلَ له مارَزَقَ اللّٰهُ بَيننا نصفانِ فنصفُ ربحِه للمالكِ وسُدسُه للاولِ وثُلثُه للثانِي وإن قيلَ له مارزَقَكَ اللّٰهُ فلِكلٍ ثلثٌ لانَّ المالكَ قد اَذِنَ بالدفعِ مضاربةً فلِلمضاربِ الثانِي ما شَرَطَ له المُضارِبُ الاولُ فمارزَقَ اللّٰهُ المضاربَ الاولَ وهو الثُّلثَانِ يكونُ نصفينِ بينَه وبينَ ربِّ المالِ ولو قيلَ مارَبِحتَ فهو بيننا نصفا نِ ودَفَع بالنصفِ فلِلثانِي نصفٌ ولَهما نصفٌ لانَّ ربحَ المُضارِبِ الاولِ النصفُ وهو مشتركٌ بينَه وبينَ ربِّ المالِ ولوقيلَ مارزَقَ اللّٰهُ فلِي نصفٌ اومافضَلَ فنصفانِ وقد دَفَعَ بالنصفِ فنصفُه للمالكِ ونصفُه للثانيِ ولاشئَ للاولِ ولوشرطَ للثانِي ثُلثَيهِ فللمالكِ والثانِي شرطُهما وعلَى الاولِ السُّدسُ لانَّ للمالكِ النصفُ وللمضاربِ الثانِي الثلثينِ فيَضمَنُ المضاربُ الاولُ السدسَ وصحَّ ان شَرَطَ للمالكِ ثلثًا ولعبدِه ثلثاً لِيَعمَلَ معَه اى معَ المضاربِ ولنفسِه ثُلثاً.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اس نے اجازت دیدی دینے کی پس مضارب نے مال دے دیا ثلث کیساتھ حالانکہ اسے کہا گیا تھا جو رزق اللہ تعالی دے وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا تو اس کے نفع کا نصف مالک کا ہوگا اور اس کا سدس پہلے کا ہوگا اور اس کا ثلث دوسرے کا ہوگا اور اگر اسے کہا گیا جو رزق تمہیں اللہ تعالی دے تو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا تو ہر ایک کیلئے ثلث ہوگا اس لیے کہ مالک نے تحقیق مضاربت کے طور پر دینے کی اجازت دی ہے پس مضارب ثانی کیلئے وہی ہوگا جو اس کیلئے مضارب اول نے مشروط کیا ہے پس جو رزق اللہ تعالی مضارب اول کو دیں جو کہ دو ثلث ہیں وہ نصف نصف ہونگے اسکے درمیان اور رب المال کے درمیان، اور اگر اسے کہا گیا جو تمہیں نفع حاصل ہو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہیں اور اس نے مال دے دیا نصف پر تو دوسرے مضارب کے لیے نصف ہوگا اور ان دونوں کے لیے نصف ہوگا اس لیے کہ مضارب اول کا نفع نصف ہے اور وہ مشترک ہے اس کے اور رب المال کے درمیان اور اگر کہا گیا جو رزق اللہ تعالی دیں تو میرے لیے نصف ہوگا یا جو باقی بچے وہ نصف نصف ہوگا حالانکہ مضارب اول نے مال دے دیا تھا نصف پر پس اس کا نصف مالک کا ہوگا اور اس کا نصف ثانی کا ہوگا اور اول کے لیے کچھ نہ ہوگا اور دوسرے مضارب کے لیے اس کے دو ثلث کی شرط لگائی تو مالک کے لیے اور دوسرے کے لیے ان کی شرط کے موافق ہوگا اور اول پر چھٹا حصہ لازم ہوگا اس لیے کہ مالک کے لیے نصف ہے اور مضارب ثانی کے لیے دو ثلث ہیں پس ضامن ہوگا مضارب اول چھٹے حصے کا اور صحیح ہے اگر شرط لگائی گئی مالک کے لیے ایک ثلث کی اور اس کے غلام کے لیے ایک ثلث کی تاکہ وہ اس کے ساتھ کام کرے یعنی مضارب کے ساتھ اور اپنے لیے ایک ثلث کی۔

﴿توضیح﴾

(فلو اذن... الخ) اگر رب المال نے مضارب کو اپنے دوسرا مضارب بنانے کی اجازت دیدی اور مضارب اول نے دوسرے کو ثلث کے ساتھ مضارب بنادیا یعنی اسکو یوں کہا: تم کو نفع کا ثلث دیا جائیگا اور رب المال نے مضارب اول کو کہا تھا: **مارزق اللّٰہ بینناانصفین** کہ جو اللہ تعالی رزق دیگا وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا تو اب اگر مضاربت میں نفع ہوگیا تو نصف نفع مالک کا ہوگا، اور سدس مضارب اول کو ملے گا اور ثلث مضارب ثانی کو ملے گا۔ اسلئے کہ مالک کیلئے نصف نفع مشروط ہے اور مضارب ثانی کیلئے ثلث کی شرط ہے۔ تو اب ہم نفع کے چھ حصے بنائیں گے جن میں تین حصے مالک کے ہونگے اسلئے کہ تین چھ کا نصف ہے اور دو حصے مضارب ثانی کے ہونگے اسلئے کہ دو چھ کا ثلث ہے اور باقی ایک حصہ بچے گا جو کہ سدس ہے، وہ مضارب اول کو ملے گا۔ اور اگر رب المال نے مضارب کو کہا تھا **مارزقک اللّٰہ تعالی فبیننا نصفان**، کہ جو تمہیں اللہ تعالی رزق دے وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا اور مضارب اول نے دوسرے کو ثلث کیساتھ مضارب بنایا تو اب رب المال مضارب اول اور مضارب ثانی ہر ایک کو ثلث ملے گا۔ مضارب ثانی کو تو اس لیے ثلث ملے گا کہ اس کیلئے مضارب اول نے شرط ہی ثلث کی لگائی تھی، اب باقی دو ثلث بچے ہیں، چونکہ رب المال نے یہ کہا تھا **مارزقک اللّٰہ تعالی فبینا نصفان**، اور مضارب کو رزق یہی

دوثلث ملے ہیں لہٰذا شرط کے موافق ان کونصف نصف کریں گے، پس مضارب اول کو بھی ایک ثلث ملے گا اور رب المال کو بھی ایک ثلث ملے گا۔

(ولو قیل...الخ) رب المال نے مضارب اول کو کہا ''ما ربحت فهو بيننا نصفان'' کہ جو تمہیں نفع حاصل ہو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا اور پھر مضارب اول نے دوسرے کونصف کے ساتھ مضارب بنایا (اس کو کہا کہ تمہیں کل نفع کا نصف ملے گا) تو اب مضارب ثانی کیلئے نصف نفع ہوگا اور رب المال اور مضارب اول باقی نصف میں شریک ہونگے۔ اسلئے کہ رب المال نے یہ کہا تھا کہ جو نفع تمہیں حاصل ہو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا اور یہاں جو نفع مضارب اول کو حاصل ہوا ہے وہ کل نفع کا نصف ہے کیونکہ باقی نصف تو مضارب ثانی کے لئے مشروط ہے لہٰذا نصف میں مضارب اول اور رب المال شریک ہونگے۔

(ولو قیل...الخ) اگر رب المال نے مضارب اول کو کہا ''ما رزق الله فلی نصف'' (اللہ جو رزق دے گا تو میرے لیے نصف ہوگا) یا کہا ''مافضل فنصفان'' (جو بچے گا تو وہ نصف نصف ہوگا) اور مضارب اول نے دوسرے کونصف کا مضارب بنادیا تو اب مضارب ثانی کیلئے نصف ہوگا اور رب المال کیلئے بھی نصف ہوگا اور مضارب اول کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا۔

(ولو شرط...الخ) اگر رب المال نے کہا کہ نفع میں میرا حصہ نصف ہوگا اور پھر مضارب اول نے دوسرے کو دوثلث کے ساتھ مضارب بنایا (اس کو کہا کہ تمہیں نفع کے دوثلث ملیں گے) تو اب مالک کیلئے نصف ہوگا اور مضارب ثانی کو نفع کے دوثلث ملیں گے اور مضارب اول پر مضارب ثانی کیلئے ایک سدس واجب ہوگا۔ اسلئے کہ اب ہم نفع کے چھ حصے بنائیں گے جن میں تین حصے جو کہ نصف ہے وہ مالک کو ملیں گے اور چونکہ دوثلث مضارب ثانی کیلئے مشروط ہیں اور چھ کے دوثلث چار بنتے ہیں لہٰذا باقی تین حصے مضارب ثانی کو دے دیں گے اور ایک حصہ جو کہ سدس بنتا ہے، وہ مضارب اول پر واجب ہو جائیگا۔

(وصح...الخ) اگر مضاربت میں مالک کیلئے ثلث کی شرط لگائی گئی اور اس کے غلام کیلئے بھی ثلث کی شرط لگائی گئی جس نے مضارب کیساتھ کام کرنا ہے اور مضارب کیلئے بھی ثلث کی شرط ہے تو صحیح ہے۔

وتبطُلُ بموتِ احدِهما ولِحاقِ المالكِ بدارِ الحربِ مُرتَدًّا بخلافِ لحاقِ االمضاربِ بدارِ الحربِ مرتدًّا حيثُ لا تبطُلُ المضاربَةُ لانَّ له عبارةً صحيحةً ولا ينعَزِلُ حتّٰى يَعلَمَ بعزلِه اى اِن عَزَلَ ربُّ المالِ المضارِبَ لاينعَزِلُ حتّٰى يَعلَمَ بعزلِه فلَو عَلِمَ فلَه بيعُ عَرضِها ثم لا يَتَصَرَّفُ فى ثمنِه ولافى نقدٍ نضَّ من جنسِ راسِ مالِه نضَّ بالضادِ المُعجَمَةِ اى صارَ نقداً ويُبدَلُ خلافُه به استحساناً اى يُبدَلُ نقدٌ نضَّ لكنَّه خلافُ جنسِ راسِ مالِه بان كانَ راسُ المالِ دراهم والنقدُ دنانيرَ اوبالعكسِ وفى القيا سِ لايُبدَلُ لوجودِ العزلِ ولا ضرورةَ بخلا فِ العروضِ وجهُ الاستحسانِ انَّ الربحَ لايظهَرُ الا عندَ اتحادِ الجنسِ فَتَحَقَّقَتِ الضرورةُ .

﴿ترجمہ﴾

اور مضاربت باطل ہوجائیگی انمیں سے کسی ایک کے مرجانے کیساتھ اور مالک کے دارالحرب کیساتھ لاحق ہونے کیساتھ مرتد ہوکر بخلاف مضارب کے لاحق ہونے کے دارالحرب کیساتھ مرتد ہوکر، اسلئے کہ مضاربت باطل نہ ہوگی اسلئے کہ اسکی بات چیت (بیع وغیرہ میں) صحیح ہوتی ہے، اور وہ معزول نہ ہوگا حتی کہ اسکو پتہ چل جائے اپنے معزول ہوجانے کا یعنی اگر رب المال نے مضارب کو معزول کردیا تو وہ معزول نہ ہوگا حتی کہ جان لے اپنے معزول ہونے کو پس اگر اس کو پتہ چل گیا تو اسکے لیے جائز ہے مضاربت کے سامان کو بیچنا پھر وہ تصرف نہ کرے اسکے ثمن میں اور نہ ہی ان پیسوں میں جو نقدی بن چکے ہیں اسکے راس المال کی جنس میں ۔نـض صـاد معجمه کیساتھ ہے یعنی نقدی بن گیا، اور تبدیل کیا جائیگا اس راس المال کا خلاف اس کیساتھ استحسانا یعنی تبدیل کیا جائیگا ان پیسوں کو جو نقدی بن چکے ہیں لیکن وہ اسکے راس المال کی جنس کے خلاف ہیں بایں طور کہ راس المال دراہم تھے اور نقدی دنانیر ہیں یا عکس کیساتھ، اور قیاس میں اسکو تبدیل نہیں کریگا بوجہ عزل کے پائے جانے کے اور کوئی ضرورت نہیں بخلاف سامان کے اور استحسان کیوجہ یہ ہے کہ نفع ظاہر نہیں ہوتا مگر جنس کے متحد ہونیکے وقت پس ضرورت متحقق ہے۔

﴿توضیح﴾

(تبطل...الخ) مضارب اور رب المال میں سے کوئی اگر مرگیا تو مضاربت باطل ہوجائیگی ۔اسی طرح اگر رب المال مرتد ہوگیا اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہوگیا تو بھی مضاربت باطل ہوجائیگی ۔لیکن اگر مضارب مرتد ہوگیا اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہوگیا تو مضاربت باطل نہ ہوگی اسلئے کہ مضارب اگر چہ مرتد ہوجائے تب بھی اسکی عبارت صحیح ہے یعنی پہلے کی طرح وہ بیع وشراء کرتا ہے اور اسکے ہوش وحواس بھی بدستور قائم رہتے ہیں۔

(ولا ینعزل...الخ) اگر رب المال نے مضارب کو معزول کردیا تو وہ معزول نہ ہوگا جب تک کہ اس کو اپنے معزول ہونے کا پتہ نہ چلے۔

(فلو...الخ) اگر رب المال نے مضارب کو معزول کردیا اور مضارب کو پتہ چل گیا اس حال میں کہ اس کے پاس مضاربت کا سامان ہے تو وہ اسکو بیچ سکتا ہے لیکن پھر اسکے ثمن میں تصرف نہیں کرسکتا اسلئے کہ اب وہ مضارب نہیں رہا، باقی جو اس نے سامان بیچا تو وہ عقد مضاربت کو ختم کرنے کے لیے تھا۔

(ولا فی...الخ) مضارب معزول ہوگیا اس حال میں کہ اس کے پاس ایسی نقدی ہے جو کہ سامان مضاربت کو فروخت کرنے کے بعد حاصل ہوئی ہے یعنی سامان مضاربت سب فروخت ہو چکا اور مال مضاربت اب نقدی بن چکی ہے اور وہ نقدی بھی راس المال کی جنس میں سے ہے تو اب بھی مضارب اس میں تصرف نہیں کرسکتا۔

(ویبدل...الخ) اگر مضارب معزول ہوگیا اس حال میں کہ اسکے پاس مال مضاربت نقدی کی شکل میں موجود

ہے لیکن وہ نقدی راس المال کی جنس میں سے نہیں ہے بایں طور کہ راس المال دراہم ہیں اور وہ نقدی دنانیر کی شکل میں ہے یا راس المال دنانیر ہیں اور وہ نقدی دراہم کی شکل میں ہے تو اب قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ اب اس نقدی کو تبدیل نہ کر سکے لیکن استحساناً ہم کہتے ہیں کہ وہ اس نقدی کو راس المال کی جنس کے ساتھ تبدیل کر سکتا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اب معزول ہو گیا ہے اور معزول تصرف نہیں کر سکتا۔

(ولا ضرورة...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ جب مضارب معزول ہو جائے اس حال میں کہ اسکے پاس سامان ہو تو اس کیلئے اس کو بیچنا جائز ہے اور جب اس حال میں معزول ہو جائے کہ اسکے پاس ایسی نقدی ہو جو راس المال کی جنس میں نہ ہو تو اسکو راس المال کی جنس کیساتھ تبدیل کرنا قیاساً جائز نہیں ہے اسکا جواب دیا کہ سامان والی صورت میں اس بات کی ضرورت پائی جاتی ہے کہ اسکو فروخت کیا جائے تا کہ نقدی حاصل ہو جائے اور مضارب اور رب المال اسکو آپس میں تقسیم کر سکیں لیکن جب مال مضاربت نقدی کی شکل میں پہلے سے موجود ہو تو پھر اس میں تصرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(وجه...الخ) یہ استحسان کی دلیل ہے کہ اس صورت میں وہ نقدی کو راس المال کی جنس کیساتھ اس لیے تبدیل کر سکتا ہے کہ مضارب اور رب المال نے آپس میں نفع تقسیم کرنا ہے اور نفع تب ظاہر ہوگا جبکہ نفع اور راس المال کی جنس ایک ہو لہٰذا نقدی کو راس المال کی جنس کیساتھ تبدیل کرنے کی ضرورت یہاں پر بھی متحقق ہے۔

ولو افترَقا وفی المالِ دینٌ لَزِمَه اقتضاءُ دینِه اِنَ کان رَبحٌ واِلّا لا؛ لانّه ان کانَ رَبحٌ فهو یَعمَلُ بالاُجرةِ وان لم یَکُن رَبحٌ فهو متبرّعٌ فی العملِ ویوکّلُ المالکَ به ای ان لم یکُن ربحٌ فالمضارِبُ بعدَ الافتراقِ یوکّلُ المالکَ بالاقتضاءِ فانَّ المُشترِی لایَدفَعُ الثمنَ الی ربِّ المالِ لانَّ الحقوقَ ترجِعُ الی الوکیلِ فلابُدَّمن توکیلِ المضارِبِ المالکَ وکذَا سائرُ الوکَلاءِ ای انِ امتَنَع سائرُ الوکَلاءِ عنِ الاقتضاءِ یُوکّلُونَ المُلّاکَ والبیّاعُ والسِّمسَارُیُجبَرانِ علیه والمرادُ بالبیاعِ الدَّلّالُ فانه یَعمَلُ بالاُجرَةِ والسِّمسَارُ هوالذِی یُجلَبُ الیه الحنطةُ ونحوُها لِیَبیعَهاا فهو یَعمَلُ بالاُجرةِ ایضاًفیُجبَرانِ علی تقاضِی الثَّمنِ وماهَلَکَ صُرِفَ الی الرِّبحِ اولاً فان زَادَعلی الربحِ لم یَضمَنه المضارِبُ لانّه امینٌ فان قُسِّمَ الربحُ وفُسِخَ عقدُها ثم عُقِدَت عقدًا فهلَکَ المالُ کلُّه اوبعضُه لم یَترادَّا الربحَ ای فُسِخَ العقدُ والمالُ فی یدِ المضارِبِ ثم عَقَد افهَلَکَ المالُ واِن لم یُفسَخ ثم هَلَکَ تَرَادَّا واَخذَ المالکُ مالَه وماقَبَض قُسّمَ ومانَقَصَ لم یَضمَنه المضارِبُ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر دونوں جدا ہو گئے حالانکہ مال میں دین ہے تو اس کو لازم ہو جائیگا دین کا تقاضا کرنا اگر اس نے نفع حاصل کیا

ورنہ نہیں اس لیے کہ اگر نفع حاصل کیا تو وہ عمل کریگا اجرت کے ساتھ اور اگر نفع نہیں ہے تو متبرع ہوگا کام کرنے میں اور مالک کو اس کا وکیل بنائے یعنی اگر نفع نہ ہو تو مضارب جدا ہونے کے بعد مالک کو وکیل بنائے تقاضا کرنے کا اسلئے کہ مشتری ثمن ادا نہیں کریگا رب المال کو اسلئے کہ حقوق راجع ہوتے ہیں وکیل کی طرف پس ضروری ہے مضارب کا موکل کو وکیل بنانا، اور اسی طرح باقی وکلاء ہیں یعنی اگر رک جائیں باقی وکلاء تقاضا کرنے سے تو وہ وکیل بنائیں گے مالکوں کو اور دلال اور سمسار کو اس پر مجبور کیا جائیگا بیاع سے مراد دلال ہے اسلئے کہ وہ اجرت پر عمل کرتا ہے اور سمسار وہ وہ ہے جسکی طرف گندم وغیرہ لائی جاتی ہے تا کہ وہ اسے بیچے پس یہ بھی اجرت کیساتھ عمل کرتا ہے پس ان کو مجبور کیا جائیگا ثمن کا مطالبہ کرنے پر، اور جو ہلاک ہو جائے اس کو پھیرا جائیگا نفع کی طرف پہلے، پس اگر بڑھ جائے وہ نفع پر تو اس کا مضارب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ وہ امین ہوتا ہے پس اگر نفع کو تقسیم کر دیا گیا اور اسکے عقد کو فسخ کیا گیا پھر عقد کیا گیا دوسرا عقد پھر مال ہلاک ہو گیا سارے کا سارا یا بعض، تو وہ دونوں نفع واپس نہیں لوٹائیں گے یعنی اگر عقد کو فسخ کیا گیا حالانکہ مال مضارب کے قبضے میں ہے پھر دونوں نے عقد کیا پھر مال ہلاک ہو گیا اور اگر فسخ نہیں کیا پھر مال ہلاک ہو گیا تو دونوں واپس کریں گے اور مالک اپنا مال لے لے گا اور جو بچے گا وہ تقسیم کیا جائیگا اور جو کم ہوگا اس کا مضارب ضامن نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو افترقا...الخ) اگر مضاربت ختم ہوگئی اور مضارب اور رب المال ایک دوسرے سے جدا ہو گئے اس حال میں کہ لوگوں کے ذمہ ان کے قرضے ہیں، تو ان قرضوں کا مطالبہ مضارب پر لازم ہے یا نہیں؟ اس میں دیکھیں گے، اگر مضاربت میں نفع حاصل ہوا ہو تو پھر دیون کا مطالبہ مضارب پر لازم ہے اور اگر نفع نہیں ہوا تو مطالبہ کرنا مضارب پر لازم نہیں ہے، نفع کی صورت میں مطالبہ اس لیے لازم ہے کہ اس صورت میں مضارب اجرت کے ساتھ کام کریگا اور اجیر پر لزوم ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں جبکہ نفع نہ ہو، مضارب پر مطالبہ اس لیے لازم نہیں ہے کہ اس وقت مضارب متبرع ہوگا اور متبرع پر لزوم نہیں ہوتا۔

(ویوکل...الخ) جب دوسری صورت میں مضارب پر دیون کا مطالبہ لازم نہیں ہے تو مضارب کو چاہیے کہ رب المال کو اپنا وکیل بنالے تا کہ وہ لوگوں سے دیون کا مطالبہ کر سکے۔ اسلئے کہ مثلاً اگر وہ دین مشتری پر لازم ہے کہ اس نے مضارب سے کوئی شئے خریدی تھی اور ابھی تک ثمن ادا نہیں کیے تو ظاہر ہے کہ اس نے معاملہ مضارب کے ساتھ کیا ہوگا لہٰذا وہ مالک کو ثمن ادا نہیں کریگا پس چاہیے کہ رب المال کو وکیل بنالیا جائے تا کہ وہ مطالبہ کر سکے۔

(وکذا...الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح مضارب اگر دیون کے مطالبہ سے انکار کر دے تو وہ رب المال کو وکیل بنائیگا تا کہ وہ دیون کا لوگوں سے مطالبہ کر سکے اسی طرح باقی وکلاء کا حال ہے، کہ اگر وہ لوگوں سے

دین کا تقاضا نہیں کرتے تو انہیں چاہیے کہ مالکوں کو اپنا وکیل بنالیں۔

(والبیاع... الخ) بیاع اس کو کہتے ہیں جو بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بن جائے۔ اور سمسار اس کو کہتے ہیں جس کو لوگ اپنا سامان مثلاً گندم وغیرہ دے دیں تا کہ وہ اس کو بیچ دے، ان دونوں کو مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنے پر مجبور کیا جائیگا اس لیے کہ یہ دونوں اجرت پر کام کرتے ہیں۔

(وما هلک... الخ) مال مضاربت میں ہلاکت واقع ہوئی تو ہلاکت کو اولاً نفع کی طرف پھیرا جائیگا۔ مثلاً راس المال ایک ہزار تھا اور دوسو نفع حاصل ہوا پھر ایک سو ہلاک ہو گیا تو ہلاکت کو اس ایک سو کی طرف راجع کریں گے جو نفع میں حاصل ہوا لہٰذا باقی نفع ایک سو بچے گا اسکو آپس میں تقسیم کریں گے اور اگر ہلاک شدہ مال نفع سے زائد ہے مثلاً صورت مذکورہ میں تین سو ہلاک ہو گئے حالانکہ نفع دوسو تھا تو اب ہلاکت کو نفع کی طرف راجع کر دیں گے اور باقی جو ایک سو بچا ہے اس کا مضارب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ مضارب تو امین ہوا کرتا ہے اور امین سے جب ہلاکت ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا۔

(فان قسم... الخ) اگر مضاربت میں نفع ہوا اور نفع آپس میں رب المال اور مضارب نے تقسیم کر دیا پھر عقد مضاربت کو ختم کر دیا اس کے بعد دوسرا عقد مضاربت کیا اسکے بعد مال یا تو سارا ہلاک ہو گیا یا بعض ہلاک ہو گیا تو اب یہ دونوں نفع کو واپس نہیں لوٹائیں گے یعنی اب ایسا نہ ہوگا کہ ہلاکت کو نفع کی طرف راجع کریں گے اور اگر نفع آپس میں تقسیم کر لیا اور عقد مضاربت کو فسخ نہیں کیا تھا کہ مال ہلاک ہو گیا تو اب یہ دونوں نفع واپس لوٹائیں گے اور مالک اپنا راس المال نفع کی مقدار سے پورا کریگا، اگر راس المال کی مقدار پوری ہو جاتی ہے تو ٹھیک ہے اور اگر مالک اپنا مال لے لیتا ہے اور پھر بھی نفع باقی رہتا ہے تو اس کو آپس میں تقسیم کر لیں گے اور اگر نفع اتنا تھوڑا ہے کہ اس سے راس المال پورا نہیں ہوتا تو باقی کا مضارب ضامن نہ ہوگا۔

ونفقةُ مضاربٍ عَمِلَ فی مصرِه فی مالِه کدواءِ ہ نفقةُ المضاربِ مبتدًا وفی مالِه خبرُه وإن مَرِضَ المضارِبُ سواءٌ کانَ فی الحَضَرِ اوفی السَفَر فالدواءُ فی مالِه وعن ابی حنیفةؒ الدواءُ بمنزلةِ النفقةِ وفی سفرِه طعامُه وشرابُه وکسوتُه واجرةُ خادمِه وغسلُ ثیابِه والدهنُ فی موضعٍ یحتاجُ الیه کالحِجَازِ ورکوبُه کراءً وشراءً وعلفُه فی مالِها بالمعروفِ وضَمِنَ الفضلَ ای اِن اَنفَقَ زائداً علی المعروفِ ضَمِنَ الفضلَ ورَدَّ ما بَقِیَ فی یدِه بعدَ قدومِ مصرِه الی مالِها ای مابَقِیَ من الطَّعامِ ونحوِه ومادونَ سفرٍ یَغدُو الیه ولا یبیتُ باَهلِه کالسفرِ وان باتَ کسوقِ مصرِه فان رَبِحَ اَخذَ ربُّ المالِ ما انفقَ من راسِ مالِه ای اَخَذَ من الرِّبحِ مااَنفَقَ المضارِبُ من راسِ المالِ حتی یَتِمَّ راسُ المالِ فاِن فَضَلَ شیٌٔ قُسِّمَ فاِن رَابَحَ متاعَها یَحسِبُ نفقتَه لانفقةَ نفسِه ای ان رَابَحَ وقالَ قامَ علیَّ بکذا یحسِبُ فیه مااَنفَقَ علی المتاعِ من کراءِ حملِه ونحوِ ذالک ولا یحسِبُ نفقةَ المضارِبِ .

﴿ترجمہ﴾

اوراس مضارب کا نفقہ جوعمل کرے اپنے شہر میں اسکے مال میں سے ہوگا جیسے اس کی دواء اور نفقة المضارب مبتدا ہے اور فی مالہ اسکی خبر ہے، اور اگر مضارب بیمار ہو جائے برابر ہے کہ حضر میں ہو یا سفر میں پس دواء اسی کے مال سے ہوگی اور امام صاحبؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دوا ئمنز لہ نفقہ کے ہے، اور اسکے سفر میں اس کا کھانا اور اس کا پینا اور اس کا پہننا اور اسکے خادم کی اجرت اور کے کپڑوں کی دھلائی کی اجرت اور تیل اس جگہ میں جہاں اس کی ضرورت ہو جیسے حجاز اور اس کا سوار ہونا کرائے کے طور پر اور خریدنے کے طور پر اس کا چارہ مضاربت کے مال سے ہوگا معروف طریقے کے ساتھ، اور زیادتی کا ضامن ہوگا یعنی اگر خرچ کرلیا معروف طریقے سے زائد تو زیادتی کا ضامن ہوگا، اور واپس کردے اس چیز کو جو باقی ہے اس کے قبضے میں اپنے شہر کی طرف واپس آنے کے بعد، مضاربت کے مال کی طرف، یعنی جو کھانا وغیرہ بچ گیا ہے اور سفر سے کم میں کہ صبح وہاں کو جائے اور رات کو اپنے گھر نہ آسکے سفر کی طرح ہے اور اگر رات کو آسکے تو وہ اسکے شہر کے بازار کی طرح ہے پس اگر نفع حاصل ہوا تو رب المال لے لے وہ مال جو اس نے خرچ کیا ہے اس کے راس المال میں سے یعنی لے لے نفع میں سے اتنی مقدار جو مضارب خرچ کر چکا ہے راس المال میں سے حتی کہ راس المال پورا ہو جائے پس اگر کچھ بچ جاتا ہے تو اسکو تقسیم کیا جائیگا، پس اگر بیع مرابحہ کی مضاربت کے سامان کی تو شمار کرے اس کا خرچہ نہ کہ اپنا خرچہ، یعنی اگر بیع مرابحہ کی اور کہا کہ مجھے یہ سامان اتنے کا پڑا ہے تو شمار کرے اس میں اتنے پیسے جو وہ خرچ کر چکا ہے اس سامان پر یعنی اس کو منتقل کرنے کا کرایہ وغیرہ، اور شمار نہ کرے مضارب کا نفقہ۔

﴿توضیح﴾

(ونفقة...الخ) مضارب اگر اپنے شہر میں مضاربت کرے تو اسکا نفقہ خود اس کے مال سے ہوگا نہ کہ مضاربت کے مال سے اور اگر یہ شہر سے باہر ہو تو اس کا نفقہ مال مضاربت سے ہوگا اور اگر مضارب بیمار ہو جائے تو اس کا نفقہ مطلقاً اس کے اپنے مال سے ہوگا خواہ سفر میں ہو یا حضر میں، البتہ امام صاحب سے ایک روایت یہ ہے کہ دوا ئمنز لہ نفقہ کے ہے۔ جس طرح سفر کا نفقہ مضاربت کے مال سے ہوتا ہے اسی طرح سفر میں بیماری کا خرچہ بھی مضاربت کے مال سے ہوگا اور جس طرح حضر کا خرچہ مضارب اپنی طرف سے ادا کرتا ہے اسی طرح حضر میں بیماری کا خرچہ بھی اپنے مال سے کریگا۔

(نفقة...الخ) یہ ترکیب کو بیان کیا کہ نفقه مضارب مبتدا ہے اور فی مالہ اس کی خبر ہے۔

(وفی سفره...الخ) مضارب اگر سفر میں ہو تو اس کا کھانا پینا، پہننا، اور اسکے خادم کی اجرت، اور اسکے کپڑوں کی دھلائی کی اجرت، اور ایسے موضع میں تیل کا خرچہ جہاں تیل کی حاجت ہوتی ہے مثلاً حجاز کے علاقے میں، اسی طرح اسکی سواری کا خرچہ، خواہ اس نے کرایہ پر لی ہو یا خریدی ہو اور اس سواری کے جانور کا چارہ، یہ سب مضاربت کے مال سے ہوگا،

معروف طریقے کیساتھ۔اگر مضارب نے معروف طریقے پرخرچ کرنے کے بجائے زائد خرچ کرلیا تو زیادتی کا ضامن ہوگا۔

(ورد...الخ) مضارب نے معروف طریقہ پرخرچ کرلیا اسکے بعد اپنے شہر آگیا اور خرچ میں سے کچھ مقدار بچ گئی ہے مثلاً کھانا وغیرہ تو اسکو چاہیے کہ اسکو مال مضاربت میں ملادے۔

(ومادون...الخ) اگر کوئی مضارب تین دن سے کم کی مسافت پر ہے تو دیکھیں گے،اگر وہ اتنا دور کہ صبح کو جائے تو رات تک اپنے گھر واپس نہ لوٹ سکے تو اسکا حکم سفر کا ہے لہٰذا اس کا نفقہ مضاربت کے مال سے ہوگا اور اگر تین دن کی مسافت سے کم کے فاصلے پر ہو تو یہ ایسا ہے جیسا وہ اپنے شہر کے بازار میں ہو۔لہٰذا اس کا نفقہ خود اسی کے مال سے ہوگا مال مضاربت سے نہ ہوگا۔

(فان ربح...الخ) مضارب نے اگر راس المال میں سے کچھ خرچ کرلیا تھا اور مضاربت سے نفع حاصل ہوا تو رب المال اس نفع میں سے اس خرچ کو مجرا کرلیگا،اور جو باقی بچے گا وہ آپس میں تقسیم کرلیں گے۔

(فان رابح...الخ) اگر مضارب مال مضاربت کے سامان کی بیع مرابحہ کرتا ہے تو اسمیں وہ خرچہ شامل کرسکتا ہے جو اس نے اس سامان پر کیا ہے مثلاً اس نے یہ سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف اجرت کیساتھ منتقل کرایا تو وہ یہ اجرت شامل کرسکتا ہے۔لیکن اپنے اوپر جو وہ خرچہ کرچکا ہے اس کو شامل نہیں کرسکتا۔

مضاربٌ بالنصفِ شَرٰی بالفِها بَزّا وباعَه بالفینِ وشَری بهما عبداً فضاعَا فی یدِه غَرِمَ المضاربُ رُبعَهما والمالکُ الباقیَ وربعُ العبدِ للمضاربِ وباقیه لها وراسُ المالِ الفانِ وخمسُ مائةٍ ورابَحَ علی الالفینِ فقط ای اشترٰی بالفٍ ثم باعَه بالفینِ وشرٰی بالفینِ عبداً ولم یَدفعهُما الی البائعِ حتّٰی ضاعَ الالفانِ فی یدِ المُضارِبِ غَرِمَ المضارِبُ ربعَ الالفینِ لانَّه مِلکُ المضاربِ والمالکُ ثلثةَ الارباعِ فاذا دَفَعها یصیرُ راسُ المالِ الفینِ وخمسَ مائةٍ لانَّ ربَّ المالِ دفعَ اولاً الفاً ثم دَفعَ الفاً وخمسَ مائةٍ فان باعَه مرابحةً یقولُ قامَ علیَّ بالفینِ وقولُه فقط ای لایقولُ قامَ علیَّ بالفینِ وخمسِ مائةٍ لانَّ الشراءَ وقَعَ بالالفینِ فلایضُمُّ الوضیعةَ التی وَقَعَت بسببِ الهلاکِ فی یدِ المضارِبِ فلو بِیعَ بضِعفَهما فحصتُها ثلاثةُ آلافٍ والربحُ منها نصفُ الفٍ بینَها ای ان بِیعَ باربعةِ آلافٍ فثلاثةُ آلافٍ حصةُ المضاربةِ والالفُ مِلکُ المضارِبِ خاصةً ثم ثلاثةُ الالفِ یُدفَعُ منها راسُ المالِ وهو الفانِ وخمسُ مائةٍ فبَقِیَ الربحُ خمسةَ مائةٍ نصفُها لِرَبِّ المالِ ونصفُهاللمضارِبِ .

ترجمہ

مضارب بالنصف نے خریدا مضاربت کے ہزار کے بدلے میں ایک کپڑا اور اس کو بیچ دیا دو ہزار کے بدلے میں

اورخریدا ان کے بدلے میں ایک غلام کو پھر وہ دوہزار اس کے قبضے میں ضائع ہو گئے تو مضارب ضامن ہوگا ان کی چوتھائی کا اور مالک ضامن ہوگا باقی کا اور غلام کا چوتھائی مضارب کا ہوگا اور اس کا باقی مضاربت کا ہوگا اور راس المال دوہزار پانچ سو ہونگے اور بیع مرابحہ کرے گا دوہزار پر فقط، یعنی ہزار کے بدلے شراء کی پھر اس کو دوہزار پر بیچ دیا اور دوہزار کے بدلے میں شراء کی اور وہ دوہزار بائع کو ادا نہیں کیے حتی کہ وہ ضائع ہو گئے مضارب کے قبضے میں تو مضارب ضامن ہوگا دوہزار کی چوتھائی کا اس لیے کہ وہ مضارب کی ملک ہے اور مالک ضامن ہوگا چار حصوں میں سے تین کا پس جب وہ دوہزار دے دے تو راس المال دوہزار پانچ سو ہوگا اسلئے کہ رب المال نے اولاً ہزار دیا تھا پھر ایک ہزار پانچ سو دیے پس اگر اسکی بیع مرابحہ کرے تو کہے گا کہ یہ دوہزار کا پڑا ہے، اور مصنفؒ کا قول فقط یعنی یہ نہ کہے گا کہ یہ مجھے دوہزار پانچ سو پڑا ہے اس لیے کہ شراء دوہزار کے ساتھ واقع ہوئی ہے پس اس نقصان کو نہیں ملایا جائیگا جو واقع ہوا ہلاکت کے سبب سے مضارب کے ہاتھ میں، پس اگر بیع کی گئی ان کے دوگنے کے ساتھ تو مضاربت کا حصہ تین ہزار ہوگا اور اس سے نفع ایک ہزار کا نصف ہوگا ان دونوں کے درمیان یعنی اگر بیع کی گئی چار ہزار کیساتھ پس تین ہزار مضاربت کا حصہ ہوں گے اور ہزار مضارب کی ملک ہوگا خاص طور پر پھر تین ہزار سے ادا کیا جائے گا راس المال، جو کہ دوہزار پانچ سو ہیں پس باقی رہیگا نفع پانچ سو کا اس کا نصف رب المال کے لیے ہوگا اور اس کا نصف مضارب کا ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(مضارب...الخ) مضارب بالنصف یعنی وہ مضارب جس کیلئے یہ شرط ہو کہ اس کو کل نفع کا نصف ملے گا، اس نے ایک کپڑا ہزار کے بدلے میں خریدا اور پھر اسکو دوہزار کے بدلے میں بیچ دیا پھر ان دوہزار کے بدلے میں اس نے ایک غلام خریدا، ابھی تک اس غلام کا ثمن ادا نہیں کیا تھا کہ وہ دوہزار مضارب کے پاس سے ہلاک ہو گئے تو اب دوہزار کے ربع یعنی پانچ سو کا مضارب ضامن ہوگا اور باقی یعنی پندرہ سو کا ضمان مالک ادا کریگا، مضارب ربع کا ضامن اسلئے ہوگا کہ ایک ہزار تو راس المال ہے اور ایک ہزار یہاں نفع ہے اور نفع کا نصف چونکہ کل مال کا ربع یعنی پانچ سو بنتا ہے اسلئے وہ ربع کا ضامن ہوگا۔ جب دو ہزار دیدیئے جائیں گے تو اب راس المال پچیس سو ہوگا اسلئے کہ رب المال نے اولاً ہزار روپے دیئے پھر پندرہ سو ضمان کی صورت میں دیئے تو کل پچیس سو ہوئے اب اگر مضارب اس غلام کی بیع مرابحہ کریگا تو یوں کہے گا قام علی بالفین (مجھے یہ غلام دوہزار میں پڑا ہے) کیونکہ شراء تو دوہزار پر ہی ہوئی ہے لہٰذا وہ خسارہ جو مضارب کو ہلاکت کی صورت میں ہوا اس کو وہ شامل نہیں کرے گا۔

(فلو بیع...الخ) اگر صورت مذکورہ میں اس غلام کو جو دوہزار کے بدلے میں خریدا گیا، اس کو چار ہزار کے بدلے فروخت کردیا گیا تو تین ہزار مضاربت میں سے شمار ہونگے اور ایک ہزار فقط مضارب کا ہوگا اور تین ہزار میں سے پچیس سو راس المال بن جائیں گے تو اب نفع پانچ سو ہوگا جس میں ڈھائی سو رب المال کے ہونگے اور ڈھائی سو مضارب کے ہونگے۔

ولوشرٰی من ربِّ المالِ بالفٍ عبداً شَراہ بنصفِہ رابَحَ بنصفِہ فقولُہ شَراہ بنصفِہ صفۃٌ للعبدِ وضمیرُ الفاعلِ فی شَراہ یَرجِعُ الی ربِّ المالِ فالمضارِبُ ان باعَہ مرابحۃً یقولُ قامَ علیَّ بنصفِ الالفِ لان شراءَ المضارِبِ من ربِّ المالِ وان کانَ جائزاً ففیہ شبہۃُ العدمِ ومَبنَی المرابحۃِ علی الامانۃِ فیُعتَبرُ اقلُّ الثمنینِ .

﴿ترجمہ﴾

اوراگرخریدارب المال سے ہزار کے بدلے میں ایک غلام جسکوخریدا ہے رب المال نے اسکے نصف کے بدلے،تو بیع مرابحہ کرے اسکے نصف کیساتھ پس مصنف کاقول'' شراہ بنصفہ عبد'' کی صفت ہےاورفاعل کی ضمیر جوکہ شراہ میں واقع ہے راجع ہے رب المال کی طرف ، پس مضارب اگراسکی بیع مرابحہ کرے تو کہے گا مجھے یہ ہزار کے نصف کا پڑا ہے اسلئے کہ مضارب کارب المال سے خریدنا اگرچہ جائز ہے پس اس میں عدم کا شبہ ہےاورمرابحہ کامبنی امانت پر ہے پس اعتبار کیا جائے گا دوثمنوں میں سے اقل کا۔

﴿توضیح﴾

(ولوشری...الخ) رب المال نے ایک غلام پانچ سو کے بدلے میں خریدااورمضارب نے رب المال سے وہ غلام ایک ہزار کے بدلے میں خریدلیا تواب مضارب اس کی بیع مرابحہ پانچ سو پر کرسکتا ہے، یوں کہے گا کہ مجھے یہ غلام پانچ سوکا پڑا ہے اسلئے کہ مضارب کارب المال سے خریدنا اگرچہ جائزتو ہےلیکن اسمیں شبہ ہے کہ یہ بیع معدوم ہواس لیے کہ راس المال یعنی ہزاربھی مالک کا ہے اور یہ غلام بھی مالک کا ہےتو یہاں رب المال کے پیسوں سے رب المال کی مبیع کی بیع ہوئی ، حالانکہ مرابحہ کامبنی امانت پرہوتا ہےاس کا تقاضایہ ہے کہ مضارب اس غلام کی بیع مرابحہ پانچ سوپرکرے۔

ولو شَری بالفِہا عبدًا یَعدِ لُ ضِعفَہ فقتَل رجلًا خطأً فرُبعُ الفداءِ علیہ وباقِیہ علی المالکِ ای اذَا امتَنَعاعَن الدفعِ واختارَا الفداءَ یعنی اَرشَ الجنایۃِ یَفدِیَان بقدرِ المِلکِ والعبدُ ربعُہ للمضاربِ لانَّ راسَ المالِ الفٌ والعبدُ یُساوِی الفَینِ واذا فَدَیَا خرَجَ عنہا فیَخدِمُ المضارِبَ یومًا والمالکَ ثلثۃَ ایامٍ انَّما یخرُجُ العبدُ عنِ المضاربۃِ لانَّ قضاءَ القاضِی بِانقسامِ الفداءِ یَتَضَمَّنُ انقسامَ العبد والمضاربۃُ تَنتَہِی بالقسمۃِ .

﴿ترجمہ﴾

اوراگرخریدامضاربت کے ہزار کے بدلے میں ایک غلام جواسکے دوگنے کے برابر ہے پھراس نے ایک آدمی کوقتل کیا غلطی سے تو فدیے کی چوتھائی اس پر ہوگی اوراس کا باقی مالک کے ذمہ ہوگا ،یعنی اگرانکارکردیں غلام دینے کا اوراختیارکرلیں

فدیہ یعنی جنایت کے تاوان کو یہ فدیہ دیں گے ملک کے بقدر اور غلام کا ربع مضارب کا ہوگا اسلئے کہ راس المال ایک ہزار ہے اور غلام دو ہزار کے برابر ہے، اور جب فدیہ دے چکیں تو وہ غلام نکل جائیگا مضاربت سے پس خدمت کریگا مضارب کی ایک دن اور مالک کی تین دن، اور جز یں نیست کہ غلام مضاربت سے نکل جائیگا اسلئے کہ قاضی کا فدیہ تقسیم کرنیکا فیصلہ متضمن ہے غلام کی تقسیم کو اور مضاربت کی انتہاء ہو جاتی ہے تقسیم کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ولو شری...الخ) مضارب نے مال مضاربت میں سے ہزار کے بدلے میں ایک غلام خریدا، جس کی قیمت دو ہزار تھی، اس غلام نے ایک آدمی کو خطأً قتل کر دیا تو اگر رب المال اور مضارب اس غلام کو ولی جنایت (مقتول کے وارث) کے حوالے نہیں کرتے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔ بایں طور کہ ربع فدیہ مضارب پر لازم ہوگا اور باقی مالک پر لازم ہوگا۔ اس لیے کہ فدیہ ملکیت کے بقدر ہوا کرتا ہے، غلام کے ربع میں مضارب کی ملک ہے اسلئے کہ راس المال ہزار ہے اور غلام کی قیمت دو ہزار ہے تو اس ہزار کے نفع کا نصف جو کہ کل مال کا ربع بنتا ہے وہ مضارب کا ہے پس غلام کے ربع کا مضارب مالک ہوگا تو اس پر فدیہ بھی اسی کے بقدر ہوگا۔

(واذا...الخ) اور جب یہ دونوں اس غلام کا فدیہ دے دیں تو غلام مضاربت سے نکل جائیگا لہٰذا وہ غلام ایک دن مضارب کی خدمت کریگا اور تین دن رب المال کی خدمت کریگا۔

(وانما...الخ) یہاں سے اس بات کی وجہ کا بیان ہے کہ فدیہ کی ادائیگی کے بعد غلام مضاربت سے کیوں نکل جائیگا؟ حاصل یہ ہے کہ قاضی نے جب ان دونوں پر فدیہ کو تقسیم کر دیا تو یہ تقسیم اس غلام کی تقسیم کو متضمن ہوگی، اور تقسیم کے وقت مضاربت کی انتہاء ہو جاتی ہے لہٰذا فدیہ کی ادئیگی کیساتھ ہی یہ غلام مضاربت سے نکل جائیگا۔

ولو شَری عبداً بالفٍ وهلَکَ الالفُ قبلَ نقدِه دَفَع ربُّ المالِ ثمنَه ثمَّ وثمَّ ای اذا دَفَع ربُّ المالِ ثمنَه وهلَکَ فی یدِ المضارِبِ قبلَ اَن یُوَدِّیه الی البائعِ ثم یَدفَعُ ربُّ المالِ الی المضارِبِ ثمنَه مرةً اُخریٰ وهکذاان هَلَکَ فی یدِه وجمیعُ ما دفَعَ راسُ المالِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدا ایک غلام مضاربت کے ہزار کیساتھ اور ہزار ہلاک ہو گئے اسکی ادائیگی سے پہلے تو رب المال دیدے اس کا ثمن پھر اور پھر، یعنی اگر رب المال نے اس کا ثمن دیدیا اور ہلاک ہو گیا مضارب کے قبضے میں قبل اسکے وہ مضارب اسے بائع کو ادا کرے پھر رب المال نے مضارب کو اسکا ثمن دیا دوسری مرتبہ اور اس طرح اگر ہلاک ہو جائے اسکے قبضے میں، اور سارا وہ مال جو رب المال دے، اس کا راس المال ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولوشری...الخ) مضارب نے ہزار کے بدلے میں غلام خریدا اور ابھی تک اس نے ثمن ادا نہیں کیا کہ وہ ہزار اس سے ہلاک ہوگئے تو رب المال دوسرے ہزار درہم ادا کرے گا، اگر وہ ہزار بھی ادائیگی سے پہلے ہلاک ہوجائیں تو رب المال اور ہزار درہم دے گا، اسی طرح جتنی مرتبہ ہلاکت ہوجائے رب المال اتنی دفعہ ثمن دوبارہ ادا کرتا رہیگا اور یہ سارے دراہم جو مضارب رب المال سے لے چکا ہوگا، راس المال میں سے شمار ہونگے۔

وصُدّقَ مضاربٌ قالَ معی الفٌ دفعتَه الیَّ والفٌ رَبِحتُ لامالکٌ قالَ الکلُّ دفعتُه وعند زفرؒ وهو القولُ الاولُ لابی حنیفةؒ القولُ لِرَبّ المالِ لانّه یُنکِرُ دعوَی المضاربِ الربحَ ولنا انَّ الاختلافَ فی مقدارِ المقبوضِ فالقولُ للقابضِ معَ الیمینِ ولوقالَ من مَعه الفٌ هو مضاربةُ زیدٍ وقد رَبِحَ صُدّقَ زیدٌ ان قال هو بضاعةٌ ای صُدّقَ زیدٌ معَ الیمینِ لانَّه ینکِرُ دَعوَی الربحِ اودَعوٰی تقویمِ عملِ المضارِبِ کمالوقال قرضٌ وقال زیدٌ بضاعةٌ اوودیعةٌ یعنی صُدّقَ زیدٌ مع الیمینِ لانه یُنکِرُ دعوی التملیکِ والتَّملُّکِ.

﴿ترجمہ﴾

اور تصدیق کی جائیگی اس مضارب کی جو کہے میرے پاس ہزار ہیں جو تم نے مجھے دیے ہیں اور ہزار ہیں جو میں نفع میں حاصل کیے ہیں نہ کہ مالک کی جو کہے یہ سب میں نے دیئے ہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک اور یہی قول اول ہے امام صاحبؒ کا کہ قول رب المال کا ہوگا اسلئے کہ وہ منکر ہے مضارب کے نفع کے دعوی کا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختلاف مقبوض کی مقدار میں ہے پس قابض کا قول معتبر ہوگا قسم کیساتھ، اور اگر کہا اس شخص نے جسکے پاس ہزار تھے، یہ زید کے مضاربت کے پیسے ہیں حالانکہ اس کو نفع ہوا تو زید کی تصدیق کی جائیگی اگر اس نے کہا یہ بضاعت کے پیسے ہیں یعنی زید کی تصدیق کی جائیگی قسم کیساتھ اسلئے کہ وہ منکر ہے نفع کے دعوی کا یا مضارب کے عمل کے قیمتی ہونے کا جیسا کہ اگر کہے یہ قرض ہیں اور زید کہے کہ یہ بضاعت کے ہیں یا ودیعت کے ہیں یعنی تصدیق کی جائیگی زید کی یمین کیساتھ اس لیے کہ وہ انکار کرتا ہے مالک بنانے اور مالک ہونے کے دعوی کا۔

﴿توضیح﴾

(وصدق...الخ) مضارب اور رب المال کا اختلاف ہوگیا، مضارب نے کہا میرے پاس دو ہزار ہیں، ہزار تم نے دیئے تھے اور ہزار نفع کے ہیں اور رب المال کہتا ہے کہ نہیں، یہ دو ہزار میں نے تمہیں دیئے تھے (یعنی راس المال دو ہزار ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ مضارب کی بات مانی جائے گی اور امام زفرؒ اور امام صاحب کا قول اول یہ ہے کہ رب المال کی بات مانی جائیگی، انکی دلیل یہ ہے کہ بات منکر کی مانی جاتی ہے اور یہاں منکر رب المال ہے وہ اسطرح کہ مضارب نفع کا دعوی کررہا ہے (یہ دعوی کررہا ہے کہ ہم کو مضاربت میں ہزار کا نفع ہوا ہے) اور رب المال مضارب کے اس دعوی ربح کا منکر ہے، پس رب المال منکر ہوا۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے یہاں مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے، بایں طور کہ رب المال کہتا ہے تم نے دو ہزار پر قبضہ کیا تھا جبکہ مضارب کہتا ہے کہ میں نے ایک ہزار پر قبضہ کیا تھا اور مقبوض کی مقدار میں جب اختلاف ہو جائے تو قابض کی بات مانی جاتی ہے اور یہاں قابض مضارب ہے لہٰذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

(ولو قال... الخ) ایک آدمی ہزار پر قابض تھا، اس نے کہا کہ یہ ہزار زید نے مجھے مضاربت کیلئے دیئے ہیں، درآنحالیکہ اسکو ان دراہم میں نفع بھی حاصل ہوا جبکہ زید کہتا ہے کہ میں نے اسکو یہ ہزار بطور بضاعت کے دیئے تھے، تو اسمیں زید کی بات معتبر ہوگی یا تو اس وجہ سے کہ زید منکر ہے اس لیے کہ قابض اس بات کا دعوی کر رہا ہے کہ میں اس نفع میں شریک ہوں اور رب المال یعنی زید اسکا انکار کرتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب مضارب کا دعوی مضاربت صحیحہ کا ہو اور اگر وہ مضاربت فاسدہ کا دعوی کرتا ہے تو پھر وجہ یہ ہے کہ زید منکر ہے کیوں کہ مضارب اپنے عمل کی تقویم کا دعوی کر رہا ہے یعنی یہ کہہ رہا ہے کہ مضاربت فاسد ہوگئی لہٰذا مجھے اس کی اجرت مثلی ملنی چاہیے جبکہ زید اس بات کا انکار کرتا ہے کہ قابض کے عمل کی کوئی قیمت ہو۔

(کما لو قال... الخ) ایک آدمی ہزار پر قابض تھا اس نے کہا مجھے زید نے یہ ہزار بطور قرض دیا ہے جبکہ زید کہتا ہے کہ میں نے اس کو بطور بضاعت کے دیے ہیں یا بطور ودیعت کے دیے ہیں تو بھی زید کی بات **مع الیمین** معتبر ہوگی اسلئے کہ یہاں بھی زید منکر ہے وہ اس طرح کہ جب قابض قرض کا دعوی کرتا ہے تو گویا اس بات کا دعوی کر رہا ہے کہ زید نے مجھے ان ہزار کا مالک بنا دیا تھا اور میں ان ہزار کا مالک ہو گیا تھا جبکہ زید اس تملیک اور تملک کے دعوی کا انکار کرتا ہے، پس وہ منکر ہوا۔

> **ولوقالَ المالکُ عیَّنتُ نوعًا صُدِّقَ المضارِبُ ان جَحَد ای معَ الیمینِ لانَّ الاصلَ فی المضاربةِ العمومُ بخلافِ الوکالةِ لانَّ الاصلَ فیه الخصوصُ ولو ادَّعی کلٌّ نوعاً صُدِّقَ المالکُ ای معَ الیمینِ لانَّ الاذنَ یُستَفَادُ من جهتِه .**

﴿ترجمہ﴾

اور اگر مالک نے کہا میں نے ایک نوع متعین کی تھی تو مضارب کی تصدیق کی جائیگی اگر وہ انکار کرے یعنی قسم کیساتھ اسلئے کہ مضاربت میں اصل عموم ہے بخلاف وکالت کے اس لیے کہ اس میں اصل خصوص ہے، اور اگر ہر ایک نے دعوی کیا ایک نوع کا تو مالک کی تصدیق کی جائیگی یعنی قسم کے ساتھ اس لیے کہ اجازت اسی کی جانب سے مستفاد ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) مالک اور مضارب کا اختلاف ہو گیا مالک کہتا ہے کہ میں نے مضاربت کی ایک خاص نوع متعین کی تھی، مثلاً کہا کہ کپڑے میں مضاربت کرنی ہے جبکہ مضارب کہتا ہے کہ تم نے مضاربت کو عام رکھا تھا تو اس میں مضارب کی بات مانی جائیگی اور اگر وکیل اور موکل کا اختلاف ہو گیا مثلاً وکیل کہتا ہے کہ تم نے مجھے مطلقاً شراء کا وکیل بنایا تھا جبکہ موکل

کہتا ہے کہ میں نے خاص شے کی شراء کا وکیل بنایا تھا، تو اسمیں موکل کی بات مانی جائیگی۔ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت میں عموم ہوتا ہے پس مضارب جو عموم کا قائل ہے، وہ متمسک بالاصل (اصل کو تھامنے والا) ہے لہٰذا اسی کی بات مانی چاہیے۔جبکہ وکالت میں خصوص ہوتا ہے پس موکل جو خصوص کا قائل ہے وہ متمسک بالاصل ہے پس اسی کی بات وکالت میں معتبر ہوگی۔

﴿کتاب الودیعة﴾

هی امانةٌ تُرِکَت لِلحفظِ فلایَضمَنُ المُودَع ان هلَکَت ای بلاتَعَدٍ منه ولَه حِفظُها بنفسِه وعیالِه والسُّفورُ بها عند عدمِ النهیِ والخوفِ. السفورُ الخروجُ للسفرِ فالسفورُ مصدرٌ والسفرُ الحاصلُ بالمصدرِ فاختارَ المصدرَ وان نهٰی عن السفرِ اوکانتِ الطریقُ مُخوَّفًا فسافَرَ فهَلَکَ المالُ ضَمِنَ ولوحَفِظَ بغیرِهم ضَمِنَ الااذا خافَ الحرقَ والغرقَ فوضَعَها عند جارِه اوفی فُلکٍ آخرَ.

﴿ترجمه﴾

ودیعت امانت ہے جو چھوڑی جاتی ہے حفاظت کیلئے پس اسکا ضامن نہ ہوگا مودَع (بالفتح) اگر ہلاک ہوگئی یعنی بغیر تعدی کے اسکی طرف سے، اور اس کیلئے جائز ہے اسکی حفاظت کرنا بذات خود اور اپنے گھر والوں سے، اور اسکو سفر میں ساتھ لے جانا نہی اور خوف کے نہ ہونے کیوقت، سفور کہتے ہیں سفر کے لیے نکلنا پس سفور مصدر ہے اور سفر حاصل مصدر ہے پس مصنفؒ نے مصدر کو اختیار کیا، اور اگر سفر سے روکا یا راستہ پر خطر تھا پھر اس نے سفر کیا پھر مال ہلاک ہوگیا، تو ضامن ہوگا اور اگر حفاظت کی انکے غیر کے ساتھ تو ضامن ہوگا مگر یہ کہ جب ڈرے جلنے سے یا ڈوبنے سے پس رکھ دیا اس کو اپنے پڑوسی کے پاس یا دوسری کشتی میں ودیعت ودع سے ہے جس کا معنی ہوتا ہے ترک، اور اصطلاح میں ودیعت ایسی امانت کو کہتے ہیں جو حفاظت کے لیے کسی کے پاس چھوڑ دی جائے۔

﴿توضیح﴾

(فلایضمن...الخ) ودیعت اگر ہلاک ہوجائے تو دو صورتیں ہیں یا تو مودع کیطرف سے تعدی (از خود ہلاک کرنا) ہوگا یا نہیں، اگر تعدی کیساتھ ہلاک ہوجائے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو ضامن نہ ہوگا۔

(ولو ادعی...الخ) اگر مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک نے مضاربت کی ایک نوع کا دعوی کیا، مثلاً رب المال کہتا ہے کہ میں نے تمہیں گندم میں مضاربت کرنے کا کہا تھا جبکہ مضارب کہتا ہے کہ تم نے جو (شعیر) میں مضاربت کا کہا تھا، تو اسمیں رب المال کی بات مانی جائیگی اسلئے کہ بات اسکی مانی جاتی ہے جسکی طرف سے اجازت مستفاد ہو، اور اجازت

یہاں رب المال کی طرف سے ہے پس بات بھی اسی کی معتبر ہوگی۔

(ولہ...الخ) مودَع (بالفتح) کے لیے جائز ہے کہ وہ اس ودیعت کی حفاظت خود بھی کر سکتا ہے اور اپنے گھر والوں سے بھی کرا سکتا ہے اور اگر مالک نے روکا نہ ہو اور راستہ بھی پر امن ہو تو سفر میں بھی ودیعت کو ساتھ لے جا سکتا ہے۔

(السفور...الخ) سفور کی تحقیق کرتے ہیں کہ سفور کا معنی ہے سفر کے لیے نکلنا، سفور اور سفر میں فرق یہ ہے کہ سفور مصدر ہے اور سفر حاصل مصدر ہے، تو مصنف نے یہاں سفور کے لفظ کو ذکر کر کے مصدر کو اختیار کیا۔

(وان نهی...الخ) یہاں سے شارح عند عدم النهی والخوف کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر مالک نے سفر میں اس ودیعت کو ساتھ لے جانے سے روکا ہو اور راستہ بھی پر خطر ہو، اسکے باوجود مودع سفر کرتا ہے اور مال ہلاک ہو جاتا ہے تو وہ ضامن ہوگا۔

(ولو حفظ...الخ) اگر مودع نے اپنے گھر کے افراد کے علاوہ کسی اور سے اس ودیعت کی حفاظت کروائی، تو ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا۔ ہاں اگر اپنے گھر کے جل جانے کا خطرہ ہو اور پھر یہ خطرہ بھی ہو کہ امانت ضائع ہو جائے گی، اس نے وہ امانت پڑوسی کے پاس رکھوا دی یا وہ کشتی پر سوار تھا اور کشتی کے ڈوب جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا تو اس نے دوسری کشتی میں یہ امانت دے دی، تو اب ہلاکت کی صورت میں یہ مودع ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے یہ کام ودیعت کی حفاظت کی خاطر کیے ہیں۔

فان حَبَسَها بعدَ طلَبِ ربّها قادراً علی التسليمِ اوجَحَدها معه ثُم اقرَّبها اولا جحَدَهامعَ ربِّ الوديعةِ يَضمَنُ سواءٌ اقرَّبها بعدَ الجحودِ اولا وانما قالَ معَ ربِّ الوديعةِ لانّه اِن جحَدَها معَ غيرِ المالكِ لايضمَنُ لانَّ هذا من بابِ الحفظِ واِن جَهَّل المودَعُ الوديعةَ عندَ الموتِ يصيرُ غاصباً اوخَلَطَ بمالِه حتّی لا يَتميَّزُ فانَّه اِن خَلَط بخلافِ الجنسِ يَنقَطِعُ حقُّ المالكِ ويجبُ الضمانُ اتفاقاً وكذا اِن خَلط بجنسِه عند ابی حنيفةؒ وكذا عند ابی يوسف الّا اذا خلَطَ بما هو اكثرُ منه يُجعَل الاقلُّ تابعًا للاكثر لا بما هو اقلُّ فانَّه لا يَنقَطِعُ حقُّ المالكِ بل تثبُتُ الشّركَةُ وعند محمدٍؒ لا يَنقَطِعُ حقُّ المالكِ بل تثبُتُ الشركةُ سواءٌ كانَ اقلَّ اواكثرَ اوتَعدَّی المودَعُ فلَبِسَ ثوبَها اورَكِبَ دابتَها اوانفَقَ بعضَها ثُمَّ خلَطَ مثلَه بمابَقِیَ اوحَفَظَ فی دارٍ اُمِرَ به فی غيرِ ها ضَمِنَ ای حَفَظَ فی دارٍ اَمَرَ المودِعُ بالحفظِ فی غيرِهافقولُه ضَمِنَ جزاءُ الشرطِ وهو قولُه فاِن حبَسَها الخ واِن اختلَطَت بلافعلِه اشترَكا ولوازالَ التَّعدیَ زالَ ضمانُه كما اذا وَضعَها فی دارٍ اُخریٰ ثُمَّ رَدَّها الی دارٍ اَمَرَ المالكُ بالحفظِ فيها زالَ الضمانُ ای ان كانتِ الوديعةُ بحيثُ لو هَلَكَت لكانَت مضمونةً فزالَ هذَا المعنیٰ وانّما قُلنا هذا لانَّ زوالَ الضَّمانِ حقيقةً غيرُ مُمكِنٍ لانَّ حقيقةَ زوالِ الضَّمانِ بعدَ الهلاكِ وبعدَ الهلاكِ لا يُمكِنُ ...

ازالةُ التَّعَدّی وعندَ الشافعِی اِن ازالَ التَّعدیَ لایَزِیلُ الضَّمانُ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگراس ودیعت کوروکا اسے کے مالک کےطلب کرنے کے بعد درآنحالیکہ قادرتھااس کی سپردگی پر یااس ودیعت کا انکارکردیااسکے سامنے پھراس کااقرارکیایانہیں کیایعنی ودیعت کاانکارکردیاودیعت کے مالک کے سامنےتوضامن ہوگاخواہ اس کا اقرارکرےانکار کے بعدیانہ کرےاورجزیں نیست کہ مصنفؒ نےمع رب الودیعة کہااس لیے کہ اگراس نےانکارکیاودیعت کاغیر مالک کے سامنےتوضامن نہ ہوگااسلئے کہ حفاظت کے باب سے ہےاوراگر مودَع (بالفتح) نے ودیعت کومجہول رکھا موت کےوقت تووہ غاصب ہوگایاخلط کردیااپنے مال کیساتھ حتی کہ وہ ممتازنہیں ہوسکتی،اس لیے کہ اگرخلط کردیاخلاف جنس کے ساتھ تو مالک کاحق منقطع ہوجائیگااورضمان واجب ہوگااتفاقاًاوراسی طرح ہوگااگرخلط کردیااپنی جنس کیساتھ امام صاحب کے نزدیک،اوراسی طرح امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہےمگرجبکہ وہ خلط کردےاس چیز کے ساتھ جوزیادہ ہواس ودیعت والے مال سے،تواقل کواکثر کے تابع کیاجائیگانہ کہ اس چیز کیساتھ جواقل ہےاس لیے کہ مالک کاحق منقطع نہ ہوگابلکہ شرکت ثابت ہوجائیگی برابر ہے کہ وہ ودیعت اقل ہویازیادہ ہو،یامودع (بالفتح) نےتعدی کی پس اس کا کپڑاپہن لیااوراسکے جانور پرسوارہوگیایا اسکےبعض کوخرچ کرڈالاپھرخلط کردیااس جیساباقی ماندہ مال کے ساتھ یاحفاظت کی ایسے دارمیں کہ اس کوامرکیا گیاتھاحفاظت کا اس دار کے غیرمیں توضامن ہوگایعنی حفاظت کی ایسے دارمیں کہ مودِع (بالکسر) نےامرکیاتھااسکے حفاظت کااس دار کے غیرمیں۔پس مصنف کاقول ضمن جزاء ہےشرط کی جوکہ اسکاقول فان حبسها الخ ہے،اوراگرودیعت مل گئی اسکےفعل کے بغیرتودونوں شریک ہونگے اوراگرتعدی کوزائل کردیاتواس کاضمان زائل ہوجائے گاجیسا کہ اگراس کورکھ دیادوسرے دارمیں پھر اسکولوٹادیااس دار کی طرف کہ مالک نے جس میں حفاظت کاامرکیاتھاتوضمان زائل ہوجائے گایعنی اگرودیعت اس طور پرہوکہ اگرہلاک ہوجائےتومضمون ہوپس یہ معنی زائل ہوجائےاورجزیں نیست کہ ہم نے یہ بات کہی اسلئے کہ ضمان کازائل ہوناحقیقۃً ممکن نہیں ہےاسلئے کہ ضمان کی زوال ہلاکت کے بعد ہوتی ہےاورہلاکت کے بعدتعدی کاازالہ ممکن نہیں ہوتااورامام شافعیؒ کے نزدیک اگرتعدی کوزائل کردیاتوضمان زائل نہ ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(فان حبسها...الخ) اگر مالک نے مودع سے ودیعت کوطلب کیااورمودع نے اس ودیعت کوروکے رکھاحالانکہ وہ اسکی تسلیم پرقادرتھایامالک نےودیعت کی واپسی کامطالبہ کیااورمودع نے مالک کے سامنےودیعت کاانکارکردیاتو ضامن ہوگاخواہ اس کے بعدودیعت کااقرارکرےیانہ کرے۔

(انما قال...الخ) یہاں سے مع رب الودیعت کےفائدےکوبیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا

کہ اگر مودع نے ودیعت کا انکار غیر مالک کے سامنے کیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اس لیے کہ غیر کے سامنے انکار گویا اس ودیعت کی حفاظت ہے تاکہ وہ غیر اس کو چرا نہ لے۔

(وان...الخ) اگر مودع نے اپنی موت کے وقت ودیعت کو مجہول رکھا یعنی وراثوں کو نہیں بتلایا کہ میرے پاس فلاں کی ودیعت رکھی ہوئی ہے تو وہ غاصب ہوگا اسلئے کہ جو آدمی ودیعت کے مال کو اپنے مال کیساتھ ملا دے وہ غاصب ہوتا ہے اور یہاں بھی اس میت نے ودیعت کے مال کو وراثت والے مال کے ساتھ ملا دیا پس یہ غاصب متصور ہوگا۔

(او خلط...الخ) اگر مودع نے ودیعت کو اپنے مال کیساتھ اس طرح ملا دیا کہ ودیعت اور اس کے اپنے مال کے درمیان نہیں تمیز نہیں ہوسکتی تو اب دو صورتیں ہیں۔ یا تو خلاف جنس کے ساتھ ملائیگا مثلا جو کو گندم کے ساتھ، یا ہم جنس کیساتھ مثلاً گندم کو گندم کے ساتھ ملائیگا۔ اگر خلاف جنس کے ساتھ ملائے تو بالاتفاق اب مالک کا حق منقطع ہو جائیگا اور اس مودع پر ضمان واجب ہوگا اور اگر ہم جنس کے ساتھ خلط کرتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک اب بھی مالک کا حق منقطع ہو جائیگا اور مودع پر ضمان واجب ہوگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے، اگر ودیعت کا مال تھوڑا ہو اور اس کا اپنا مال زیادہ ہو مثلاً ودیعت دو درہم تھی اور اس کا اپنا مال دس درہم تھا، تو اب اقل کو اکثر کے تابع کردیں گے اور یہ مودع ضامن ہوگا اور مالک کا حق منقطع ہو جائیگا، اور اگر ودیعت کا مال اکثر ہو مثلاً دس درہم ہو اور اس کا اپنا مال تھوڑا ہو مثلاً دو درہم ہو تو اب مالک کا اپنی ودیعت میں حق منقطع نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں شریک ہو جائیں گے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ودیعت قلیل ہو یا کثیر ہو، خلط کی وجہ سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور یہ دونوں اس مال میں شریک ہونگے۔

(او تعدی...الخ) مودع نے اگر ودیعت میں تعدی کی تو ضامن ہوگا مثلاً ودیعت کا کپڑا پہن لیا یا ودیعت کے جانور پر سواری کی، یا ودیعت کے بعض کو خرچ کرڈالا پھر اپنی طرف سے اتنا مال ودیعت کیساتھ ملا دیا جتنا خرچ کیا تھا، اسی طرح اگر مودع کو امر کیا گیا کہ تم فلاں دار میں اس ودیعت کی حفاظت کرو لیکن اس نے کسی اور دار میں اس کی حفاظت کی تو بھی ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا۔

(فقولہ...الخ) یہ ترکیب کو بیان کیا کہ **فان حبسھا الخ** یہ شرط ہے اور ضمن اس کی جزاء ہے۔

(وان اختلطت...الخ) اگر ودیعت کا مال مودع کے اپنے مال کے ساتھ مختلط ہوگیا بغیر مودع کے فعل کے، تو اب وہ ضامن نہ ہوگا بلکہ دونوں اس مال میں شریک ہونگے اسلئے کہ اس نے کوئی ایسا کام نہیں کیا جو موجب ضمان ہو۔ ہاں خلط شرکت کا تقاضا ضرور کرتا ہے پس دونوں شریک ہونگے۔

(ولو ازال...الخ) مودع نے پہلے تعدی کی پھر تعدی کو زائل کردیا تو ضمان بھی زائل ہو جائیگا اس کی مثال جیسے مالک نے اسکو امر کیا تھا کہ تم اس ودیعت کی ایک خاص دار میں حفاظت کرو لیکن مودع نے دوسرے دار میں اسکی حفاظت کروائی، پھر اس نے وہ ودیعت اس دار میں رکھی جہاں مالک نے امر کیا تھا، تو اب ضمان زائل ہو جائیگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تعدی کے

زوال کے بعد بھی ضمان زائل نہ ہوگا۔

(ای ان کانت...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ صورت مذکورہ میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ ضمان زائل ہو جائے گا، اسلئے کہ ضمان تو سرے سے واجب ہی نہیں ہوا تھا، کیونکہ ضمان تب واجب ہوتا جبکہ ودیعت تعدی کے بعد ہلاک ہو چکی ہوتی، حالانکہ یہاں جب اس نے تعدی کو زائل کر دیا تو ہلاکت نہیں ہوئی، جب ضمان واجب ہی نہیں ہوا تو ضمان کے زائل ہونے کا کوئی معنی نہیں ہے اسکا جواب دیا کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان حقیقی اور ضمان مجازی، ضمان حقیقی یہ ہے کہ شے ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت واجب کر دی جائے اور ضمان مجازی یہ ہے کہ شے اس طور پر ہو کہ اگر ہلاک ہو جائے تو وہ مضمون ہو۔ یہاں ضمان سے مراد ضمان مجازی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر ودیعت اس طور پر ہو کہ بالفرض اگر ہلاک ہو جائے تو مضمون ہو، تعدی کے ازالہ کے بعد یہ ضمان مجازی زائل ہو جائیگی۔

(وانماقلنا...الخ) یہاں سے ضمان مجازی مراد لینے کی وجہ کا بیان ہے حاصل یہ ہے کہ ضمان حقیقی تو یہاں ممکن ہی نہیں اسلئے کہ ضمان حقیقی اس وقت ہوتا ہے جب ہلاکت ہو جائے اور ضمان حقیقی زائل تب ہوگا جب کہ تعدی زائل ہو جائے، ظاہر ہے ہلاکت کے بعد تعدی زائل نہیں ہو سکتی اس لیے یہاں ضمان حقیقی مراد لینا ممکن نہیں ہے۔

ولا يَدفَعُ الى احدِ المودِعينِ قسطَه بغيبةِ الآخَرِ امَّا اذا كانتِ الوديعةُ غيرَ المكيلِ والموزونِ فبالاتفاقِ وان كانت من المكيلِ والموزونِ فكذا عند ابى حنيفة خلافًالهمالانَّه ليس للمودَعِ ولايةُ القسمةِ ولاَحدِ المودَعين دفعُهاالى الآخَرِ ودفعُ نصفِها فقط فيما يُقَسَّمُ اى اذا كانتِ الوديعةُ عند رجلينِ وهى مِمَّالا يُقَسَّمُ يَحفَظُها احدُهما باذنِ الآخَرِ وإن كانت ممَّا يقسَّمُ لا يجوزُ لِاَحدِهما ان يَدفَعَها الى الآخَرِ للحفظِ بل يُقسِّمَانِ فيحفَظُ كلُّ واحدٍ نصفَها وهذا عند ابى حنيفة وعندهما يجوزُ الدفعُ الى الآخَرِ فيما يُقَسَّمُ وضَمِنَ دافعُ الكلِّ لا قابضُه اى اذا دَفَع الكلَّ الى الآخَرِ فيما يُقَسَّمُ يَضمَنُ الدافعُ النصفَ ولا يَضمَنُ القابضُ لانَّ مودَعَ المودَعِ لايَضمَنُ عندَه .

﴿ترجمہ﴾

اور نہ دے دو میں سے ایک مودِع (بالکسر) کو اس کا حصہ دوسرے کی عدم موجودگی میں بہر حال اگر ودیعت غیر کیلی یا غیر وزنی ہو تو بالاتفاق ہے اور اگر کیلی یا وزنی چیزوں میں سے ہو تو اسی طرح ہے امام صاحب کے نزدیک بخلاف صاحبینؒ کے اسلئے کہ مودع (بالفتح) کیلئے نہیں ہے تقسیم کرنے کی ولایت، اور دو میں سے ایک مودع (بالفتح) کیلئے جائز ہے ودیعت کا دے دینا دوسرے کو اس چیز میں جو تقسیم نہیں ہوتی اور اسکے نصف کا دے دینا فقط اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہے، یعنی اگر ودیعت دو آدمیوں کے پاس ہو اور وہ ان چیزوں میں سے ہو جو تقسیم نہیں ہوتیں تو حفاظت کریگا ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی

اجازت کے ساتھ اور اگر ایسی ہو جو تقسیم ہوتی ہو تو جائز نہیں ہے ان میں سے ایک کے لیے کہ وہ اسے دوسرے کے حوالے کر دے حفاظت کے لیے، بلکہ وہ تقسیم کرلیں گے پس ہر ایک حفاظت کریگا اسکے نصف کی، اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے دے دینا دوسرے کو اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہے، اور ضامن ہوگا کل کا دینے والا نہ کہ اس پر قبضہ کرنے والا یعنی اگر کل دے دیا دوسرے کو اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہے تو دینے والا نصف کا ضامن ہوگا اور قابض ضامن نہ ہوگا، اس لیے کہ مودع کا مودع (بفتحتین) ضامن نہیں ہوتا امام صاحب کے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(ولا یدفع...الخ) دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ شے ایک آدمی کے پاس ودیعت کے طور پر رکھوائی تو مودع کیلئے جائز نہیں ہے کہ کسی ایک مالک کو اسکے حصے کی ودیعت دوسرے کی عدم موجودگی میں واپس کر دے۔ اگر ودیعت غیر کیلی یا غیر وزنی ہے تو پھر یہ عدم جواز بالاتفاق ہے اور اگر وہ کیلی یا وزنی ہو تو امام صاحب کے نزدیک اب بھی جائز نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک مودع ایک مالک کو اس کے حصے کی امانت دوسرے کی عدم موجودگی میں واپس کر سکتا ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اگر مودع ایک مالک کو اسکے حصے کی ودیعت واپس کرے تو گویا اس نے ودیعت کو ان دونوں مالکوں کے درمیان تقسیم کر دیا حالانکہ مودع کو تقسیم کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

(ولا حد...الخ) ایک آدمی نے اپنی ودیعت دو آدمیوں کے پاس رکھوائی تو اب وہ دونوں ملکر آپس میں بانٹ کر اس کی حفاظت کریں گے یا ان میں سے ایک مکمل ودیعت دوسرے کے حوالے کریگا؟ اسمیں تفصیل ہے اگر وہ ودیعت قابل تقسیم نہیں ہے تو اب ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت کیساتھ اس کی حفاظت کریگا اور اگر قابل تقسیم ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ ایک آدمی مکمل ودیعت دوسرے کے حوالے کر دے۔ بلکہ یہ دونوں آپس میں بانٹ لیں گے اور ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کریگا اور صاحبین کے نزدیک اب بھی ایک دوسرے کو وہ مکمل ودیعت حفاظت کی غرض سے سپرد کر سکتا ہے۔

(وضمن...الخ) امام صاحب کے نزدیک چونکہ قابل تقسیم میں دونوں آپس میں تقسیم کریں گے اور ایک آدمی دوسرے کو مکمل ودیعت سپرد نہیں کر سکتا لہٰذا اگر ایک نے دوسرے کو کل ودیعت حوالے کر دی تو دینے والا ضامن ہوگا اور لینے والا ضامن نہ ہوگا دینے والا تو اسلئے ضامن ہوگا کہ اس نے اپنی ذمہ داری نہیں نبھائی، کیونکہ اپنے حصے کی ودیعت کی حفاظت نہیں کی اور لینے والا اس لیے ضامن نہ ہوگا کہ وہ مودع کا مودع ہے اور مودع کا مودع ضامن نہیں ہوتا۔

> فـاِن نَهٰى عن الدَّفعِ الى عَيَالِه فدَفَع الى مَن له منه بُدّ ضمِنَ والى مَن لا بُدَّله منه كدفعِ الدابةِ الى عبدِه وشيٌ يحفَظُه النساءُ الى عِرسِه لا كما لو اَمَرَ حِفظَها فى بيتٍ معينٍ من دارٍ فحَفَظَ فى آخَرَ منها لانَّ بيوتَ الدارِ واحدةٌ لايَتفَاوتُ فلا فائدةَ فى التعيينِ بخلافِ الدارِ لانَّ الدارينِ يتفَاوَتَان فانَّ كانَ له خللٌ ظاهرٌ ضمِنَ اى اذا كانت لِلبيتِ الذِى حفَظَهَا فيه خللٌ ظاهرٌ وقد عَيَّنَ بيتًا آخَرَ من هذاَ الدارِ ضَمِنَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر مالک نے روک دیا اسکے گھر والوں کو دینے سے پھر اس نے ودیعت دے دی اسکو جس سے چارہ موجود تھا تو ضامن ہوگا اور (اگر اسکو دی) جس سے چارہ نہیں تھا جیسے جانور حوالے کرنا اپنے غلام کو اور وہ شئے جسکی عورتیں حفاظت کرتی ہیں وہ دے دینا اپنی بیوی کو تو نہیں، جیسا کہ اگر امر کیا اس کی حفاظت کرنے کا دار کے معین کمرے میں پس اس نے حفاظت کی اس دار کے دوسرے کمرے میں اس لیے کہ ایک دار کے کمرے متفاوت نہیں ہوتے پس کوئی فائدہ نہیں ہے تعیین کا بخلاف دار کے اس لیے کہ دو داروں میں تفاوت ہوتا ہے پس اگر اس کا خلل ظاہر ہو تو ضامن ہوگا یعنی اگر اس بیت میں جس میں حفاظت کا اس نے امر کیا ہے، خلل ظاہر ہو حالانکہ اس نے متعین کیا ہو اس دار کا دوسرا بیت تو ضامن ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان نهی... الخ) مالک نے مودع کو اس بات سے منع کیا کہ وہ ودیعت اپنے گھر والوں کو دے، اس کے بعد مودع نے اس میں مالک کی مخالفت کی یعنی امانت گھر والوں میں سے کسی کے حوالے کر دی تو دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ جس کو اس نے امانت حوالے کی ہے اس کو دینا ضروری تھا، اور دوسری یہ ہے کہ اس کو حوالے کرنا ضروری نہیں تھا، اگر ضروری تھا اور پھر وہ امانت اس کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو مودع ضامن نہ ہوگا مثلاً مالک نے کہا تھا اس جانور کی حفاظت تم نے خود کرنی ہے، گھر والوں میں سے کسی اور سے اس کی حفاظت نہیں کروانی اسکے بعد اس مودع نے وہ جانور اپنے غلام کے حوالے کر دیا تو یہ حوالے کرنا ضروری ہے اس لیے کہ وہ غلام اس کے چارے وغیرہ کا انتظام کریگا، پس اگر جانور ہلاک ہو جاتا ہے تو مودع ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ودیعت کوئی ایسی چیز تھی جسکی حفاظت عورتیں کرتی ہیں اور مالک نے مودع کو کہا اسکی حفاظت تم نے خود کرنی ہے، اس کے بعد مودع نے وہ امانت اپنے بیوی کے حوالے کر دی تو ہلاکت کی صورت میں اب مودع ضامن نہ ہوگا اور اگر ودیعت غیر کے حوالے کرنا ضروری نہ ہو اور مودع نے وہ امانت غیر کے حوالے کر دی اور پھر وہ اس کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو اب مودع ضامن ہوگا۔

(کما لو قال... الخ) مالک نے مودع کو کہا تم نے دار کے فلاں بیت معین (معین کمرے) میں اس ودیعت کی حفاظت کرنی ہے جبکہ مودع نے دوسرے بیت میں اسکی حفاظت کی تو اب ضامن نہ ہوگا اور اگر کہا کہ فلاں دار میں اس کی حفاظت کرو اور مودع نے دوسرے دار میں حفاظت کی تو اب ضامن ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک دار کے بیوت (کمروں) میں فرق نہیں ہوتا لہٰذا مالک کی طرف سے فلاں بیت کی تعیین کا کوئی فائدہ نہیں ہے، بخلاف دار کے کہ دو داروں میں تفاوت ہوسکتا ہے، ہوسکتا ہے ایک دار زیادہ محفوظ ہو اور دوسرا ایسا نہ ہو۔

(وان کان... الخ) اگر مالک نے معین بیت میں ودیعت کی حفاظت کا امر کیا اور مودع نے دوسرے بیت میں

اسکو رکھوایا درآنحالیکہ اس بیت میں خلل ظاہر ہے مثلاً اس میں شگاف ہے جس سے چور داخل ہوسکتا ہے، یا کوئی اور خلل ہے، تو اب مودع ضامن ہوگا۔

ولو اَودَعَ المودَعُ فهَلَكَت ضَمِنَ الاولُ فقط هذا عند ابی حنیفة وقالا يُضَمِّنُ ايَّهما شاء فان ضَمَّنَ الآخرَ رجَعَ على الاولِ ولو اودَعَ الغاصبُ ضَمِنَ ايّهما شاء هذا بالاتفاقِ فهما قاسَا مودَعَ المودَعِ على مودَعِ الغاصبِ فانَّ المودَعَ اذا دَفَع الى الاجنبيِ صارغاصباً وفَرَّقَ ابوحنيفةؒ بانَّ المودَعَ اذا دَفَع الى الغيرِ لا يَضمَنُ مالم يُفَارِقهُ فاذ افارَقَ ترَكَ الحفظَ فيَضمَنُ ولا يَضمَنُ الآخرُ لانّه صارَ مودَعًا حيثُ غابَ الآخرُ ولا صُنعَ له فی ذالكَ كثوبِ القَتهُ الريحُ فی حَجرِانسانٍ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ودیعت رکھوائی مودع (بالفتح) نے پھر وہ ہلاک ہوگئی تو فقط اول ضامن ہوگا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن بنائے جس کو چاہے پس اگر دوسرے کو ضامن بنایا تو وہ رجوع کریگا اول پر، اور اگر غاصب نے ودیعت رکھوائی تو ضامن بنائے جس کو چاہے یہ بالاتفاق ہے پس صاحبین نے قیاس کرلیا مودع کے مودع (بالفتح) کو غاصب پر اسلئے کہ مودع (بالفتح) جب اجنبی کو ودیعت دے دے تو وہ غاصب ہوجاتا ہے اور امام صاحبؒ نے فرق کیا ہے کہ مودع (بالفتح) جب غیر کو دے تو وہ ضامن نہ ہوگا جب تک اس سے جدا نہ ہو جب جدا ہوگیا تو اس نے حفاظت چھوڑ دی پس ضامن ہوگا اور دوسرا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ وہ مودع (بالفتح) ہے اس طور پر کہ دوسرا غائب ہے اور اس میں اس کا کوئی فعل نہیں ہے جیسے وہ کپڑا جس کو ہوا پھینک دے کسی انسان کی گود میں۔

﴿توضیح﴾

(ولو اودع...الخ) مودع نے کسی اور کے پاس ودیعت رکھوالی اور پھر وہ اسکے پاس سے ہلاک ہوگئی تو اب امام صاحب فرماتے ہیں کہ فقط مودع اول ضامن ہوگا جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مالک چاہے تو مودع اول کو ضامن بنائے اور چاہے تو مودع ثانی کو ضامن بنائے۔

(ولو اودع...الخ) اگر کسی نے کوئی شئے غصب کی، پھر اس نے وہی شئے کسی کے پاس ودیعت کے طور پر رکھوادی تو اب اتفاق ہے کہ مالک چاہے تو غاصب کو ضامن بنائے اور چاہے تو اسکے مودع کو ضامن بنائے۔ صاحبین کی پہلے مسئلے میں دلیل ایک قیاس ہے، وہ غصب والے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس طرح غصب والے مسئلے میں مالک چاہے تو غاصب کو ضامن بنائے اور چاہے تو اس کے مودع کو ضامن بنائے اسی طرح ودیعت والے مسئلے میں بھی چاہے تو مودع اول کو ضامن بنائے اور چاہے تو مودع ثانی کو بنائے۔ قیاس کرنیکی وجہ یہ ہے کہ مودع اول نے جب اجنبی کو اپنا مودع

بنایا تو وہ بھی غاصب بن گیا تو اس کا حکم غاصب والا حکم ہوگا۔

(وفرق...الخ) لیکن امام صاحب غصب والے مسئلے اور ودیعت والے مسئلے میں فرق کرتے ہیں، کہ ودیعت والے مسئلے میں صرف مودع اول کو ضامن بنایا جاسکتا ہے اسلئے کہ مودع اول فقط دوسرے کو ودیعت سپرد کرنے سے ضامن نہیں ہوتا جب تک کہ اس سے جدا نہ ہوجائے ہاں جب جدا ہوجائے تو اس نے اسکی حفاظت چھوڑ دی جو کہ اسکے ذمے تھی، اس لیے اب وہ ضامن ہوگا، اور مودع ثانی اس لیے ضامن نہ ہوگا کہ وہ مودع اس طور پر بنا ہے کہ مودع اول غائب ہوگیا اور اس میں اس ثانی کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے پس وہ ضامن بھی نہ ہوگا۔

(کثوب...الخ) امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر ہوا چلی اور اس ہوا میں کوئی کپڑا کسی کی گود میں آگرا پھر وہ ہلاک ہوگیا تو اس کپڑے کا مالک اس کو ضامن نہیں بنا سکتا اسلئے کہ اس کی گود میں کپڑے کا آجانا اس میں اس کے فعل کا کوئی دخل نہیں تھا۔ اسی طرح ودیعت والے مسئلے کا حال ہے کہ مودع ثانی کا کوئی فعل نہیں ہے لہٰذا ضمان اس پر نہیں ہونا چاہیے۔ بخلاف غصب والے مسئلے کے کہ اسمیں غاصب کو تو اسلئے ضامن بنا سکتے ہیں کہ وہ غاصب ہے اور اسکے مودع کو اسلئے ضامن بنا سکتے ہیں کہ وہ مغصوب کا قابض ہے۔

ولو ادَّعی کلٌّ من رجلینِ الفاً معَ ثالثٍ انّه له اودَعَه اِیَّاه فنکَلَ لهما فهذَا والفٌ آخَرُ علیه لَهما ادَّعی زیدٌ علی عمروٍ انَّ الالفَ الذی فی یدِکَ لی اودَعتُه اِیَّاکَ وادَّعی بکرٌ علی عمرٍو کذالکَ ولا بینةَ لاحدٍ وعمروٌ منکِرٌ فالقاضِی یُحَلِّفُه لکلِّ واحدٍ علی الانفرادِ ویبدَءُ بایِّهما شاءَ فاِن تَشَاحَّا اَقرَعَ فیهما فان نَکَل لاَحدِهما یُحَلِّفُه للآخَرِ فان نَکَلَ له ایضاً فهذاالالفُ مع الالفِ الآخَرِ علیهِ یکونُ لَهما لانَّه اوَجَبَ الحقُّ لکلِّ واحدٍ منهما سواءٌ بالنکولِ اوبالاقرارِ وذالکَ حجةٌ فی حقِّه ویُصرَف الالفُ الیهما وصارَ قاضیًا نصفَ حقِّ کلٍ منهما بنصفِ حقِّ الاخَرِ فیَغرِمُه. واعلَم انَّ النکولَ ههنا یُفارِقُ الاقرارَ فانَّه اذا اقرَّ لاحدِهما یُقضٰی له ولا یُحَلَّفُ للآخَرِ لانَّ الاقرارَ حجةٌ فی نفسِه والنکولُ انما یصیرُ حجةً بقضاءِ القاضِی فجازَ تاخیرُ القضاءِ لِیَحلِفَ لِلثانی حتّٰی اذا نکَل لاحدِهما وقضَی القاضِی به فعلٰی روایةِ فخرِ الاسلامِ البزدوی یَحلِفُ لِلثانی فان نکَل یُقضٰی بینَهما لانَّ القضاءَ لِلاولِ لا یُبطِلُ حقَّ الثانِی وعلٰی روایةِ الخَصَّافِ لا یَحلِفُ لِلثانِی لانَّ القضاءَ وقَعَ فی مجتَهَدٍ فیه لانَّ بعضَ العلماءِ قالَ اذا نکَل لاَحدِهما یُقضٰی له ولا یُوَخَّرُ لتحلیفِ الثانِی لانَّ النکولَ کالاقرارِ وفی الاقرارِ لایُوَخَّرُ.

﴿ترجمہ﴾

دعوی کیا دو میں سے ہر ایک آدمی نے اس ہزار کا جو تیسرے کے پاس ہے کہ یہ اس کا ہے جو اس نے بطور ودیعت کے

اس قابض کے پاس رکھوایا ہے پس قابض نے انکار کیا دونوں کے لیے تو یہ ہزار اور دوسرا ہزار اس پر لازم ہو جائیگا ان دونوں کے لیے، زید نے دعوی کیا عمرو کے خلاف کہ وہ ہزار جو تیرے قبضے میں ہے وہ میرا ہے جو میں نے تمہیں ودیعت کے طور پر دیا تھا اور بکر نے دعوی کیا عمرو پر اسی طرح کا، حالانکہ بینہ کسی کے پاس نہیں ہے اور عمرو منکر ہے تو قاضی قسم لیگا اس سے ہر ایک کے لیے انفرادی طور پر اور ابتداء کرے جس سے چاہے، پس اگر وہ دونوں جھگڑا کریں تو ان میں قرعہ اندازی کرے پس اگر قابض ان میں سے کسی ایک کیلئے انکار کردے تو اس سے قسم لی جائیگی دوسرے کیلئے پس اگر اس کے لیے بھی انکار کردے تو یہ ہزار دوسرے ہزار کیساتھ اس پر لازم ہوگا ان دونوں کیلئے، اسلئے کہ اس نے واجب کردیا ان میں سے ہر ایک کے حق کو، برابر ہے کہ یہ قسم سے انکار کیساتھ ہو یا اقرار کیساتھ ہو اور یہ حجت ہے اس کے حق میں، اور ہزار کو ان دونوں کی طرف پھیرا جائیگا اور یہ ادا کرنے والا ہوگا ان میں سے ہر ایک کے حق کا نصف دوسرے کے حق کے نصف کیساتھ پس یہ ضامن ہوگا، اور جان تو کہ قسم سے انکار یہاں پر اقرار سے الگ ہے اسلئے کہ اگر ان میں سے کسی ایک کیلئے اقرار کرلے تو اسی کے لیے فیصلہ کیا جائیگا اور اس سے دوسرے کے لیے قسم نہیں لی جائیگی اس لیے کہ اقرار حجت ہے فی نفسہ، اور قسم سے انکار جزیں نیست کہ حجت بن جاتا ہے قاضی کے فیصلے کے ساتھ پس جائز ہے قضاء کو موخر کرنا تاکہ دوسرے کے لیے قسم اٹھالے حتی کہ اگر اس نے ان میں سے کسی ایک کے لیے انکار کردیا اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کردیا تو فخر الاسلام کی روایت کے مطابق وہ دوسرے کے لیے قسم اٹھائیگا پس اگر انکار کردے تو ان دونوں کے درمیان فیصلہ کیا جائیگا اس لیے کہ پہلے کے لیے فیصلہ کرنا باطل نہیں کرتا دوسرے کے حق کو اور خصافؒ کی روایت کے مطابق وہ قسم نہیں اٹھائیگا دوسرے کے لیے اس لیے کہ فیصلہ واقع ہوا۔ یہ اختلافی مسئلے میں، اس لیے کہ بعض علماء نے کہا اگر ان میں سے کسی ایک کے لیے انکار کردے تو اس کے لیے فیصلہ کردیا جائیگا اور فیصلہ موخر نہیں کیا جائیگا دوسرے کے لیے قسم لینے کے لیے اس لیے کہ قسم سے انکار اقرار کی طرح ہے اور اقرار میں فیصلہ کی تاخیر نہیں کی جاتی۔

﴿توضیح﴾

(ولو ادعی...الخ) زید نے عمرو پر دعوی کیا کہ جو ہزار تمہارے قبضہ میں ہے وہ میرا ہے، میں نے تمہارے پاس بطور ودیعت کے رکھوایا تھا اور بکر نے بھی عمرو پر اس طرح کا دعوی کیا حالانکہ زید اور بکر کے پاس اپنے دعوی پر بینہ موجود نہیں ہے اور عمرو اس بات کا انکار کرتا ہے کہ اس کے پاس یہ ہزار زید کی ودیعت ہے، یا بکر کی ہے۔ تو قاضی اس عمرو سے دونوں مدعیوں کے لیے اس بات پر قسم اٹھوائیگا کہ اسکے پاس یہ ودیعت نہیں ہے اور قاضی کی مرضی ہے چاہے تو پہلے بکر کے لیے قسم اٹھوائے اور چاہے تو پہلے زید کیلئے قسم اٹھوائے، اور اگر تقدیم اور تاخیر کیلئے زید اور بکر کا جھگڑا ہوگیا تو قاضی فیصلہ قرعہ اندازی کے ساتھ کریگا۔ اگر عمرو نے ان دونوں میں کسی ایک کیلئے قسم اٹھانے سے انکار کردیا تو اس سے دوسرے کے بارے میں قسم اٹھوائی جائیگی، اگر اسکے لیے بھی قسم سے انکار کردیتا ہے تو پھر قاضی یہ فیصلہ کریگا کہ اس ہزار کے ساتھ دوسرا ہزار بھی اس پر لازم کردیگا۔ تو دو ہزار اب زید اور

بکر کیلئے ہو جائیں گے اسلئے کہ عمرو نے یہاں جب دونوں کیلئے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس نے دونوں کیلئے اپنے اوپر حق کو برابری کیساتھ واجب کر دیا۔لہٰذا وہ ہزار جو اسکے پاس ہے اس کا فیصلہ دونوں مدعیوں کے حق میں کر دیا جائیگا لہٰذا دونوں کو پانچ پانچ سو ملیں گے اور پھر دوسرا ہزار اس پر اسلئے لازم کریں گے کہ اس نے جب دونوں کے لیے قسم سے انکار کر دیا تھا تو گویا ہر ایک کو ایک ہزار دینے کیلئے راضی ہو گیا تھا۔لیکن اس نے پانچ پانچ سو دیے تو اس نے ہر ایک کا نصف حق دوسرے کو دے دیا۔لہٰذا باقی نصف حق کا دونوں کے لیے ضامن ہو گا۔باقی رہی یہ بات کہ اس نے جب قسم سے انکار کیا تو کیسے اس نے اپنے اوپر ہر ایک کے حق کو واجب کیا؟ اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک یہ وجوب بطریق البذل ہے یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ اس نے قسم سے بچنے کے لیے اس بات پر رضامندی ظاہر کر دی ہے کہ وہ ہر ایک کو ہزار دے گا، تاکہ اس کو قسم نہ اٹھانی پڑے، ایسی بات نہیں کہ اس نے ہزار کے لزوم کا اقرار کیا ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ حق کا وجوب بطریق الاقرار ہے (یعنی گویا اس نے اقرار کیا ہے کہ میں نے ان دونوں کا ایک ایک ہزار دینا ہے) اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر کوئی قسم کھانے سے انکار کرتا ہے تو گویا وہ مدعی کے دعوی کا اقرار کر رہا ہوتا ہے۔

(واعلم...الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید اقرار کا حکم قسم سے انکار کے حکم کی طرح ہے، یعنی جس طرح مدعی علیہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک مدعی کے متعلق قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جاتا بلکہ دوسرے کے لیے اس سے قسم لی جاتی ہے، شاید اس طرح اگر وہ ایک مدعی کے حق کا اقرار کر لے تو اسکے حق میں فیصلہ نہ ہوگا بلکہ دوسرے کے متعلق اس سے قسم لی جائیگی تو اس وہم کو دور کر دیا کہ نکول (قسم سے انکار) اور اقرار کا حکم جدا جدا ہے، اگر ایک کے بارے میں نکول ہو تو دوسرے کے متعلق اس سے قسم لی جائیگی اور اگر ایک کے بارے میں وہ حق کا اقرار کر لے تو اسکے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور دوسرے کے متعلق اس سے قسم نہیں لی جائیگی اسلئے کہ نکول اور اقرار میں فرق ہے، اقرار حجت فی نفسہ ہے، اور حجت کے پائے جانے سے فیصلہ کر دیا جاتا ہے پس مقرلہ کے حق میں فیصلہ سنا دیا جائیگا اور نکول حجت فی نفسہ نہیں ہے بلکہ یہ اس وقت حجت بنتا ہے جب قاضی اس کی وجہ سے فیصلہ بھی کر دے لہٰذا نکول کی وجہ سے تو فیصلہ فوراً نہ کیا جائیگا بلکہ فیصلہ کو موخر کیا جائیگا تاکہ وہ دوسرے کے لیے قسم اٹھائے۔

(حتی...الخ) اگر اس مدعی علیہ نے پہلے مدعی کیلئے قسم کھانے سے انکار کر دیا اور قاضی نے اس مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اب دوسرے مدعی کیلئے اس سے قسم لی جائیگی یا نہیں؟ فخر الاسلامؒ کی روایت کی مطابق دوسرے کے لیے قسم لی جائیگی اگر اس کے لیے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیتا ہے تو قاضی اس کے حق میں بھی فیصلہ کر دیگا۔اس لیے کہ پہلے مدعی کے حق میں جو اس نے فیصلہ کیا تھا اس کی وجہ سے دوسرے مدعی کا حق باطل نہیں ہوا اور خصافؒ کی روایت کے مطابق دوسرے مدعی کے لیے قسم نہ لی جائیگی اس لیے کہ قاضی نے پہلے مدعی کے لیے جو فیصلہ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے اور مختلف فیہ مسئلے میں جب قاضی فیصلہ کر دے تو وہ مجمع علیہ بن جاتا ہے لہٰذا اس کو توڑا نہیں جاتا۔پس دوسرے کے لیے اس سے قسم نہیں لی جائیگی۔باقی رہی یہ بات

کہ پہلے مدعی کے حق میں نکول کی وجہ سے فیصلہ مختلف فیہ کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ اگر چہ جمہور کہتے ہیں کہ نکول کی وجہ سے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ نہیں کرنا چاہیے لیکن بعض علماء کہتے ہیں کہ پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ کو موخر نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کے حق میں فیصلہ کردیا جائیگا اس لیے کہ نکول بھی اقرار کی طرح ہے، اگر مدعی علیہ ایک مدعی کے حق میں اقرار کرلیتا تو فیصلہ موخر نہ کیا جاتا پس قسم سے انکار کی صورت میں بھی فیصلہ موخر نہیں کیا جائیگا۔

﴿كتاب العارية﴾

هی تـملیکُ مـنـفـعةٍ بلابدلٍ فانَّ اللفظَ یُنبئُ عن التملیکِ فانَّ العَرِیَّةَ العطیة والمنافعُ قابلةٌ للتـمـلیکِ کـا لـوصیةِ بـخـدمةِ الـعـبـدِ وعـنـدَ الـبـعـضِ هـی اباحةُ الانتفاعِ بملکِ الغیرِ واعلَم انَّ التَّـملیکاتِ اربعةُ انواعٍ فتملیکُ الغیرِ بالعوَضِ بیعٌ وبلا عوضٍ هبةٌ وتملیکُ المنفعةِ بعوضٍ اجارةٌ وبـلاعوضٍ عاریةٌ وتصحّ باَعرتُکَ ومَنحتُکَ .اصلُ المنح اَن یُعطِیَ ناقةً اوشاةً لِیَشرَبَ لبنَها ثم تُرَدُّ فـرُوعِـی فیـه اصـلُ الـوضعِ فُحمَلُ علَی العَارِیةِ اَطعَمتُکَ اَرضِی وحَمَلتُکَ علی دابَّتِی واخدَمتُکَ عبـدِی وداری لکَ سُکنٰی ای داری لکَ بطریقِ السُّکنٰی فدار ی مبتدأٌ ولکَ خبرُہ وسُکنٰی تمییزٌ عـن الـنّسبَةِ الی المُخَاطَبِ وعُمریٰ سُکنٰی ای دارِ ی لکَ عُمریٰ سُکنٰی فعمریٰ مفعولٌ مطلَقٌ لِفعلٍ محذوفٍ وتقدیرُہ اعمرتُها لکَ عُمریٰ والعمریٰ جعلُ الدارِ لاحدٍ مدةَ عمرِہ وسکنٰی تمییزٌ .

﴿ترجمہ﴾

وہ منفعت کا مالک بنانا ہے بغیر بدل کے اسلئے کہ یہ لفظ تملیک پر دلالت کرتا ہے کیونکہ عریۃ عطیہ کو کہتے ہیں اور منافع قابل تملیک ہیں جیسے غلام کی خدمت کی وصیت کرنا اور بعض کے نزدیک یہ نفع کو مباح کرنا ہے غیر کی ملک کے ساتھ اور جان تو تملیکات چار قسم پر ہیں، پس عین کا عوض کیساتھ مالک بنانا بیع ہے اور بغیر عوض کے ہبہ ہے اور منفعت کا مالک بنانا عوض کے ساتھ اجارہ ہے اور بغیر عوض کے عاریت ہے اور عاریت صحیح ہے اعرتک کیساتھ اور منحتک (میں نے تمہیں عطا کیا) کے ساتھ، منح کی اصل یہ ہے کہ ایک اونٹی یا بکری دی جائے تا کہ وہ اس کا دودھ پیے پھر واپس کردی جائے پس اس میں رعایت کی گئی ہے اصل وضع کی لہٰذا اسکو عاریت پر محمول کیا جائیگا، اور (صحیح ہے) ''اطعمتک ارضی ''میں نے تمہیں اپنی زمین عاریت پر دی، اور ''میں نے تمہیں اپنے جانور پر سوار کرایا'' اور ''میں نے تمہیں اپنا غلام خدمت پر دیا، اور میرا گھر تیرے لیے ہے سکنی کے طور پر'' کے ساتھ یعنی میرا گھر تیرے لیے ہے رہائش کے طریقے پر، پس داری مبتدا ہے اور لک اس کی خبر ہے اور سکنی تمیز ہے مخاطب کی طرف نسبت سے، اور عمری سکنی کیساتھ یعنی میرا گھر تیرے لیے ہے عمر بھر کے لیے رہائش کے طور پر پس عمری مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اسکی تقدیر اعمرتھالک عمری ہے اور عمری دیدینا ہے کسی ایک کو اسکی عمر بھر

کیلئے اور سکنی تمییز ہے، عاریہ عریہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہوتا ہے عطیہ اور اصطلاح میں عاریت کہتے ہیں تملیک المنفعة بلاعوض کو، یعنی دوسرے کو بغیر عوض کے منفعت کا مالک بنا دینا، اس بات پر دلیل کہ عاریہ کا لفظ تملیک پر دلالت کرتا ہے یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے عریہ سے اور عریہ کا معنی تملیک آتا ہے باب عارية میں مستعیر اس کو کہتے ہیں جو عاریت پر شے لینے والا ہو اور مستعار اس شے کو کہتے ہیں جس کو عاریت پر لیا گیا ہو اور معیر اس شے کے مالک کو کہتے ہیں جو عاریت پر دینے والا ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(والمنافع...الخ) یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے کہ عاریت میں دوسرے کو منافع استعمال کرنے کی اجازت ہوتی ہے اور منافع میں تملیک جاری نہیں ہوتی تو پھر کیسے کہا عاریت تملیک المنافع کو کہتے ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ منافع کی تملیک بھی جائز ہے جس طرح کہ اعیان کی تملیک جائز ہے جیسے کوئی آدمی وصیت کرے کہ میرا یہ غلام فلاں کی خدمت کریگا تو اس نے فلاں کو منافع کا مالک بنا دیا۔

(وعند البعض...الخ) بعض نے عاریت کی تعریف یوں کی ہے اباحة الانتفاع بملک الغیر (غیر کی ملک کیساتھ نفع کو مباح کر دینا) ان دونوں تعریفوں کا ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ پہلی تعریف کے مطابق مستعیر دوسرے کو مستعار عاریت پر دے سکتا ہے کیونکہ وہ منافع کا مالک بن چکا ہے لہٰذا دوسرے کو بھی ان کا مالک بنا سکتا ہے جبکہ دوسری تعریف کے مطابق نہیں دے سکتا۔ اسلئے کہ اسکے لیے منافع مباح کیے گئے ہیں اور جس کیلئے کوئی شئے مباح کر دی جائے تو وہ آگے وہ چیز دوسرے کے لیے مباح نہیں کرسکتا۔

(واعلم...الخ) یہاں سے شارح تملیکات کی قسمیں بیان کرتے ہیں کہ تملیکات چار قسم پر، ہیں وہ اس طرح کہ تملیک یا تو عین کی ہوگی یا منفعت کی، بہر تقدیر عوض کیساتھ ہوگی یا بغیر عوض کے، تو کل چار صورتیں ہوئیں ۱۔ تملیک العین بالعوض، اس کو بیع کہتے ہیں، ۲۔ تملیک العین بلاعوض، اسکو ہبہ کہتے ہیں، ۳۔ تملیک المنفعة بالعوض، اس کو اجارہ کہتے ہیں ۴۔ تملیک المنفعة بلاعوض، اس کو عاریت کہتے ہیں۔

(وتصح...الخ) یہاں سے ان الفاظ کو بیان کرتے ہیں جن سے عاریت صحیح ہوتی ہے جیسے اعرتک (میں نے تمہیں عاریت پر دیا)، اور منحتک (میں نے تمہیں عطا کیا۔)

(اصل...الخ) منح کی تحقیق کر کے اس کو عاریت پر محمول کرنے کی جہت کو بیان کرتے ہیں، منح اصل میں کہتے ہیں کہ انسان اپنی اونٹنی یا بکری دوسرے کو دیدے تا کہ وہ اس کا دودھ استعمال کرے پھر وہ جانور واپس کر دے، اور عاریت میں بھی یہی ہوتا ہے کہ نفع حاصل کرنے کے بعد عین کو واپس کیا جاتا ہے لہٰذا منح کو عاریت پر محمول کیا جائے گا۔

(واطعمتک...الخ) اگر کہا اطعمتک ارضی یا کہا حملتک علی دابة ،یا کہا اخدمتک عبدی یا داری لک سکنی ،یعنی داری لک بطریق السکنی ،ان تمام الفاظ سے عاریت جائز ہے، داری لک سکنی کی ترکیب اس طرح ہے کہ داری مبتدا ہے اور لک اسکی خبر ہے،اور سکنی دار کی مخاطب کی طرف نسبت سے تمیز واقع ہے۔کیونکہ داری کی جب لک کی طرف نسبت کی تو اس نسبت میں ابہام تھا تو سکنی کی وجہ سے یہ ابہام دور ہو گیا۔

(وعمری...الخ) اگر کہا داری لک عمری سکنی ،تو بھی عاریت صحیح ہے۔اسکی ترکیب یہ ہے کہ عمری فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے،جو اعمرت ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی اعمرت داری لک عمری سکنی ،اور سکنی ،دار کی مخاطب کی طرف سے نسبت سے تمیز ہے۔ عمری کہتے ہیں کہ گھر کسی کو اسکی عمر بھر کیلئے دیدیا جائے۔

ویَرجِعُ المُعِیرُ فِیهَا متٰی شاءَ و لایَضمَنُ بلاتَعَدٍ اِن هَلَکَت هذَا عندَنا وعندَالشافعی العاریةُ مضمونةٌ ولاتُوجَرُ لانَّ الشیَٔ لا یُستتبَعُ مافوقَه فاِن آجَرَها فعَطِبَت ضَمِنَه المُعیرُ ولا یرجِعُ علی احدٍ او المستاجرَ بالنصبِ عطفٌ علی الضمیر المنصوبِ فی ضَمِنَه ویَرجِعُ علی مُوجرِه اِن لَم یُعلَم انَّه عاریةٌ معَه اِن لَم یَعلَمِ المستاجرُ انَّه عاریةٌ معَ مُوجرِه وانما یَرجِعُ علیه المُستاجرُ للغُرُورِ بخلاف ما اذاعلِمَ اِذلا غُرورَ منَ المُوجرِ .

﴿ترجمه﴾

اور معیر رجوع کریگا اس عاریت میں جب چاہے،اور ضامن نہ ہوگا مستعیر بغیر تعدی کے اگر ہلاک ہو جائے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عاریت مضمون ہوتی ہے اور اس کو اجرت پر نہیں دیا جائیگا اس لیے کہ شیٔ اپنے مافوق کو تابع نہیں بناتی پس اگر اس کو اجرت پر دے دیا پھر وہ ہلاک ہوگئی تو معیر اس کو ضامن بنائے اور وہ رجوع نہیں کریگا کسی ایک پر یا (ضامن بنائے) مستاجر کو، یہ نصب کے ساتھ ہے معطوف ہے اس ضمیر منصوب پر جو ضمنه میں واقع ہے،اور مستاجر رجوع کریگا اپنے موجر پر اگر اس کو پتہ نہ ہو کہ یہ اس کے پاس عاریت ہے اگر مستاجر کو پتہ نہ ہو کہ یہ اس کے موجر کے پاس عاریت ہے،اور جز یں نیست کہ اس پر رجوع کریگا مستاجر دھوکہ کی وجہ سے بخلاف اس صورت کے کہ جب پتہ ہو اسلئے کہ موجر کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ویرجع...الخ) یہاں سے مصنفؒ معیر کے حقوق بیان کرتے ہیں،کہ معیر یعنی مالک جب چاہے اپنی عاریت پر دی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے۔

(ولا یضمن...الخ) اگر مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہو جائے ،تو دیکھیں گے،اگر اسکی تعدی کے ساتھ ہلاک ہوئی

ہےتو وہ ضامن ہوگا اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوئی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا خواہ تعدی کیساتھ ہلاک ہو یا بغیر تعدی کے ہلاک ہو۔

(ولا یوجر...الخ) مستعیر ،مستعار اجرت پرنہیں دے سکتا اس لیے کہ اجارہ اعارہ سے فائق ہے، اور شئے اپنے سے فائق کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی پس اعارہ بھی اجارہ کو متضمن نہ ہوگا یعنی مستعیر کو اجارے کی اجازت نہ ہوگی۔

(فان اجار...الخ) اگر مستعیر نے مستعار اجرت پر دے دی اور پھر وہ ہلاک ہوگئی تو معیر کو اختیار ہے، چاہے تو مستعیر کو ضامن بنائے اور چاہے تو مستاجر کو بنائے۔ اگر مستعیر کو ضامن بنائیگا تو وہ کسی سے رجوع نہیں کر سکے گا اور اگر مستاجر کو ضامن بنائے گا تو دیکھیں گے، اگر مستاجر کو پتہ نہ ہو کہ موجر کے پاس یہ بطور عاریت کے تھی تو پھر وہ اپنے موجر یعنی مستعیر کو ضامن بنا سکتا ہے اور اگر اس کو پتہ ہو کہ موجر کے پاس یہ عاریت ہے پھر وہ رجوع نہیں کرسکتا۔ مستاجر کو اگر پتہ نہ ہو کہ یہ موجر کے پاس عاریت تھی تو پھر وہ موجر سے رجوع اسلئے کرسکتا ہے کہ موجر نے اس کو دھوکہ دیا تھا اور اگر پتہ ہو کہ یہ شئے موجر کے پاس عاریت تھی تو پھر وہ رجوع اس لیے نہیں کرسکتا ہے کہ اب موجر یعنی مستعیر کی طرف سے اس کو کوئی دھوکہ نہیں ہوا۔

(بالنصب...الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ المستاجر اس بناء پر منصوب ہے کہ یہ ضمنہ میں ہ ضمیر پر معطوف ہے اور ''ہ'' مفعول بہ ہونے کی بناپر منصوب ہے۔ تو اس المستاجر کا نصب بھی بنا بر مفعولیت کے ہوگا۔

ويُعَارُ ما اختَلَفَ استعمالُه اولا اِن لم يُعَيّن منتفِعًا به وما لا يَختلِفُ ان عيَّنَ اى ان اَعارَ شيأ وان لَم يُعَيّن مَن يَنتفِعُ به فلِلمستَعِيرِ اَن يُعيرَه سواءٌ اختَلَفَ استِعمالُه كرُكُوب الدَّابَّةِ اولم يختلف كالحملِ علَى الدَّابَّةِ وان عيَّنَ مَن يَنتفِعُ به فاِن لَم يَختلِف استِعمالُه بغيرِه جازَ وان اختلَفَ لَا وكذا المُوجرُ اى اذا آجَرَ شيأ فاِن لَم يُعَيّن مَن يَنتفِعُ به فلِلمستَاجِرِ اَن يُعيرَه سواءٌ اختَلَف استعمالُه اولا وان عيّنَ يُعيرُ ما لايَختَلِفُ استعمالُه لا مااختلَفَ وعند الشافعيؒ ليسَ للمستعيرِ الاعارةُ لانَّ العارية عنده اباحةُ الانتفاعِ والمُباحُ له لايَملِكُ الاباحةَ وعندنا هى تمليكُ المنافعِ والمستعيرُ لمَّا مَلَكَ المنافعَ كانَ له ان يُمَلِّكها غيرَه فمَن استَعارَ دابةً اواستاجَرَ مطلَقاً يَحمِلُ ويُعيرُ له اى لِلحملِ وبركوبه تعيَّن وضَمِنَ بغيرِه واِن اَطلَقَ الانتفاعَ فى الوقتِ والنوعِ انتفَعَ به ماشاءَ اىَّ وقتٍ شاء وان قيَّدَ ضمِنَ بالخلافِ الى شرٍ فقط القيدُ اِمَّا يكونُ فى الوقتِ دونَ النوعِ اوفى النوعِ دونَ الوقتِ اوفيهما فاِن عَمِلَ علَى موافقةِ القيدِ فظاهرٌ واِن خَالَفَ فان كانَ الخلافُ الى مثلٍ اوالى خيرٍ لايَضمنُ والى شرٍ يضمَنُ وكذا تقييدُ الاجارةِ بنوعٍ اوقدرٍ اى ان وَافَقَ اوخالَف الى مثلٍ اوالى خيرٍ لا يضمنُ والى شرٍ يضمنُ وكَذا تقييدُ الاجارةِ بنوعٍ اوقدرٍاى اِن وَافَقَ اوخَالَفَ الى مثلٍ او الى خيرٍ لايَضمنُ والى شرٍ يضمَنُ.

﴿ترجمہ﴾

اور عاریت پر دی جائیگی وہ چیز جس کا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو اگر متعین نہ کیا ہو اس سے نفع حاصل کرنے والے کو اور وہ چیز جس کا استعمال مختلف نہیں ہے اگر معین کردے، یعنی ایک چیز عاریت پر دی اور معین نہیں کیا اس شخص کو جو اس سے نفع حاصل کرے تو مستعیر کے لیے جائز ہے یہ کہ وہ اسے عاریت پر دے برابر ہے اس کا استعمال مختلف ہو جیسے دابہ پر سواری کرنا یا مختلف نہ ہو جیسے جانور پر سامان لادنا اور اگر معین کردے اس شخص کو جو اس سے نفع حاصل کریگا پس اگر اس کا استعمال مختلف نہ ہو اس کے غیر کیساتھ تو جائز ہے اور اگر مختلف ہو تو نہیں، اور اسی طرح موجر ہے یعنی اگر اجرت پر کوئی چیز دی پس اگر متعین نہیں کیا اس شخص کو جو اس سے نفع حاصل کرے تو مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ اس کو عاریت پر دے برابر ہے کہ اس کا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو، اور اگر متعین کردیا تو عاریت پر دے ایسی چیز جسکا استعمال مختلف نہ ہو نہ کہ وہ جس کا استعمال مختلف ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مستعیر کے لیے جائز نہیں عاریت پر دینا اس لیے کہ عاریت ان کے نزدیک نفع کو مباح کرنا ہے اور وہ شخص جسکے لیے مباح قرار دیا جائے تو مباح کرنے کا مالک نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک عاریت منافع کا مالک بنانا ہے اور مستعیر منافع کا مالک ہے تو اسکے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے غیر کو انکا مالک بنادے، پس جس شخص نے کوئی جانور عاریت پر لیا یا اجرت پر لیا مطلقاً تو وہ بوجھ لادسکتا ہے اور عاریت پر دے سکتا ہے اسکے لیے یعنی بوجھ لادنے کیلئے، اور اس کے سوار ہونے کیساتھ وہ متعین ہوجائیگا اور ضامن ہوگا اپنے غیر کیساتھ اور اگر نفع کا اطلاق کیا وقت اور نوع میں تو اس سے نفع حاصل کرے جو چاہے جس وقت چاہے، اور اگر مقید کیا تو ضامن ہوگا بری مخالفت کی وجہ سے صرف، قید یا تو وقت میں ہوگی نہ کہ نوع میں یا نوع میں ہوگی نہ کہ وقت میں یا دونوں میں ہوگی پس اگر عمل کرے قید کے موافق تو ظاہر ہے اور اگر مخالفت کرے پس اگر مخالفت مثل کے ساتھ ہو یا بہتر چیز کے ساتھ ہو تو ضامن نہ ہوگا اور اگر بری چیز کے ساتھ ہو تو ضامن ہوگا، اور اسی طرح ہے اجارے کو مقید کرنا کسی نوع کے ساتھ یا قدر کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ویعار... الخ) معیر نے کوئی شئے عاریت پر دی، تو اب مستعیر اس کو عاریت پر دے سکتا ہے یا نہیں اس میں تفصیل ہے، معیر نے یا تو اس شخص کو متعین کیا ہوگا جو اس سے نفع حاصل کریگا یا نہیں اگر اس نے متعین نہ کیا ہو تو پھر مستعیر اس کو عاریت کے طور پر آگے دے سکتا ہے خواہ وہ شئے ایسی ہو جسکا استعمال مختلف ہو، یا ایسی ہو جسکا استعمال مختلف نہ ہو۔ استعمال مختلف ہو جیسے دابہ عاریت پر لی، تاکہ اس پر سواری کرے تو اس کا استعمال مختلف ہے اسلئے کہ کوئی سواری پر سوار ہونیکی صلاحیت رکھتا ہے جس سے جانور کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں اور کوئی ایسا ہوتا ہے جس کو سوار ہونے کا طریقہ نہیں آتا، اس سے جانور کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور اسکا استعمال مختلف نہ ہو جیسے دابہ عاریت کے طور پر لی تاکہ اس پر سامان لادسکے تو اسکا استعمال مختلف نہیں ہے اور اگر معیر نے اس شخص کو متعین کیا ہو جو اس عاریت سے نفع حاصل کرے گا تو اگر اس کا استعمال مختلف نہ ہو تب تو مستعیر اس کو آگے

عاریت کے طور پر دے سکتا ہے۔اور اگر استعمال مختلف ہو تو پھر نہیں دے سکتا۔

(وکذا...الخ) اگر ایک چیز اجرت پر دی، تو مستاجر آگے وہی چیز عاریت پر دے سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں دیکھیں گے، اگر موجر نے اس شخص کو متعین نہ کیا ہو جو اس سے نفع حاصل کریگا تو مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ اسکو آگے عاریت کے طور پر دے خواہ اسکا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو اور اگر موجر نے اس شخص کو متعین کیا ہو جو اس سے نفع حاصل کریگا تو اگر اس کا استعمال مختلف ہو تب تو مستاجر اسکو آگے عاریت کے طور پر نہیں دے سکتا اور اگر استعمال مختلف نہ ہو تو آگے عاریت پر دے سکتا ہے۔

(وعند الشافعیؒ...الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مستعیر مستعار آگے عاریت کے طور پر بالکل نہیں دے سکتا خواہ معیر نے من ینتفع کو متعین کیا ہو یا نہ کیا ہو اور خواہ اس عاریت کا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو۔جبکہ ہم اس تفصیل کے قائل ہیں جو پہلے بیان ہوچکی، ہمارے اور انکے درمیان اختلاف کا منشا ایک اور اختلاف ہے، وہ یہ کہ عاریت کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ عاریت **تملیک المنافع** کا نام ہے اور انکے نزدیک عاریت **اباحۃ الانتفاع** کو کہتے ہیں، چونکہ ہمارے نزدیک عاریت **تملیک المنافع** کا نام ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مستعیر جب خود منافع کا مالک ہے تو آگے ان منافع کا مالک کسی اور کو بھی بنا سکتا ہے اور انکے نزدیک چونکہ عاریت **اباحۃ الانتفاع** کا نام ہے تو وہ کہتے ہیں کہ جسکے لیے ایک شئے مباح کردی جائے وہ آگے اس شئے کو کسی اور کیلئے مباح نہیں کرسکتا۔پس مستعیر کے لیے منافع مباح ہیں تو وہ آگے انہیں عاریت کے طور پر نہیں دے سکتا۔

(فمن...الخ) کسی نے ایک جانور عاریت کے طور پر لیا لیکن نفع یا وقت کی تعیین نہیں کی گئی، تو اب مستعیر اور مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ خود اس پر سامان لادے یا کسی اور کو حمل (سامان لادنے کیلئے) عاریت پر دیدے۔اس لیے کہ حمل، حمل میں تفاوت نہیں ہوتا۔

(وبرکوبہ...الخ) صورت مذکورہ میں جانور سواری کرنے کے لیے مستعار لیا، تو چاہے تو خود سوار ہو اور چاہے تو دوسرے کو سوار ہونے کیلئے عاریت پر دیدے۔لیکن اگر ایک سوار ہوگیا تو پھر وہی سواری کے لیے متعین ہوجائیگا اس کے بعد اگر دوسرے سے سواری کی تو پھر مستعیر ضامن ہوگا۔

(وان اطلق...الخ) اگر کسی نے عاریت کے طور پر کوئی شئے دی، تو اس میں چار صورتیں ہیں ۱۔وقت اور نفع کی نوع کی تعیین کردے، ۲۔وقت اور نفع کی نوع کی تعیین نہ کرے۔۳۔وقت کی تعیین کرے اور نفع کی تعیین نہ کرے۔۴۔نہ وقت کی تعیین کرے اور نہ نفع کی تعیین کرے، اگر معیر نفع اور وقت دونوں کی تعیین نہیں کرتا تو مستعیر کیلئے جائز ہے کہ جس وقت میں چاہے وہ کوئی بھی نفع اس سے حاصل کرے، اور باقی تین صورتوں میں اگر وہ معیر کی بات پر عمل کرتا ہے تو پھر ظاہر ہے اور اگر مخالفت کرتا ہے تو تین صورتیں ہیں، ۱۔مخالفت الی مثل کرے مثلاً معیر نے کہا تم اس پر ایک من گندم لاد سکتے ہو اور اس نے ایک من جو لاد دی۔۲۔مخالفت الی خیر کرے، مثلاً معیر نے کہا ایک من گندم لاد سکتے ہو اور اس نے آدھا من گندم لاددے۔ ۳۔مخالفت الی شر کرے، مثلاً معیر نے کہا تھا تم اس پر ایک من گندم لاد سکتے ہو اور اس نے دو من گندم لاددی۔تو اگر مستعیر مخالفت

الی مثل کرے یا مخالفت الی خیر کرے تب تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر مخالفت الی شر کرتا ہے تب ضامن ہوگا۔

(وکذا...الخ) موجر نے اجارہ کے طور پر کوئی چیز دی، تو بھی یہی چار صورتیں ہیں، اگر موجر نے خاص وقت اور خاص نفع کی قید نہیں لگائی تو مستاجر پر کوئی پابندی نہ ہوگی، اور باقی تین صورتوں میں اگر موافقت کریگا تو ظاہر ہے اور اگر مخالفت کریگا تو دیکھیں گے، اگر مخالفت الی مثل کرتا ہے یا مخالفت الی خیر کرتا ہے تو ضامن نہ ہوگا اور اگر مخالفت الی شر کرتا ہے تو ضامن ہوگا۔

وردُّها الی اصطبلِ مالکِها اومع عبدِہ او اجیرِہ مسانهةً اومشاهرةً اومع اجیرِ ربِّها اوعبدِہ یقومُ علی دابَّتِه اولا تسلیمٌ ای رَدَّ الدابةَ الی اصطبلِ مالکِها فهلکت قبلَ الوصولِ الی مالکِها لایضمنُ لانَّ هذا تسلیمٌ وکذا اِن اَرسلَها المُستَعِیرُ معَ عبدِہ الی المالِک فهَلَکَت قبلَ الوصولِ الیه وکذا اِن اَرسلَها مع اجیرِہ مسانَهةً اومشاهَرةً بخلافِ اجیرِہ میاوَمةً اذلیسَ فی عیالِه فیَضمَنُ بالتسلیم الیه وکذا اِن سلَّمَها الی اجیرِ المالکِ اوعبدِہ سواءٌ یقومُ علی الدَّوابِّ اولا فهَلَکَت قبلَ الوصولِ الی المالکِ وهو الاصحُّ وقیلَ یَضمَنُ بالتسلیمِ الی عبدِہ الذی لا یقومُ علی الدوابِّ فدلَّت المسئلةُ علی انَّ المستعیرَ لا یملِکُ الایداعَ کرَدِّ مستعارٍ غیرِ نفیسٍ الی دارِ مالِکه فانَّ هذا تسلیمٌ بخلافِ المُستَعارِ النفیسِ کالجواهرِ حیثُ لا رَدَّ الّاالی المُعِیرِ بخلافِ ردِّ الودیعةِ والمغصوبِ الی دارِ مالکِها فانَّ هذَا لایکونُ تسلیمًا بل لا بُدَّ منَ الردِّ الی المالکِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جانور کا لوٹا دینا اسکے مالک کے اصطبل کی طرف یا اپنے غلام کے ہاتھ روانہ کرنا یا اپنے اجیر کے ہاتھ روانہ کرنا جو روزانہ کی اجرت لیتا ہو یا ماہوار اجرت پر لیتا ہو یا اس جانور کے مالک کے اجیر کے ہاتھ لوٹانا یا اس کے غلام کے ہاتھ لوٹانا جو اس کے جانوروں کی نگہبانی کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، یہ حوالے کر دینا ہے، یعنی جانور لوٹا دیا اس کے مالک کے اصطبل کی طرف پھر وہ ہلاک ہوگیا اسکے مالک تک پہنچنے سے پہلے تو وہ ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ یہ تسلیم ہے اور اسی طرح حال ہے اگر مستعیر نے اس کو بھیج دیا اپنے غلام کے ساتھ مالک کی طرف پھر وہ ہلاک ہوگیا اس تک پہنچنے سے پہلے اور اسی طرح ہوگا اگر اس جانور کو بھیج دیا اپنے اس اجیر کے ہاتھ جو روزانہ کی یا ماہوار اجرت لیتا ہے بخلاف اس کے اس اجیر کے جو یومیہ اجرت لیتا ہو اس لیے کہ وہ نہیں ہے اس کے عیال میں پس وہ ضامن ہوگا اس کی طرف حوالے کرنے کے، اور اسی طرح حال ہوگا اگر وہ جانور حوالے کر دیا مالک کے اجیر کو یا اس کے غلام کو برابر ہے وہ جانوروں پر نگہبانی کرتا ہو یا نہ کرتا ہو پھر وہ جانور ہلاک ہوگیا مالک کی طرف پہنچنے سے، اور یہی اصح ہے، اور بعض نے کہا وہ ضامن ہوگا اس کے اس غلام کو حوالے کرنے کے ساتھ جو جانوروں کی نگہبانی نہ کرتا ہو پس دلالت کی اس

مسئلہ نے اس بات پر کہ مستعیر ودیعت پر دینے کا مالک نہیں ہوتا، جیسے غیر عمدہ مستعار کا واپس کرنا اس کے مالک کے گھر کی طرف اس لیے کہ یہ تسلیم ہے بخلاف عمدہ مستعار کے جیسے جواہر، اس طور پر کہ نہیں ہے لوٹانا مگر معیر کو، بخلاف ودیعت اور مغصوب کے واپس کرنے کے اس کے مالک کے دار کی طرف اس لیے کہ یہ حوالے کرنا نہیں ہے بلکہ ضروری ہے مالک کو واپس لوٹانا۔

﴿توضیح﴾

(وردھا...الخ) جانور اجرت یا عاریت پر لیا، اور پھر مالک کے اصطبل کی طرف پہنچا دیا پھر مالک کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی وہ جانور ہلاک ہوگیا تو مستعیر یا مستاجر ضامن نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اصطبل کی طرف جانور کو پہنچا دینا یہ تسلیم (حوالے کر دینا) ہے اور تسلیم کے بعد ہلاکت کی صورت میں ضمان نہیں ہوتی۔

(وکذا...الخ) مستعیر نے عاریت والا جانور اپنے غلام کے ہاتھ میں دے دیا، تاکہ وہ مالک تک پہنچائے، اور مالک کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی وہ جانور ہلاک ہوگیا تو بھی مستعیر ضامن نہ ہوگا۔

(وکذا...الخ) عاریت کا جانور اپنے مزدور کے ہاتھ میں دیا جو اجرت پر اسکے ہاں کام کرتا ہے، پھر وہ جانور مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہوگیا تو دیکھیں گے، اگر وہ مزدور سالانہ یا ماہانہ اجرت لیتا ہے تب تو مستعیر ضامن نہ ہوگا اور اگر یومیہ اجرت لیتا ہے تو ضامن ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عاریت کا جانور اگر تسلیم کے لیے اپنے عیال کے کسی فرد کے حوالے کیا جائے تو ہلاکت کی صورت میں ضمان نہیں ہوتا اور اس کے ماسوا کسی اور کے ہاتھ اگر دے دیا جائے تو ضمان آتا ہے۔ وہ مزدور جو ماہانہ یا سالانہ تنخواہ لیتا ہے وہ عیال میں سے سمجھا جاتا ہے اسلئے اسکے ہاتھ میں جانور دینے سے ضمان واجب نہ ہوگا اور وہ مزدور جو یومیہ اجرت لیتا ہے وہ عیال میں سے نہیں سمجھا جاتا پس اس کے حوالے کرنے سے ضمان واجب ہوگا۔

(وکذا...الخ) اگر عاریت کا جانور مستعیر نے مالک کے اجیر کے حوالے کر دیا اور مالک تک پہنچنے سے پہلے وہ ہلاک ہوگیا تو مستعیر ضامن نہ ہوگا خواہ وہ مالک کا اجیر ایسا ہو جو جانوروں کی نگہبانی کرتا ہو یا نہ ہو، اصح قول یہی ہے لیکن بعض کہتے ہیں کہ اگر مالک کے ایسے اجیر کو جانور حوالے کیا جو جانوروں کی نگہبانی کرتا ہو تب تو ضامن نہ ہوگا اور اگر مالک کے ایسے اجیر کے حوالے کیا جو جانوروں پر مقرر نہیں ہے تو مستعیر ضامن ہوگا۔

(فدلت...الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ جب کہا مستعیر اجنبی کو اور یومیہ اجرت لینے والے مزدور کو اور ایک قول کے مطابق مالک کے اس اجیر کو جو جانوروں پر مقرر نہ ہو، مستعار جانور حوالے نہیں کر سکتا، تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ مستعیر ایداع نہیں کر سکتا (ودیعت پر نہیں دے سکتا) اس لیے کہ یہ صورتیں (جو اوپر بیان ہوئیں) ایداع کی صورتیں ہیں، جن کی مستعیر کو اجازت نہیں ہے۔

(کرد...الخ) اگر عاریت پر لی ہوئی چیز مالک کے دار میں پہنچا دی تو یہ تسلیم سمجھی جائیگی یا نہیں؟ (کیا یہ

سمجھا جائیگا کہ عاریت پر لی ہوئی شئے مالک کو واپس مل گئی ہے یا نہیں؟) اس میں تفصیل ہے، اگر وہ مستعار غیر نفیس ہوتب تو یہ تسلیم سمجھی جائیگی اور اگر نفیس ہو جیسے جواہر، تو یہ تسلیم نہ ہوگی۔ بلکہ اس صورت میں تسلیم اس وقت متحقق ہوگی جب کہ معیر کے ہاتھ وہ شئے دے دی جائے۔

(بخلاف...الخ) اگر ودیعت اور مغصوبہ شئے مالک کے گھر پہنچادی اور اسکے ہاتھ میں نہ دی تو یہ تسلیم نہ ہوگی۔ خواہ نفیس ہو یا غیر نفیس ہو۔ضروری ہے کہ مالک کے ہاتھ میں وہ شئے دی جائے۔

وعاريةُ النقدينِ والمكيلِ والموزونِ والمعدودِ قرضٌ لانه لا يُنتَفَعُ بهذِ ہ الاشيا ءِ الابالاستهلاكِ الا اذا عَيَّنَ الانتفا عَ كاستعارةِ الدراهمِ لِيَعتَبِرَ الميزانَ اويُزَيِّنَ الدكانَ وفائدةُ كونِها قرضاً انَّها لو هَلَكَت في يدِ المُستَعيرِ قبلَ الانتفا عِ تكونَ مضمونةً .

﴿ترجمہ﴾

اور عاریت پر دینا نقدین کو اور کیلی اور وزنی اور عددی چیز کو، قرض ہے، اس لیے کہ نفع حاصل نہیں کیا جا سکتا ان اشیاء سے مگر ہلاک کرنے کے ساتھ مگر جبکہ انتفاع متعین ہو جیسے دراہم کو عاریت پر لینا تا کہ آزمائے تراز و کو یا مزین کرے دوکان کو اور انکے قرض ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہ ہلاک ہو جائیں مستعیر کے قبضے میں انتفاع سے پہلے تو یہ مضمون ہونگی۔

﴿توضیح﴾

(وعارية...الخ) دراہم دنانیر، کیلی وزنی، اور عددی چیزوں کی عاریت قرض ہے اعارہ نہیں۔اس لیے کہ ان اشیاء کی عاریت اعارہ کہلا سکتی ہے جن سے نفع حاصل کرنا انہیں ہلاک کیے بغیر ممکن ہو اور ان چیزوں سے انتفاع ان کو ہلاک کیے بغیر ممکن نہیں، پس یہ قرض ہونگے۔

(الا...الخ) ہاں اگر مستعیر انتفاع کو متعین کردے، مثلاً کہے کہ مجھے دراہم دے دو تا کہ میں اسکے ذریعے اپنی ترازو قائم کروں، یا تا کہ میں ان کے ذریعے دکان کو سجاؤں تو اب یہ اعارہ ہوگا۔

(وفائدة...الخ) یہاں سے ان اشیاء کے قرض ہونے کے فائدے کو بیان کرتے ہیں، کہ یہ چیزیں اگر مستعیر کے قبضہ میں انتفاع سے پہلے ہلاک ہو جائیں تو مستعیر انکا ضامن ہوتا ہے اگر یہ اعارہ ہوتا، تو مستعیر ضامن نہ ہوتا۔

وصحَّ اعارةُ الارضِ للبناءِ والغرسِ ولَه اَن يَرجِعَ عنها ويُكَلِّفَ قَلعَها ولا يَضمَنُ ان اَطلَقَ اى لايَضمَنُ المُعيرُ ما نَقَصَ من البناءِ والغرسِ بالقلعِ ان كانتِ الاعارةُ مطلَقةً اى غيرَ موقَّتةٍ وضَمِنَ مانَقصَ بالقلعِ ان وَقَّتَ اى وقَّتَ الاعارةَ ورَجَعَ عنها قبلَ ذالكَ الوقتِ وانَّما يَضمَنُ للغُرورِ وفى صورةِ الاطلاقِ ماغَرَّهابل اغترَّ المُستَعِيرُ واعتَمَدَ على الاطلاقِ وكُرِهَ الرجوعُ قبلَه اى قبلَ الوقتِ لانَّ فيه خلفَ...

الوعدِ ولو اَعَارَللزرعِ لایُوخَذُ حتّٰی یُحصَدَ وقّتَ اولاَ لانَّ للزرعِ نہایۃً معلومۃً ففِی الترکِ من رعایۃِ الحقینِ بخلافِ الغرسِ اذ لیسَ لہ نہایۃٌ معلومۃٌ .

﴿ترجمہ﴾

اورصحیح ہے زمین عاریت پر دینا عمارت کیلئے اور درخت لگانے کیلئے اور اس کے لیے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے اس زمین سے اور مکلّف بنائے انکے اکھیڑنے کو اور ضامن نہ ہوگا اگر اطلاق کیا یعنی ضامن نہ ہوگا معیر ان نقصان کا جو ہوا عمارت اور درختوں کو اکھیڑنے کی وجہ سے اگر عاریہ مطلقہ ہو یعنی غیر موقت ہو، اور ضامن ہوگا اس نقصان کا جو ہوا اگر موقت ہو یعنی اعارے کو موقت کیا اور رجوع کرلیا اس وقت سے پہلے، اور جزیں نیست کہ وہ ضامن ہوگا دھوکے کی وجہ سے اور اطلاق کی صورت میں اس نے دھوکہ نہیں دیا بلکہ مستعیر کو دھوکہ ہوا اور اعتماد کیا اطلاق پر، اور مکروہ ہے اس سے پہلے رجوع کرنا یعنی وقت سے پہلے اس لیے کہ اس میں وعدے کی خلاف ورزی ہے، اور اگر عاریت پر دی کھیتی کے لیے تو زمین نہیں لی جائیگی حتی کہ اس کو کاٹ لیا جائے خواہ وقت بیان کرے یا نہیں، اس لیے کہ کھیتی کی انتہاء معلوم ہوتی ہے پس چھوڑنے میں دونوں حقوں کی رعایت ہے بخلاف درخت لگانے کے اس لیے کہ اس کی کوئی انتہاء معلوم نہیں ہوتی۔

﴿توضیح﴾

(وصح...الخ) عمارت کھڑی کرنے کیلئے زمین کو عاریت پر دیا، یا درخت لگانے کیلئے زمین عاریت پر دی تو یہ جائز ہے اور معیر کیلئے جائز ہے کہ وہ کسی بھی وقت اپنی زمین کے اعارے سے رجوع کرے اور مستعیر کو مکلّف بنا سکتا ہے کہ وہ اپنی عمارت اور درخت اکھیڑے۔ باقی رہا وہ نقصان جو مستعیر کو قلع (اکھیڑنے) کو پہنچے گا اس کا معیر ضامن ہوگا یا نہیں؟ تو دیکھیں گے اگر اعارہ مطلقہ ہو یعنی کسی وقت کیساتھ مقید نہ ہو تو اب معیر مستعیر کے نقصان کا ضامن نہ ہوگا اور اگر اعارہ وقت کیساتھ مقید ہو مثلاً زمین دو سال کے لیے عاریت پر دی تھی، پھر وہ معیر دو سال سے پہلے ہی رجوع کر لیتا ہے اور عمارت وغیر منہدم کرا دیتا ہے تو اب مستعیر کے نقصان کا وہ ضامن ہوگا۔ اس صورت میں وہ ضامن اسلئے ہوگا کہ اس نے مستعیر کو دھوکہ دیا ہے کہ وقت آنے سے پہلے اس نے رجوع کر لیا ہے اور پہلی صورت میں ضامن اسلئے نہ ہوگا اب معیر نے اس کو کوئی دھوکہ نہیں دیا بلکہ مستعیر خود دھوکہ کھا گیا کہ اس نے معیر کے اطلاق پر یہ سمجھے ہوئے اعتماد کیا کہ وہ جلدی رجوع نہیں کریگا۔

(وکرہ...الخ) اگر اعارہ مقید بالوقت ہو تو معیر کیلئے مکروہ ہے کہ وہ وقت کے آنے سے پہلے اپنے اعارے سے رجوع کرے کیونکہ یہ وعدہ کی خلاف ورزی ہے۔

(ولو اعار...الخ) اگر زمین زراعت کے لیے عاریت پر دی، تو اپنی عاریت سے وہ اس وقت تک رجوع نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کھیتی کو کاٹ نہ لیا جائے، خواہ اعارہ مقید بالوقت ہو یا مطلق عن الوقت ہو۔

(لان...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر زمین درخت لگانے کیلئے عاریت پر دی، اور عاریت مقید بالوقت ہے، تو کہا گیا کہ جب وقت پورا ہو جائے تو معیر اپنے اعارے سے رجوع کر سکتا ہے اور یہاں کہا گیا کہ اگر زمین زراعت کیلئے اجرت پر دی تو جب تک کھیتی کو کاٹ نہ لیا جائے اس وقت تک معیر اپنے عاریت سے رجوع نہیں کر سکتا اگر چہ وقت گزر گیا ہو اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ کھیتی کی مدت معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کھیتی کے پکنے اور کٹنے کا انتظار کیا جائیگا اور بخلاف غرس (درخت لگانا) کے کہ درخت لمبے عرصے کیلئے ہوتے ہیں ان کی کوئی مدت معلومہ نہیں ہوتی اس لیے وہاں وقت اعارہ کے ختم ہونے پر معیر رجوع کر سکتا ہے۔

واجرةُ ردِّ المُستَعارِ والمُستاجَرِ والمغصوبِ علی المُستیعرِ والمُوجِرِ والغاصب لانّ الردَّ واجبٌ علی المستعیرِ والغاصبِ عندَ طلَبِ المالکِ واَمّا علی المُستاجِرِ التمکینُ والتخلیةُ دونَ الرَّدِّ فانَّ منفعةَ القبضِ للمُوجِرِ فیکونُ مَؤنَةُ الرّدِ علیه لا علی المُستاجِرِ.

﴿ترجمہ﴾

اور عاریت پر لی ہوئی شئے اور اجرت پر لی ہوئی چیز اور غصب کی ہوئی چیز کی اجرت مستعیر، موجر اور غاصب پر ہوگی اس لیے کہ واپس کرنا واجب ہے مستعیر اور غاصب پر مالک کے طلب کرنے کے وقت اور بہر حال مستاجر پر قدرت دے دینا اور تخلیہ واجب ہے نہ کہ واپس کرنا، اسلئے کہ قبض کی منفعت موجر کیلئے ہے پس واپس کرنے کی مؤنت اسی پر ہوگی نہ کہ مستاجر پر۔

﴿توضیح﴾

(واجرة...الخ) عاریت پر لی ہوئی چیز کو واپس کرنے کی اجرت مستعیر پر ہوگی، اور اجرت پر لی ہوئی چیز کی واپسی کی اجرت موجر (مالک) پر ہوگی اور مغصوبہ شئے کو واپس کرنیکی اجرت غاصب پر ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ مستعیر پر واجب ہے کہ وہ عاریت پر لی ہوئی شئے مالک کو واپس لوٹائے، اس طرح غاصب پر واجب ہے کہ مالک کے طلب کرنیکے وقت مغصوبہ شئے واپس کرے تو مستعیر اور غاصب پر واپسی واجب ہے، لہٰذا واپسی کا خرچہ بھی انکے ذمے ہونا چاہیے اور مستاجر پر واجب نہیں کہ وہ اجرت پر لی ہوئی چیز واپس کرے (یعنی مالک کے ہاتھ میں دینا واجب نہیں)، بلکہ مالک اور اس شئے کے درمیان تخلیہ بھی کافی ہو جاتا ہے (یعنی مستاجر پر اتنی بات واجب ہے کہ وہ اجرت پر لی ہوئی چیز ایسی جگہ رکھ دے جہاں مالک آسانی سے اس شئے کو حاصل کر سکے) جب مستاجر پر واپسی واجب نہیں تو اس پر واپسی کی اجرت بھی واجب نہ ہونی چاہیے، باقی رہی یہ بات کہ مستاجر پر واپسی کیوں واجب نہیں ہے؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ مستاجر نے جو اجرت پر لی ہوئی چیز پر قبضہ کیا تھا اس کا نفع موجر کو حاصل ہوا کیونکہ اس نے مستاجر سے اس کی اجرت وصول کی ہے۔ پس واپسی مستاجر پر واجب نہ ہوگی بلکہ تخلیہ واجب ہوگا۔

☆☆☆

ویَکتُبُ الـمُعَارُله قد اَطعَمتَنِی اَرضَکَ لا اَعَرتَنِی اذا اُعیرَت الارضُ لِلزَّراعةِ فارا دالمُستعیرُ ان یَکتُبَ کتاباً فعند ابی حنیفةؒ یَکتُبُ لفظَ الِاطعامِ لانّه اَدلُّ عَلَی الزَّرَاعَةِ فاِنَّ اِعارَةَ الارض قدیکونُ للبناءِ والغرسِ وعندَ هما یَکتُبُ لفظَ الاعارةِ.

﴿ترجمہ﴾

اور لکھے وہ شخص جس کیلئے عاریت کی گئی ہے کہ قد اطعمتنی ارضک، (تو نے یہ زمین مجھے زراعت کیلئے دی) اعرتنی (تو نے یہ زمین مجھے عاریت کے طور پر دی) نہ لکھے جبکہ عاریت پر دی گئی ہو زراعت کیلئے، جب زمین عاریت پر دی جائے زراعت کے لیے پس مستعیر ارادہ کرے کہ کوئی تحریر لکھے تو امام صاحب کے نزدیک وہ لفظ اطعام لکھے اس لیے کہ یہ زیادہ دلالت کرنے والا ہے زراعت پر کیونکہ زمین کا اعارہ کبھی عمارت اور درخت لگانے کیلئے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ لفظ اعارہ لکھے گا۔

﴿توضیح﴾

(ویکتب...الخ) اگر زراعت کیلئے زمین عاریت پر دی، تو معارلہ یعنی مستعیر اگر تحریر لکھنا چاہے تو کیا لکھے گا؟ امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ یوں لکھے گا ''قد اطعمتنی ارضک'' اور صاحبین کے نزدیک ''اعرتنی ارضک'' لکھے گا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ زمین زراعت کیلئے اجرت پر لی ہے اس لیے ایسا لفظ لکھنا چاہیے جو زراعت پر ادل ہو۔ اور وہ لفظ اطعام ہے اعارہ نہیں۔ اسلئے کہ اعارہ کبھی غرس (درخت لگانے) اور بناء (عمارت کھڑی کرنے) کیلئے بھی ہوتا ہے۔

﴿کتاب الهبة﴾

هی تملیکُ عینٍ بلاعوضٍ ویصحُّ بوهبتُ ونحلتُ واعطیتُ واَطعَمتکَ هذ االطعامَ فانَّ الِاطعامَ اذانُسِبَ الی الطعامِ کانَ هبةً واذا نُسِبَ الی الارضِ کانَ عاریةً وجَعَلتُ هذا لکَ واَعمَرتُکَ وجَعَلتُه لکَ عُمریٰ قالَ النبی ﷺ: مِن اَعمَرَ عُمریٰ فهی لِلمُعمَرِ حالَ حیواتِه ولِورثَته من بَعدِه بخلافِ ما اذَا قال دارِی لکَ عُمریٰ سُکنیٰ فانَّ قولَه سُکنیٰ یَجعَلُه عاریةً وحَمَلتُکَ علی هذِه الدابةِ بنِیَّتِها وکَسوتُکَ هذ الثوبَ ودارِی لکَ هبةٌ تسکُنُها فان قولَه تسکنُها لیس تمیزاً بل هو مشورةٌ وفی هبةٌ سکنیٰ ای دارِی لکَ هبةٌ سکنیٰ فقولُه سکنیٰ تمییزٌ فیکونُ تفسیراً لِمَاقَبلَه فیکونُ عاریةً اوسکنیٰ هبةً ای دارِی لکَ بطریقِ السُّکنَةِ حالَ کون السُّکنیٰ هبةً ای موهوبةً اونحلیٰ سُکنیٰ النَّحلیٰ اسمٌ منَ النحلةِ ای الاعطاءُ تقدیرُه نحلتُها نحلةً. ثم قولُه سکنیٰ تمییزٌ اوسکنیٰ صدقةً ای دارِی لکَ بطریقِ السکنیٰ حالَ کونِ السُّکنیٰ صدقةً او صدقةً عاریةً ای دارِی لکَ حالَ کونها

صدقةً بطريق العاريةِفعاريةٌ تميزٌ فُهِمَ منه المنفعةُ اوهبةً عاريةً اى دارِى لک بطريقِ العاريةِ حالَ كونِها هبةً فلمّا قالَ عاريةٌ فُهِمَ منها المنفعةُ معناه حالَ كونِ المنافعِ موهوبةً لکَ .

﴿ترجمہ﴾

ہبہ عین کا مالک بنانا ہے بغیر عوض کے اور صحیح ہے ان الفاظ کے ساتھ کہ ''میں نے ہبہ کیا، اور میں نے عطیہ کے طور پر دیا اور میں نے یہ کھانا تمہیں کھلایا'' اس لیے کہ اطعام کی جب نسبت کی جائے کھانے کی طرف تو یہ ہبہ ہوتا ہے اور جس اس کی نسبت کی جائے زمین کی طرف تو وہ عاریہ ہے اور ''میں نے چیز تمہارے لیے کر دی اور میں نے تمہیں یہ عمر بھر کے لیے دے دی اور اس کو کر دیا تیرے لیے عمر بھر کیلئے'' حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے عمر بھر کیلئے کوئی شئے دے دی تو وہ شئے موہوب لہ کیلئے ہوگی اس کی زندگی میں اور اسکے ورثاء کیلئے ہوگی اسکے مرنے کے بعد، بخلاف اس صورت کے کہ جب کہے داری لک عمری سکنی، اسلئے کہ اس کا قول سکنی اس کو عاریت بنا دیتا ہے، اور ''میں نے تمہیں اس جانور پر سوار کرایا'' ہبہ کی نیت کیساتھ اور ''میں نے تجھے یہ کپڑا پہنایا اور میرا دار تیرے لیے ہبہ ہے جس میں رہائش اختیار کرو گے'' پس تحقیق اس کا قول تسکنھا یہ تمییز نہیں ہے بلکہ مشورہ ہے اور ''داری لک ھبہ سکنی ''میں یعنی میرا دار تمہارے لیے ہبہ ہے رہائش کے طور پر، پس اس کا قول سکنی تمییز ہے لہذا یہ تفسیر ہوگی اپنے ماقبل کی پس یہ عاریت ہوگی یا ''داری لک سکنی ھبة ''یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے رہائش کے طور پر در آنحالیکہ وہ رہائش ہبہ ہے یا موہوبہ ہے، یا ''داری لک نحلی سکنی ''نحلی اسم ہے ماخوذ ہے نحلة سے یعنی عطاء کرنا اس کی تقدیر ہے نحلتھا نحلة پھر اس کا قول سکنی تمیز ہے، یا ''داری لک سکنی صدقة ''یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے رہائش کے طریقے پر در آنحالیکہ سکنی صدقہ ہے، یا ''داری لک صدقة عارية ''یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے در آنحالیکہ وہ صدقہ ہے عاریۃ کے طریقے پر، پس عاریۃ تمیز ہے جس سے منفعت سمجھی گئی ہے، یا ''داری لک ھبة عارية ''یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے عاریت کے طریقے پر در آنحالیکہ وہ ہبہ ہے پس جب عاریۃ کہا تو اس سے منفعت سمجھی گئی اس کا معنی ہے در آنحالیکہ منافع تیرے لیے موہوب ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ای تملیک... الخ) ہبہ کا لغوی معنی ہے دینا اور اصطلاح میں ھبه تمليک العين بلاعوض کو کہتے ہیں، (کسی کو بغیر عوض کے عین کا مالک بنا دینا) تملیک کے لفظ سے وصیت خارج ہوگئی، اس لیے کہ وہ تملیک نہیں ہوتی، بلکہ وعدہ تملیک ہوتی ہے اور عین کے لفظ اعارہ خارج ہو گیا اس لیے کہ وہاں منافع کی تملیک ہوتی ہے اور بلاعوض سے بیع خارج ہوگئی اس لیے کہ وہاں تملیک العین تو ہوتی ہے لیکن عوض کے ساتھ۔

(ويصح... الخ) یہاں سے ان الفاظ کو بیان کرتے ہیں جن سے ہبہ منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کہا وھبت

یا نحلت، یا اعطیت ، یا اطعمتکَ هذاالطعام،توہبہ صحیح ہے۔

(فان...الخ) یہاں سے اطعام کے ساتھ ہبہ کے صحیح ہونے کی توجیہ کرتے ہیں کہ اطعام کی نسبت جب طعام کی طرف ہوتو وہ ہبہ ہوتا ہےاوراگراس کی نسبت زمین کی طرف ہوتو یہ عاریہ ہوتا ہےاور یہاں اطعام کی نسبت طعام کی طرف ہے پس یہاں ہبہ ہی مراد ہوگا۔

(وجعلت...الخ) اگرکہا جعلت هذ االک یا کہا اعمرتک یا کہاجَعلت لک عمری ،تو بھی ہبہ منعقد ہوجائیگا۔اعمار کےلفظ سے ہبہ اس لیے منعقد ہوجائیگا کہ حضورﷺ نے فرمایا:''جس نے عمری کیایااپنی کوئی شئے عمر بھر کے لیے دوسرے کودے دی تو وہ شئے معمرلہ(موہوب لہ) کے لیے ہوتی ہےاس کی زندگی میں،اوراس کے مرنے کے بعداس معمرلہ کے وارثوں کے لیے ہوتی ہے۔

(بخلاف...الخ) اگرکہا دار ی لک عمـر ی سکنی ،تو یہ عاریت ہوگا ہبہ نہیں ہوگااس لیے کہ آخر میں جو اس نے سکنی کالفظ کہااس لفظ نے اس کےقول کوعاریت بنادیا، کیوں کہ سکنی تمیز ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

(وحملتک...الخ) اگرکہا حملتک علی هذه الدابة (میں نےتمہیں اس جانور پرسوارکرایا) تواگر ہبہ کی نیت کرتا ہےتو ہبہ ہوگاورنہ نہیں۔اسی طرح اگرکہا کسوتک هذ الثوب (میں نےتمہیں یہ کپڑا پہنایا) تو بھی ہبہ ہوگا۔

(وداری...الخ) اگرکہا:دار ی لک هبة تسکنها کہ میرا یہ گھر تمہارے لیے ہبہ ہےجس میں تم رہائش اختیارکروگے،تو یہ ہبہ ہوگا۔

(فان قوله...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ صورت مذکورہ عاریت ہواس لئے کہ یہاں تسکنها کے الفاظ ہیں جوعاریت پردلالت کرتے ہیں کما مر؟اس کا جواب دیا کہ سکونت کے الفاظ عاریت پر دلالت تب کرتے جب کہ یہاں پربطورتمیز کے مذکور ہوتے۔حالانکہ یہاں تسکنهاتمیز نہیں ہے بلکہ مشورہ ہے(واہب موہوب کو یہ مشورہ دے رہا ہے کہ تمہارااس گھر میں رہائش پذیر ہونا بہتر ہوگا)

(وفی هبة...الخ) اگرکہاداری لک هبة سکنی ،توعاریت ہوگااسلئے کہ سکنی تمیز ہےلہٰذا یہ ماقبل یعنی ہبہ کی تفسیر ہوگااورسکنی عاریت کے لئے استعمال ہوتا ہےپس یہ عاریت ہوگی معنی یہ ہوگا میرا گھر تمہارے لیے ہبہ ہے بطریق السکنی. اگرکہا داری لک سکنی هبة ،تو یہ بھی عاریت ہوگی اس لیے کہ سکنی تمیز ہےاور ہبہ اس سکنی سے حال ہےاس کا معنی یہ ہے کہ میرادارتمہارے لیے بطریق السکنی ہےدرآنحالیکہ وہ سکنی موہوب ہے۔

(ونحلی...الخ) اگرکہا: داری لک نحلی سکنی تو یہ بھی عاریت ہوگااسلئے کہ سکنی یہاں تمیز ہے جس کی وجہ سے یہ عاریت بن گیا۔ نحلی ماخوذ ہے النحله سے جس کا معنی ہے اعطاء اور یہ نحلی فعل محذوف نحلت کا مفعول مطلق ہے۔داری لک نحلی سکنی کی تقدیرعبارت یہ ہے نحلت لک هذه الدار نحلة سکنی ۔

(سکنی...الخ) اگرکہا: دار ی لک سکنی صدقة تو بھی عاریت ہوگااس لیے کہ سکنی تمیز ہےاور صدقة

اس سکنی سے حال ہے اس کا معنی یہ ہے کہ میرا گھر تمہارے لیے ہے بطریق السکنی درآنحالیکہ وہ سکنی صدقہ ہے۔

(صدقة...الخ) اگر کہا: دار ی لک صدقة عارية، تو یہ بھی عاریت ہوگی کیونکہ عاریۃ تمیز ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالک صرف مخاطب کو منافع کا مالک بنانا چاہتا ہے اس میں عاریت تمیز ہے اور صدقة عارية سے حال ہے۔ اس قول کا معنی یہ ہے کہ میرا گھر تمہارے لیے ہے درآنحالیکہ یہ صدقہ ہے بطریق العارية۔

(اوهبة...الخ) اگر کہا: دار ی لک هبة عارية، تو یہ بھی عاریت ہوگی اسلئے کہ اس میں عاریۃ تمیز ہے جب عاریۃ کہا تو اس سے معلوم ہوا کہ مالک مخاطب کو صرف منافع کا مالک بنانا چاہتا ہے، دار ی لک هبة عارية میں هبۃ حال ہے اور اس کا معنی ہے کہ میرا گھر تمہارے لیے بطریق العاریہ ہے درآں حالیکہ وہ هبہ ہے۔

وتَتِمُّ بالقبضِ الكاملِ ای تَتِمُّ الهبةُ بالقبضِ الكاملِ المُمكِنِ فی الموهوبِ للموهوب له فالقبضُ الكاملُ فی الموهوبِ المنقولِ مایُناسِبُه وفی العقارِ مایُناسِبُه فقبضُ مفتاحِ الدار قبضٌ لها والقبضُ الكاملُ فی مایَحتَمِلُ القسمةَ بالقسمةِ حتّٰی يقعُ القبضُ علی الموهوبِ بطريقِ الاصالةِ من غير ان يكونَ بتعيةِ قبضِ الكلِّ وفيما لايَحتَمِلُ القسمةَ بتبعيةِ قبضِ الكلِّ .

﴿ترجمہ﴾

اور تام ہوگا ہبہ قبض کامل کیساتھ یعنی ہبہ تام ہوگا اس قبضے کے ساتھ جو کامل ہو ممکن ہو موہوب میں موہوب لہ کیلئے پس قبض کامل موہوب منقول میں وہ ہوگا جو اس کے مناسب ہے اور زمین میں وہ ہوگا جو اس کے مناسب ہے، پس دار کی چابیوں پر قبضہ اس دار پر قبضہ ہے اور قبض کامل اس چیز میں جو تقسیم کا احتمال رکھتی ہے، تقسیم کیساتھ ہوگا حتی کہ قبض واقع ہو جائے موہوب پر اصالت کے طریقے پر بغیر اس بات کے کہ وہ کل کے قبضے کے تابع ہوتے ہوئے ہو اور اس چیز میں جو تقسیم کا احتمال نہیں رکھتی کل کے قبضے کے تبعیۃ کے ساتھ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وتتم...الخ) ہبہ اس وقت تام ہوتا ہے جب موہوبہ شئے میں موہوب کا قبضہ کامل ہو جائے۔ موہوب منقول میں قبضہ کامل وہ ہوگا جو اس کے مناسب ہے اور موہوب غیر منقول میں قبضہ کامل اسی کے مناسب ہوگا۔ لہٰذا گھر پر اس وقت قبضہ سمجھا جائیگا جب اس گھر کی چابی پر قبضہ کر لیا جائے اس طرح موہوب اگر قابل تقسیم ہے اس پر قبضہ کامل اس وقت ہوگا جب اس کو تقسیم کر دیا جائے، جب تقسیم ہو جائے تو موہوب پر قبضہ بطریق الاصالہ ہوگا، کل پر قبضہ کے تابع نہ ہوگا اور اگر موہوب غیر قابل تقسیم ہے تو اس پر قبضہ کل پر قبضہ کے تابع ہوتے ہوئے ہوگا۔

☆☆☆

فتصحُّ اِن قَبَضَ فی مَجلِسها بلااذنٍ وبعدَه باذنٍ ای اذاقَبَضَ فی مجلسِ الهبةِ بلااذنٍ کا نَ قبضًا لانَّ الهبةَ دلیلُ الاذنِ وبعدَ انقضاءِ المجلسِ لا بُدَّ ان یَاذَنَ الواهبُ صریحًا کمُشَاعٍ لا یُقَسَّمُ متعلقٌ بقولِه فتصحُّ والمرادُ به انَّه اذاقُسِّمَ لایَبقٰی منفعتُه کالرُّحی والحمَّامِ والبیتِ الصغیرِ لا فیما یُقَسَّم ای لایصحُّ الهبةُ فی مُشاعٍ لوقُسِّمَ یبقٰی منفعتُه عندَنا خلافًا للشافعیِؒ وهذا الخلافُ مبنیٌّ علی اشتِراطِ القبضِ هو یقولُ المُشَاعُ محلٌّ للقبضِ کمافی البیعِ ونحوِه ونحنُ نقولُ القبضُ منصوصٌ علیه ههُنا فلا بُدَّمن کمالِه لقولِه علیه السلام: لا یجوزُ الهبةُ الا مَحُوزَةً مقبوضةً ولافرقَ عندنا بینَ اَن یَهبَه من الشریکِ اومن الاجنبیِ والمُفسِدُ هو الشیوعُ المُقَارِنُ لا الشیوعُ لطَّارِی کما اذَا وَهَبَ ثم رَجَعَ فی البعضِ الشائعِ اواستُحِقَّ البعضُ الشائعُ بخلافِ الرهنِ فانَّ الشیوعَ الطارِی مُفسِدٌ له فاِن قَسَّمَ وسَلَّمَ صحَّ ای اذَا وَهَبَ النصفَ المُشَاعَ ثم قَسَّمَ وسَلَّمَ صحَّ لانَّ تمامَه بالقبضِ وعند القبضِ لا شیوعَ .

﴿ترجمہ﴾

پس ہبہ صحیح ہے اگر قبضہ کرلیا اس کی مجلس میں بغیر اجازت کے اور اسکے بعد اجازت کے ساتھ یعنی جب قبضہ کرلے ہبہ کی مجلس میں بغیر اجازت کے تو یہ قبضہ ہوگا اسلئے کہ ہبہ دلیل ہے اجازت کی اور مجلس کے ختم ہونے کے بعد ضروری ہے کہ واہب اجازت دے صراحۃً جیسے وہ مشترک چیز جو قابل تقسیم نہ ہو، یہ متعلق ہے مصنف کے قول فتصح کے ساتھ اور مراد یہ ہے کہ جب تقسیم کرلی جائے تو اس کی منفعت باقی نہ ہو جیسے چکی، حمام اور چھوٹا کمرہ، نہ کہ اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہو یعنی ہبہ صحیح نہیں ہے اس مشترک میں جو اگر تقسیم کردی جائے تو اس کی منفعت باقی رہے ہمارے نزدیک بخلاف امام شافعیؒ کے اور یہ اختلاف مبنی ہے قبض کے شرط ہونے پر وہ کہتے ہیں کہ مشترک شئے قبض کا محل ہے جیسے کہ بیع وغیرہ میں اور ہم کہتے ہیں کہ قبض کے بارے میں یہاں نص وارد ہے پس ضروری ہے اس کا کامل ہونا بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ ہبہ جائز نہیں مگر اس حال میں کہ وہ شئے الگ کی ہوئی ہو اس پر قبضہ کیا گیا ہو، اور کوئی فرق نہیں ہمارے نزدیک اس بات کے درمیان کہ وہ ہبہ کرے اپنے شریک کو یا اجنبی کو اور وہ چیز جو فاسد کرنے والی ہے وہ وہ شیوع ہے جو ساتھ ملا ہوا ہو نہ کہ وہ شیوع جو طاری ہو جیسا کہ جب ہبہ کیا پھر رجوع کرلیا اس کے بعض شائع (غیر معین حصے) میں یا بعض شائع (غیر معین حصہ) کا استحقاق ہوگیا، بخلاف رہن کے اس لیے کہ شیوع طاری اس کے لیے مفسد ہے پس اگر تقسیم کرلیا اور سپرد کردیا تو صحیح ہے یعنی اگر ہبہ کیا نصف مشترک کا پھر اس کو تقسیم کرلیا اور حوالے کردیا تو صحیح ہوگا اس لیے کہ اس کا تام ہونا قبضے کے ساتھ ہوتا ہے اور قبضے کے وقت کوئی شیوع نہیں۔

﴿توضیح﴾

(فتصح...الخ) ہبہ کے بعد اگر مجلس ہبہ برخواست نہیں ہوئی اور موہوب لہ نے اس پر قبضہ کرلیا حالانکہ مالک

نے اس کو قبضہ کرنے کی اجازت نہیں دی تھی تو صحیح ہے۔ اجازت مالک ضروری نہیں ہے اس لیے کہ ہبہ اس بات کی دلیل ہے کہ مالک کی طرف سے اذن پایا جاتا ہے اور اگر مجلس برخواست ہوگئی تو اس پر قبضہ کے جائز ہونے کیلئے واہب کا صراحۃً اجازت دینا ضروری ہے۔

(کمشاع...الخ) مشاع ایسی چیز کو کہتے ہیں جو شریکین کے درمیان مشترک ہو اور آپس میں انہوں نے اس کو تقسیم نہ کیا ہو اسکی دو قسمیں ہیں، قابل تقسیم اور غیر قابل تقسیم، قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ اگر اسکو تقسیم کر دیا جائے تو اسکی منفعت باقی رہے اور غیر قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ اگر اس کو تقسیم کر دیا جائے تو اس کی منفعت باقی نہ رہے جیسے چکی، حمام اور چھوٹا کمرہ وغیرہ، مشاع اگر قابل تقسیم نہیں تو اس کا ہبہ تو جائز ہے اور اگر قابل تقسیم ہے تو اس کا ہبہ ہمارے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ ہبہ کے لیے قبضہ شرط ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ ہبہ کے لیے قبض کامل ضروری ہے ان کے نزدیک قبضہ ضروری نہیں، چونکہ مشاع اگر قابل تقسیم ہو تو اس میں قبضہ کامل نہیں ہوسکتا اس لیے اسکا ہبہ جائز نہیں (واضح ہو کہ قابل تقسیم میں قبضہ کامل اس وقت ہوگا جب اس کو تقسیم کر دیا جائے **کمامر** اور یہاں ابھی تک اس کو تقسیم نہیں کیا گیا اس لیے کہا کہ اس میں قبض کامل نہیں ہوسکتا) ان کے نزدیک چونکہ قبضہ شرط ہی نہیں اسلئے اس کا ہبہ جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مشاع محل عقد ہے اس کی بیع وغیرہ ہوسکتی ہے تو جس طرح مشاع دیگر عقود کا محل بن سکتا ہے اسی طرح ہبہ کا بھی محل بن سکتا ہے۔

(ونحن...الخ) ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ نص سے ثابت ہے، حدیث میں ہے **لا یجوز الهبة الا محوزة مقبوضة** کہ ہبہ اس وقت جائز ہے جب وہ محوز ہو، یعنی واہب کے علاوہ اس میں کسی اور کا حصہ نہ ہو اور اس پر قبضہ بھی کیا جائے اور وہ مشاع جو قابل تقسیم ہو اس میں بھی چونکہ دوسرا شریک ہوتا ہے لہٰذا اس پر قبضہ کامل اس وقت ہو سکے گا جب کہ غیر موہوب کو بھی ساتھ ملا دیا جائے جو کہ دوسرے شریک کا حق ہے۔ حالانکہ دوسرے کے حق کو ہبہ میں شامل کرنا جائز نہیں۔ پس اس کا ہبہ جائز نہیں ہے۔

(ولا فرق...الخ) مشاع جو قابل تقسیم ہو اس کا ہبہ مطلقاً جائز نہیں، خواہ اپنے شریک کو ہبہ کرے یا اجنبی کو، شریک کو ہبہ کرے جیسے ایک دار میں دو شریک تھے ایک شریک نے اپنا حصہ دوسرے شریک کو ہبہ کر دیا اور اجنبی کو ہبہ کرے جیسے ایک دار میں دو شریک تھے ایک شریک نے اپنے حصے کا نصف یعنی کل دار کا ربع ایک اجنبی کو ہبہ کر دیا تو یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔

(والمفسد...الخ) اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جاننی چاہیے کہ شیوع کی دو قسمیں ہیں، شیوع مقارن اور شیوع طاری، شیوع مقارن یہ ہے کہ عقد کے وقت شیوع (اشتراک) پایا جائے مثلاً ہبہ کے وقت دار موہوب دو کے درمیان مشترک تھا اور شیوع طاری یہ ہے کہ عقد کے وقت شیوع نہ ہو لیکن بعد میں طاری ہو جائے مثلاً پہلے دار کا ہبہ کیا پھر اس کے بعض شائع (غیر متعین حصے) میں رجوع کر لیا۔ یا دار کا ہبہ کیا پھر اس کے بعض غیر متعین حصے میں کسی کا استحقاق ثابت ہو گیا

اب سمجھیں کہ یہاں سے شارح ایک وہم کو دور کرنا چاہتے ہیں وہم یہ ہے کہ جب کہا مشاع قابل تقسیم کا ہبہ جائز نہیں تو شاید اس کا یہ مطلب ہے کہ مطلقاً شیوع ہبہ کیلئے مفسد ہے خواہ وہ شیوع مقارن ہو یا طاری ہو تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مفسد وہ شیوع ہے جو مقارن ہو، وہ شیوع جو طاری ہو عقد ہبہ کے لیے مفسد نہیں ہے۔

(بخلاف ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر کسی نے کوئی شیئ مرتہن کے پاس رہن رکھوائی پھر اس کے بعض میں کسی کا استحقاق ثابت ہو گیا (مثلاً غلام رہن کے طور پر رکھوایا پھر پتہ چلا کہ اس غلام کے نصف میں کسی اور کا حق ہے) تو عقد رہن باطل ہو جاتا ہے تو دیکھیں، یہاں شیوع اس رہن میں پایا گیا، اور یہ شیوع طاری ہے مقارن نہیں اسکے باوجود یہ عقد رہن باطل ہو گیا تو چاہیے کہ عقد ہبہ میں بھی اگر شیوع طاری پایا جائے تو ہبہ فاسد ہو جائے؟ اس کا جواب دیا کہ شیوع طاری عقد رہن کے لیے مفسد ہے اس لیے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے اور اس قسم کا شیوع ہبہ کے لیے مفسد نہیں اس لیے عقد ہبہ باطل نہیں ہوتا۔

(فان قسم ... الخ) مشاع قابل تقسیم کا ہبہ کیا پھر اس کو اپنے شریک کے ساتھ تقسیم کر دیا اور موہوب لہ کو پھر حوالے کر دیا تو اب ہبہ صحیح ہے۔ (مثلاً دار دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا، ایک شریک نے اپنے حصے کا ہبہ کیا پھر اس نے اپنے شریک کے ساتھ اس گھر کو تقسیم کر دیا اور اپنا حصہ موہوب لہ کے حوالے کر دیا تو صحیح ہے)

(لان ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ وہ مشاع جو قابل تقسیم ہو اس کا ہبہ جائز نہیں ہوتا پھر آپ نے کیسے کہا صح؟ اس کا جواب دیا کہ مشاع کا ہبہ اس وقت جائز نہیں ہوتا جب کہ ہبہ کے تام ہونے کے وقت اس میں شیوع ہو اور ہبہ قبضہ کے وقت تام ہوتا ہے اور یہاں قبضہ کے وقت کوئی شیوع نہیں پایا جاتا۔ اسلئے کہ قبضہ سے پہلے ہی اس موہوب کی تقسیم ہو چکی ہے پس یہ ہبہ صحیح ہوگا۔

فاِن وَهَب دقيقاً في بُرٍ او دهنًا في سِمسِمٍ لا. واِن طَحَنَ اواَخرَجَ وسَلَّمَ وكَذ السَّمنُ في اللَّبنِ انّما لا يجوزُ لانَّ الموهوبَ معدومٌ وقتَ الهبةِ بخلافِ المُشَاعِ وهبةِ لبنٍ في ضَرعٍ وصُوفٍ على غنمٍ وزرعٍ ونخلٍ في الارضِ وتمرٍ في نخلٍ كالمُشاعِ اى لايجوزُ هذِه الهباتُ لكِن اِن فُصِلَت هذِه الاشياءُ عن مِلكِ الواهبِ وقُبِضَت تصحُّ وتَمَّ هبةُ ما معَ الموهوبِ له بلاقبضٍ جديدٍ وماوُهِبَ لِطفلِه بالعقدِ وما وُهِبَ اجنبيٌّ له بقبضِه عاقلاً اوقبضِ ابيه اوجدِّه اووصيِّ احدِهما اواُمٍ هو مَعَها اواجنبيٍ يُرَبِّيهِ وهو معَه اوزوجِها لها بعدَ الزَّفافِ اى زوجِ الطفلِ الموهوبِ لَه لاجلِها لكِن بعدَ الزَّفَافِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کسی نے ہبہ کیا آٹے کا گندم میں یا تیل کا تلوں میں تو جائز نہیں اگر چہ پیس لے (گندم کو) یا تیل نکال دے اور حوالے کر دے اور اسی طرح ہے دودھ میں گھی نہیں ہے سوائے اسکے کہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ موہوب معدوم ہے ہبہ کے

وقت بخلاف مشترک کے اور جائز نہیں تھنوں میں موجود دودھ کا ہبہ اور بھیڑوں کی پشت پر لگی اون کا ہبہ اور زمین میں موجود کھیتی یا کھجور کے درختوں کا ہبہ اور کھجور کے درخت پر لگے کھجور کا ہبہ مشاع کی طرح، یعنی یہ ہبے جائز نہیں ہے لیکن اگر ان چیزوں کو جدا کرلیا گیا واہب کی ملک سے اور قبضہ کرلیا گیا تو صحیح ہے، اور تام ہو جائیگا ہبہ اس چیز کو جو موہوب لہ کے قبضے میں ہے بغیر نئے قبضے کے اور اس چیز کا ہبہ جو بچے کیلئے کیا گیا، (تام ہوگا) عقد کیساتھ، اور اس چیز کا ہبہ جو اس کو اجنبی نے ہبہ کی (تام ہوگا) اسکے قبضہ کرنے کیساتھ درآں حالیکہ وہ سمجھدار ہو یا اسکے باپ یا اس کے دادا یا ان میں سے کسی ایک کے وصی یا اس ماں کے کے قبضے کے ساتھ کہ بچہ جس کے ساتھ ہے یا اس اجنبی کے قبضے کے ساتھ جو اس کی تربیت کرتا ہے حالانکہ وہ بچہ اس کے پاس ہے یا اس بچی کے شوہر کے قبضے کے ساتھ رخصتی کے بعد، یعنی اس بچی کے شوہر کے قبضے کیساتھ جس کو ہبہ کیا گیا ہے لیکن رخصتی کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(فان وھب...الخ) اگر کہا کہ میں اس گندم میں موجود آٹے کا ہبہ کرتا ہوں یا کہا تلوں میں موجود تیل کا ہبہ کرتا ہوں تو یہ صحیح نہیں اگرچہ پہلی صورت میں وہ گندم کو پیس لے اور دوسری صورت میں وہ تلوں سے تیل نکال لے اور پھر حوالے بھی کردے۔ اسی طرح اگر کہا کہ میں دودھ میں موجود گھی کا ہبہ کرتا ہوں اور پھر دودھ سے گھی نکال کر حوالے کردیا تو بھی جائز نہیں۔

(انما...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مشاع قابل تقسیم کے ہبہ کے بعد اگر تقسیم ہو جائے اور پھر اس کی تسلیم کردی جائے تو ہبہ جائز ہو جاتا ہے اور ان آخری تین مسائل میں موہوب کے تسلیم سے ہبہ جائز نہیں ہوتا؟ اس کا جواب دیا کہ ان آخری تین مسائل میں موہوب ہبہ کے وقت معدوم تھا اسلئے کہ گندم میں آٹا، تلوں میں تیل اور دودھ میں گھی معدوم ہوتا ہے اور معدوم کا ہبہ جائز نہیں ہوتا اسلئے ان صورتوں میں ہبہ جائز نہیں ہے بخلاف مشاع قابل تقسیم کے کہ ہبہ کے وقت وہ موجود ہوتا ہے لہٰذا تقسیم کے بعد اگر تسلیم ہو جائے تو ہبہ جائز ہو جائیگا۔

(وھبۃ...الخ) تھنوں میں موجود دودھ کا ہبہ، بھیڑوں میں موجود اون، اور زمین پر لگی کھیتی اور درخت کا ہبہ اور کھجور کے درخت پر لگے کھجور کا ہبہ مشاع کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح مشاع کا ہبہ جائز نہیں ہاں اگر تقسیم کے بعد تسلیم کردی جائے تو جائز ہو جاتا ہے اسی طرح ان صورتوں میں بھی ہبہ جائز نہیں ہے ہاں اگر ان اشیاء کو واہب کی ملکیت سے نکال دیا جائے اور قبضہ موہوب کو کرادیا جائے تو ہبہ جائز ہو جائیگا۔

(وتم...الخ) اگر واہب نے موہوب لہ کو ایسی چیز ہبہ کی جو پہلے سے اس کے قبضہ میں ہے تو ہبہ تام ہو جائیگا اور نئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کسی نے اپنے چھوٹے بچے کو ایک شئے ہبہ کی تو ہبہ محض عقد کے ساتھ ہی تام ہو جائیگا بغیر قبضہ کے اور اگر کسی اجنبی نے بچے کو ایک شئے ہبہ کی تو ہبہ کے تام ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ بچہ عاقل ہو تو ہبہ اس وقت تام

ہوگا جب وہ خود اس پر قبضہ کرلے اور اگر وہ غیر عاقل ہے تو اس وقت ہبہ تام ہوگا جب اس کا باپ یا دادا یا ان میں کسی کا وصی یا وہ ماں جس کی پرورش میں یہ بچہ ہے یا وہ اجنبی جو اس بچے کی پرورش کررہا ہے قبضہ کرلے۔

(اوزوجھا...الخ) چھوٹی بچی کی شادی ہوگئی پھر اس کو کوئی شئے ہبہ کی گئی اور اسکے شوہر نے زفاف (رخصتی) کے بعد اس پر قبضہ کرلیا تو ہبہ تام ہوجائیگا اور اگر اس شوہر نے اس پر زفاف سے پہلے قبضہ کیا تو ہبہ تام نہ ہوگا۔

وصحَّ هبةُ اثنينِ داراً لواحدٍ لانَّ الكلَّ يقعُ في يدِه بلا شيوعٍ وفي عكسِه لا ،اى هبةُ واحدٍ الاثنينِ داراً لاتصحُّ عند ابى حنيفةؒ وعند هماتصحُّ لانَّ التمليكَ واحدٌ فلا شيوعَ كما اذا رَهنَ من رجلينِ وله انَّ هذه هبةُ النّصفِ من كلِّ واحدٍ فيثبُتُ الشيوعُ بخلافِ الرهنِ لانه محبوسٌ بدينِ كلِّ واحدٍ بكَمالِه كَتَصَدُّقِ عشرةٍ على غنيَّينِ وصحَّ على فقيرَينِ اى اذا تَصدَّقَ بعشرةٍ على غَنِيَّينِ لايصحُّ عندَ ابى حنيفةؒ وكذَ االذاوَهَبَ لهما للشيوعِ وعند هما تصحُّ الهبةُ لانَّه لا شيوعَ عندَهما كما في هبةِ واحدٍ دارًا من اثنينِ وكَذا تصحُّ الصَّدَقةُ على غنِيَّينِ لا نَّ الصدقةَ على الغَنِيَّينِ يُرادُ بها الهبةُ مجازًا والهبةُ جائزةٌ ولوتَصدَّقَ بعشرةٍ على فَقيرَينِ اووَهَب العشرةَ لهما جازَ بالاتفاقِ لانَّ الصدقةَ يُرادُ بها وجهُ اللهِ تعالى قالَ النبى ﷺ:الصدقةُ تقعُ في كفِّ الرحمٰنِ قبلَ اَن تَقعَ في كفِّ الفقيرِ. فلا شُيوعَ واَمَّا الهبةُ علَى الفقيرِ فهىَ صدقةٌ والصدقةُ جائزةٌ فكَذ الهبةُ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے دو کا ہبہ کرنا ایک دار کو ایک آدمی کیلئے ،اس لیے کہ سارا دار واقع ہوگا اس کے قبضے میں بغیر شیوع کے اور اس کے عکس میں نہیں ،یعنی ایک کا دو آدمیوں کے لیے دار کا ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے امام صاحبؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ تملیک ایک ہے پس کوئی اشتراک نہیں ہے جیسا کہ رہن رکھوائے دو آدمیوں کے پاس ،اور امام صاحبؒ کے دلیل یہ ہے کہ یہ نصف کا ہبہ ہے ہر ایک کو پس اشتراک ثابت ہوجائیگا بخلاف رہن کے اس لیے کہ وہ محبوس ہوتا ہے ہر ایک کے دین کے بدلے میں مکمل طور پر جیسا کہ صدقہ کرنا دو غنیوں پر اور صحیح ہے دو فقیروں پر ،یعنی اگر صدقہ کردیا دس دراہم کا دو غنیوں پر تو صحیح نہیں امام صاحب کے نزدیک اور اسی طرح اگر ہبہ کیا ان دونوں کے لیے ،شیوع کی وجہ سے ،اور صاحبین کے نزدیک ہبہ صحیح ہے اس لیے کہ کوئی شیوع نہیں ہے ان کے نزدیک جیسا کہ ایک آدمی کا دو کے لیے دار کا ہبہ کرنا اور اسی طرح صحیح ہے دو غنیوں پر صدقہ کرنا اس لیے کہ دو غنیوں پر صدقہ سے مراد ہوتا ہے ہبہ مجازاً ،اور ہبہ جائز ہے ،اور اگر صدقہ کیا دس دراہم کا دو فقیروں پر یا دس کا ہبہ کیا انکے لیے تو جائز ہے بالاتفاق اسلئے کہ صدقہ سے ارادہ کیا جاتا ہے اللہ تعالی کی ذات کا ،حضور ﷺ نے فرمایا کہ صدقہ واقع ہوتا ہے رحمٰن کے ہاتھ میں قبل اس کے وہ واقع ہوجائے فقیر کے ہاتھ میں ،پس کوئی شیوع نہیں ہے ،بہر حال دو فقیروں پر ہبہ ،تو

وہ صدقہ ہے اور صدقہ جائز ہے تو اس طرح ہبہ (جائز) ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) دو آدمی اپنا دار ایک آدمی کو ہبہ کرتے ہیں تو صحیح ہے اس لیے کہ اب یہاں شیوع نہیں ہے کیونکہ سارا دار ایک کے قبضہ میں جائیگا۔

(وفی عکسہ... الخ) اگر ایک آدمی دو آدمیوں کو اپنا دار ہبہ کرتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی شیوع نہیں پایا جاتا اسلئے کہ دونوں کی طرف سے تملیک ایک ہے (دونوں بیک وقت موہوب لہ کو اس دار کا مالک بنا رہے ہیں) صاحبین اس مسئلے کو ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی شیئ بطور رہن دو آدمیوں کے پاس رکھوائی تو جائز ہے، پس جس طرح عقد رہن دو کیساتھ ہوسکتا ہے جبکہ ایک ہی چیز رہن کے طور پر دی جارہی ہو اسی طرح عقد ہبہ بھی دو کیساتھ ہوسکتا ہے جبکہ ایک ہی چیز کا ہبہ کیا جارہا ہو۔

(ولہ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ یہ ہبہ اسلئے جائز نہیں کہ یہاں شیوع پایا جاتا ہے، اسلئے کہ جب ایک آدمی دو کو دار کا ہبہ کریگا تو ایک کیلئے نصف دار کا ہبہ ہو جائیگا اور دوسرے کیلئے بھی باقی نصف کا ہبہ ہو جائیگا اور یہ شیوع ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ اس مسئلے کو رہن والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے کہ وہاں کسی قسم کا شیوع نہیں ہے کیونکہ ایسا نہیں ہوتا کہ مرہون کا نصف ایک مرتہن کے پاس اسکے دین کے بدلے میں محبوس ہو۔ اور دوسرے مرتہن کے پاس اسکے دین کے بدلے میں باقی نصف محبوس ہو۔ بلکہ وہاں ہر ایک کے دین کے بدلے میں مکمل مرہون محبوس ہوتی ہے۔

(کتصدق... الخ) دس دراہم دو اغنیاء کو ہبہ کیے یا صدقہ کر دیے تو امام صاحب کے نزدیک یہ صحیح نہیں اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے، امام صاحب کے نزدیک اسلئے صحیح نہیں کہ شیوع پایا جاتا ہے، کیونکہ اس نے جو دس دراہم صدقہ یا ہبہ کیے ہیں ان میں پانچ ایک کے ہیں اور دوسرے پانچ دوسرے کے ہیں تو گویا یہ پانچ پانچ دراہم کا ہبہ ہوگیا۔ اور صاحبین کے نزدیک صحیح اس لیے ہے کہ یہاں ان کے نزدیک شیوع نہیں پایا جاتا، یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی دو آدمیوں کو دار کا ہبہ کردے تو جائز ہوتا ہے پس صاحبین کے نزدیک دو غنیوں پر ہبہ بھی جائز ہے اور صدقہ بھی، ہبہ تو اس لیے جائز ہے کہ یہاں شیوع نہیں اور صدقہ اس لیے جائز ہے کہ غنی پر صدقہ سے مراد مجازاً ہبہ ہوتا ہے، جب ہبہ جائز ہے تو صدقہ بھی جائز ہوگا۔

(ولو تصدق... الخ) اگر دو فقیروں پر دس دراہم کا صدقہ کردیا جائے یا دس دراہم ان کو ہبہ کردیا جائیں تو بالاتفاق جائز ہے۔ صدقہ تو اس لیے جائز ہے کہ یہاں بھی شیوع نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ صدقہ رحمان کی ہتھیلی میں آتا ہے قبل اس کے کہ وہ فقیر کی ہتھیلی میں آئے، تو جب پہلے صدقہ اللہ تعالی کے پاس جائیگا تو کوئی شیوع نہ ہوگا، اس

لیے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں اور ہبہ اس لیے جائز ہے کہ فقیر کو ہبہ کرنا درحقیقت صدقہ ہے، جب دو فقیروں پر دس دراہم کا صدقہ جائز ہے تو ہبہ بھی جائز ہوگا۔

﴿باب الرجوع عنها﴾

ومَن وَهَب فرَجَعَ صحَّ هذا عندنا لقولِه عليه السلام: الواهبُ اَحَقُّ بهبتِه مالم يُثب اى مالم يُعَوَّض وعندَ الشافعيؒ لا يصحُّ الافى هبةِ الوالدِ لولدِه لقولِهٖ: لا يرجعُ الواهبُ فى هبةٍ الا الوالدَ فى مايَهبُ لولدِه. ونحنُ نقولُ به اى لاينبغى ان يرجِعَ الا الوالدُ فانَّه يَتَملَّكُه للحاجَةِ ومنَعَه الزيادةُ المتصلةُ كبناءٍ وغرسٍ وثمنٍ لامنفصلةٌ وهى مثلُ الولدِ وموتُ احدِالعاقدينِ وعوضٌ ضِيفَ اليها ولو مِن اجنبىٍ بنحوِ خُذهُ عوضَ هبتِكَ فقَبَضَ الواهب فلو وَهَبَ ولم يُضِف رَجَعَ كلٌّ بهبتِه وخروجُها عن مِلكِ الموهوبِ له والزوجيۃُ وقتَ الهبةِ فلو وَهَبَ لها ونكَحَها رَجَعَ ولو وَهَبَ فاَبَانَ لا وقرابةُ المَحرَمِيةِ وهلاكُ الموهوبِ وضابِطُها حروفُ دمعٌ خزقةٌ قد قيلَ بيتٌ ومانعُ حقِّ الرجوعِ الى الهبةِ يا صاحبى حروفُ دمعٌ خزقةٌ فالدَّالُ الزيادةُ والميمُ الموتُ والعينُ العوضُ والخاءُ الخروجُ والزاءُ الزوجيةُ والقافُ القرابةُ والهاءُ الهلاكُ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے ہبہ کیا پھر رجوع کرلیا تو صحیح ہے یہ ہمارے نزدیک ہے بوجہ نبی علیہ السلام کے اس قول کے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے جب تک کہ عوض نہ لے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں مگر والد کے اپنے ولد کو ہبہ کرنے میں بوجہ نبی علیہ السلام کے اس قول کے کہ واہب رجوع نہ کرے اپنے ہبہ میں مگر والد اس چیز میں جو اس نے ہبہ کی ہو اپنے ولد کو اور ہم بھی یہی کہتے ہیں یعنی مناسب نہیں ہے کہ وہ رجوع کرے مگر والد، اس لیے کہ وہ مالک ہوتا ہے اس کا ضرورت کی وجہ سے اور اس رجوع کا ممنوع ہونا اس زیادتی کی وجہ سے ہوگا جو متصل ہو جیسے عمارت کھڑی کرنا اور درخت لگانا اور گھی، نہ کہ اس زیادتی کی وجہ سے جو منفصل ہو اور وہ جیسے ولد، اور عاقدین میں سے کسی کی موت کی وجہ سے، اور اس عوض کی وجہ سے جو اس ہبہ کی طرف منسوب ہو اگرچہ اجنبی کی طرف سے ہو جیسے اس کو لے لو اپنے ہبہ کے عوض کے طور پر، پس واہب نے قبضہ کرلیا پس اگر ہبہ کیا اور اس کو منسوب نہیں کیا تو رجوع کرے ہر ایک اپنے ہبہ سے اور اس ہبہ کے موہوب لہ کی ملک سے نکلنے کی وجہ سے، اور زوجیت کی وجہ سے ہبہ کے وقت پس اگر عورت کے لیے ہبہ کیا پس اس سے نکاح کرلیا تو رجوع کرسکتا ہے اور اگر ہبہ کیا پھر اسکو طلاق بائنہ دے دی تو نہیں، اور محرمیت کی رشتہ داری کی وجہ سے، اور موہوب کی ہلاکت کی وجہ سے، اور ان کو جمع کرنے والے حروف دمع خزقہ ہیں، تحقیق ایک شعر کہا گیا کہ ہبہ کی طرف رجوع کے حق کو منع کرنے والے اے میرے دوست حروف دمع خزقہ ہیں، پس دال

زیادتی ہےاور میم موت ہےاور عین عوض ہےاور خاء خروج ہےاور زاء زوجیت ہےاور قاف قرابت ہےاور ہاء ہلاکت ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن وهب...الخ) ہبہ کے بعد رجوع ہمارے نزدیک جائز ہےاور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں، ہاں اگر والد اپنے ولد کو ہبہ کرے تو والد رجوع کرسکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کا عوض نہ لے لے، معلوم ہوا کہ واہب رجوع کرسکتا ہےاور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضورﷺ نے فرمایا کہ ''واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہ کرے مگر والد رجوع کرسکتا ہےاس چیز میں جو اس نے ہبہ کی ہو اپنے ولد کو'' اس سے معلوم ہوا کہ والد کے علاوہ کوئی بھی ہبہ سے رجوع نہیں کرسکتا۔

(ونحن...الخ) یہاں سے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ **لا یرجع الواهب** کا مطلب یہ ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مناسب نہیں ہے، یہ مطلب نہیں کہ واہب کے لیے رجوع جائز نہیں ہےاور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ہبہ سے رجوع مناسب نہیں ہے، باقی اس حدیث میں جو یہ بات مذکور ہے کہ والد اپنے ولد سے ہبہ کا رجوع کرسکتا ہے تو اس رجوع کا جائز ہونا اسلئے نہیں کہ اس نے ہبہ کیا ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اسکو اپنے بیٹے کے مال میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، اسلئے کہ حدیث میں ہے''**انت ومالک لابیک**'' (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔)

(ومنعه...الخ) یہاں سے ان عوارض کو بیان کرتے ہیں جن کی وجہ سے ہبہ سے رجوع نہیں ہوسکتا وہ عوارض کل آٹھ ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ موہوب (ہبہ کی ہوئی شئے) میں ایسی زیادتی ہوجائے جو اس موہوب کیساتھ متصل ہو، جیسے زمین ہبہ کی اور موہوب لہ نے اس میں عمارت کھڑی کردی، یا اس میں درخت لگا دیے یا ستو ہبہ کیا اور موہوب لہ نے اس میں گھی ملا دیا، اور اگر زیادتی ایسی ہو جو منفصل ہو تو یہ اس کیوجہ سے رجوع ممنوع نہ ہوگا جیسے باندی ہبہ کی اور موہوب لہ کے پاس اس کا بچہ پیدا ہوگیا تو واہب اس باندی کا رجوع کرسکتا ہے۔

(وموت...الخ) عاقدین یعنی واہب اور موہوب لہ میں سے کوئی ایک مرجائے تو بھی ہبہ سے رجوع باطل ہوگا۔

(وعوض...الخ) اگر ہبہ کا عوض لے لیا گیا، اور اس عوض کو اسی ہبہ کی طرف منسوب کیا گیا تو بھی رجوع جائز نہ ہوگا اگرچہ اجنبی کو ہبہ کیا ہو۔ مثلاً موہوب لہ واہب کو کوئی چیز دیدے اور یہ کہے **خذه عوض هبتک** (اس کو اپنے ہبہ کا عوض سمجھ کر لے لے) اسکے بعد واہب نے اس شئے پر قبضہ کرلیا تو ہبہ سے رجوع نہیں کرسکتا اور اگر ہبہ کیا اور اسکا عوض بھی لے لیا لیکن اس عوض کو ہبہ کی طرف منسوب نہ کیا تو اب متعاقدین (واہب، موہوب لہ) میں سے ہر ایک اپنے ہبہ سے رجوع کرسکتا ہے۔

(وخروجها...الخ) اگر موہوب موہوب لہ کی ملک سے نکل گیا، تو بھی رجوع نہیں کرسکتا، خروج عن ملک اس لیے کہا کہ اگر موہوب لہ نے موہوب کسی کو ودیعت کوطور پر دے دی تو واہب رجوع کرسکتا ہے۔

(والزوجیة...الخ) ہبہ کے وقت زوجیت ہو تو بھی رجوع نہ ہو سکے گا۔مثلاً اپنی بیوی کو حالت نکاح میں ہبہ کیا، پھر اس سے رجوع کرنا چاہتا ہے تو ٹھیک نہیں۔پس اگر اجنبیہ کو ہبہ کیا پھر اسکے ساتھ نکاح کرلیا تو اب اپنے ہبہ سے رجوع کرسکتا ہے، اسلئے کہ ہبہ کے وقت ان دونوں کے درمیان زوجیت نہ تھی اور اگر اپنی بیوی کو طلاق بائنہ دیدی پھر اسکو ہبہ کیا تو اب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کرسکتا اس لیے کہ ہبہ کے وقت زوجیت قائم تھی۔

(وقرابة...الخ) اگر واہب اور موہوب لہ کے درمیان قرابۃ محرمیہ ہے تو بھی واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کرسکتا قرابۃ محرمیہ سے مراد ایسی قرابت ہے جو حرمت نکاح کو واجب کرنے والی ہو مثلاً چچا، ماموں وغیرہ۔

(وهلاک...الخ) موہوب اگر ہلاک ہو جائے تو بھی ہبہ سے رجوع نہیں ہوسکتا اسلئے کہ رجوع عن الهبه اس وقت ہو سکے گا جب موہوب موجود ہو اور ہلاکت کے بعد موہوب موجود نہیں رہتا۔

(وضابطها...الخ) یہاں سے ان عوارض کے مخفف کو بیان کرتے ہیں جو رجوع عن الهبه سے مانع ہیں، کہ ان کے لیے ضابطہ یہ حروف ہیں دمع خزقہ، جن کو اس شعر میں جمع کردیا گیا ہے۔

مانع حق الرجوع فی الهبة　　　　یا صاحبی حروف دمع خزقة

اس میں دال سے زیادتی کی طرف اشارہ ہے یعنی موہوب میں زیادتی متصلہ پائی جائے، اور میم سے موت کی طرف اشارہ ہے یعنی عاقدین میں کوئی ایک مرجائے، اور عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے یعنی ہبہ کا عوض لے لیا جائے اور اس عوض کو ہبہ کی طرف منسوب کیا جائے اور خاء سے خروج کی طرف اشارہ ہے یعنی موہوب موہوب لہ کی ملک سے نکل جائے اور زا سے زوجیت کی طرف اشارہ ہے یعنی ہبہ کیوقت واہب اور موہوب کے درمیان زوجیت قائم ہو اور قاف سے قرابت کی طرف اشارہ ہے یعنی واہب اور موہوب لہ کے درمیان قرابۃ محرمیہ موجود ہو، اور ہاء سے ہلاکت کی طرف اشارہ ہے یعنی موہوب موہوب لہ کے پاس سے ہلاک ہو جائے۔

ورجَعَ فی استِحقاقِ نصفِ الهبةِ بنصفِ عوضِها لا فی استِحقَاقِ نصفِ العوضِ حتی یَرُدَّ مابَقِیَ هذا عندنا وعند زفرؒ یرجِعُ بالنصفِ اعتباراً ابالنصفِ الآخَرِ ولنا انَّه ظهَرَ بالاستحقاقِ انَّ العوضَ هو الباقِی فقط فمَالَم یَرُدَّه لا یَرجِعُ بالهبةِ وانَّما یَکونُ له حقُّ الردِّ لانه لم یَسقُط حقُّ الرجوعِ الا اَن یُسَلِّمَ له کلُّ العوضِ ولم یُسَلِّم ولوعَوَّضَ نصفَها رَجَعَ بمالَم یُعَوِّض ولو باعَ نصفَها اولم یَبِع شیئاً رجَعَ فی النصف یعنِی اِن باعَ الموهوبُ له نصفَ الهبةِ فلِلوَاهبِ ان یَرجِعَ فی النصفِ الباقِی وکذا اذا لم یَبِع شیئاً فلِلواهِبِ حقُّ الرجوعِ فی النّصفِ لانَّ له الرُّجوعَ فی الکلِّ ففِی النصفِ اولٰی.

﴿ترجمہ﴾

اور رجوع کرے نصف ہبہ کے استحقاق میں اس کے نصف عوض کا نہ کہ نصف عوض کے استحقاق میں حتی کہ لوٹادے وہ

چیز جو باقی ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک رجوع کریگا نصف کا قیاس کرتے ہوئے دوسرے عوض پر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ عوض صرف وہ ہے جو باقی ہے پس جب تک اس کو لوٹا نہ دے، ہبہ کا رجوع نہیں کرسکتا اور جزیں نیست کہ اس کے لیے واپسی کا حق ہوگا اس لیے کہ ساقط نہیں ہوگا رجوع کرنے کا حق، مگر یہ کہ اس کو سارا عوض سپرد کردیا جائے حالانکہ اس کو سپرد نہیں کیا گیا، اور اگر اس کے نصف کا عوض لے لیا تو رجوع کرسکتا ہے اس چیز میں جسکا عوض نہیں لیا پس اگر موہوب لہ نے بیع کردی اسکے نصف کی یا بالکل بیع نہیں کی تو رجوع کرسکتا ہے نصف میں، یعنی اگر موہوب لہ نے نصف ہبہ کی بیع کردی تو واہب کے لیے جائز ہے کہ وہ باقی نصف میں رجوع کرے اور اسی طرح حال ہے اگر کسی چیز کی بیع نہ کی پس واہب کے لیے ثابت ہوگا رجوع کا حق نصف میں، اسلئے کہ اسکے لیے رجوع جائز ہے کل میں پس نصف میں بطریق اولی جائز ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ورجع...الخ) ہبہ بالعوض میں اگر نصف ہبہ کا استحقاق ہوگیا تو موہوب لہ نصف عوض کا رجوع کرسکتا ہے، (مثلا دار ہبہ کیا اور اس کا عوض پانچ سو لے لیا، اسکے بعد پتہ چلا نصف دار کسی اور کا ہے تو اب موہوب لہ واہب سے نصف عوض یعنی ڈھائی سو واپس لے سکتا ہے) اور اگر اس صورت میں نصف عوض کا استحقاق ہوگیا تو واہب اپنے نصف ہبہ سے رجوع نہیں کرسکتا جب تک باقی عوض نہ لوٹا دے۔ جب عوض لوٹا دے تو اب اپنا موہوب واپس لے سکتا ہے (مثلا اس صورت میں اگر ڈھائی سو کے بارے میں پتہ چلا کہ وہ کسی اور کے ہیں تو واہب کو چاہیے کہ باقی نصف یعنی ڈھائی سو موہوب لہ کو دیدے اور اس کو کہے کہ اب دار واپس کردو) امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی واہب نصف ہبہ کا رجوع کرسکتا ہے وہ پہلی صورت پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اگر نصف ہبہ کا استحقاق ہوجائے تو موہوب لہ نصف عوض کا رجوع کرسکتا ہے اسی طرح اگر نصف عوض کا استحقاق ہوجائے تو واہب بھی اپنی نصف ہبہ میں رجوع کرسکتا ہے۔

(ولنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ جب نصف عوض کا استحقاق ہوا تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کل ہبہ کا عوض فقط وہ ہے جو استحقاق سے بچ گیا ہے تو ہم یوں سمجھیں گے کہ ابتداء ہی سے اس ہبہ کا عوض اتنی مقدار ہے جو استحقاق سے بچ گئی ہے لہٰذا واہب اپنے ہبہ سے رجوع اس وقت کرسکے گا جب وہ اس باقی ماندہ عوض کو واپس کردے بخلاف اس صورت کے کہ جب نصف ہبہ کا استحقاق ہو تو موہوب لہ نصف عوض واپس اسلئے لے سکتا ہے کہ وہ پورا عوض دینے پر راضی اسلئے ہوا تھا کہ اسے کل موہوب مل رہی تھی، استحقاق کی صورت میں وہ کل موہوب سے محروم ہوگیا ہے لہٰذا اپنا نصف عوض واپس لے سکتا ہے۔

(وانما...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر نصف عوض میں استحقاق ثابت ہوجائے تو چاہیے کہ واہب بالکل رجوع نہ کرسکے، اسلئے کہ یہ ہبہ بالعوض ہے اور ہبہ بالعوض رجوع سے مانع ہوتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ ہبہ بالعوض رجوع

کے حق کو اس وقت ساقط کر دیتا ہے جب کہ کل عوض واہب کو مل جائے اور یہاں کل عوض واہب کو نہیں ملا اس لیے کہ نصف کسی اور کا نکل آیا، پس واہب کے لیے ہبہ سے رجوع جائز ہوگا۔

(ولو عوض... الخ) اگر واہب نے ہبہ کے نصف کا عوض لے لیا اور نصف کا نہیں لیا تو واہب ہبہ کے اس نصف کا رجوع کر سکتا ہے جس کا عوض نہیں لیا، (مثلاً ایک دار ہبہ کیا اور اس کے نصف کا عوض پانچ سو لیا تو اب اگر رجوع کرنا چاہے تو دار کے اس نصف میں رجوع کر سکتا ہے جس کا اس نے عوض نہیں لیا۔)

(ولو باع... الخ) اگر موہوب لہ نے نصف ہبہ بیچ دیا تو واہب کیلئے جائز ہے کہ وہ باقی نصف کا رجوع کرے۔ اسی طرح اگر موہوب لہ نے موہوب کا کوئی حصہ نہیں بیچا تو بھی واہب کے لیے جائز ہے کہ وہ نصف ہبہ میں رجوع کرے، اس لیے کہ واہب نے اگر ہبہ کا عوض نہ لیا ہو تو اس وقت وہ کل موہوب کا رجوع کر سکتا ہے تو نصف کا رجوع بطریق اولیٰ کر سکے گا۔

ولا يصحُّ الا بِتَراضٍ اوحُكمِ قاضٍ فلَو اَعتَقَ الموهوبَ بعد الرُّجوعِ قبلَ القضاءِ صحَّ اى اَعتَقَ الموهوبُ له الموهوبَ ولو منَعَه فهَلَكَ لم يَضمَن اى منَعَ الموهوبُ له الموهوبَ عن الواهبِ بعد مارجَعَ لكِن لَم يقضِ القاضِى فهَلَكَ الموهوبُ فى يدِ الموهوبِ له لايَضمَنُ وكذا ان هَلَكَ فى يدِه بعدَقضاءِ القاضِى لانَّ يدَه غيرُ مضمونةٍ الا اذا طَلَبه فمَنَعه معَ القدرةِ على التَّسلِيمِ وهو معَ احدِهما اى الرُّجوعُ معَ التَّراضِى اوقضاءُ القاضِى فسخٌ منَ الاصلِ لا هبةٌ للواهبِ فلَم يُشتَرَط قبضُه .

﴿ترجمه﴾

اور صحیح نہیں ہے (رجوع) مگر باہمی رضامندی کیساتھ یا قاضی کے فیصلے کے ساتھ پس اگر آزاد کر دیا موہوب کو رجوع کے بعد فیصلے سے پہلے تو صحیح ہے یعنی موہوب لہ نے موہوب کو آزاد کر دیا اور اگر اس کو روکا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا یعنی موہوب لہ نے موہوب کو واہب سے روک دیا بعد اس کے اس نے رجوع کیا لیکن قاضی نے فیصلہ نہیں کیا پھر موہوب موہوب لہ کے قبضے میں ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا اور اسی طرح اگر ہلاک ہو گیا اسکے قبضے میں قاضی کے فیصلے کے بعد، اسلئے کہ اس کا قبضہ مضمون نہیں ہے مگر جبکہ وہ اسکو طلب کرے پس اسکو روک دے سپردگی پر قدرت کے باوجود، اور وہ انمیں ایک کیساتھ یعنی رجوع کرنا باہمی رضامندی کیساتھ یا قضاء قاضی کیساتھ، فسخ ہے اصل سے نہ کہ واہب کے لیے ہبہ، پس اس کا قبضہ مشروط نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولا یصح... الخ) ہبہ سے رجوع اس وقت جائز ہے جب کہ واہب اور موہوب لہ دونوں راضی ہوں یا قاضی فیصلہ کر دے کہ موہوب واپس کی جائے۔

(فلو اعتق... الخ) واہب نے غلام ہبہ کیا اور پھر اپنے اس ہبہ سے رجوع کیا تو قاضی نے ابھی تک

اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا تھا کہ موہوب لہ نے اس غلام کو آزاد کردیا تو یہ آزادی صحیح ہے اس لیے کہ یہ آزادی قاضی کے فیصلے سے پہلے کی ہے۔

(ولو منعه...الخ) واہب نے ہبہ سے رجوع کیا اور موہوب نے انکار کردیا اور قاضی نے ابھی تک فیصلہ نہیں کیا تھا کہ موہوب موہوب لہ کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو وہ موہوب لہ ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر قاضی نے صورت مذکورہ میں واپسی کا فیصلہ کردیا اسکے بعد موہوب اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تب بھی موہوب لہ ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ موہوب لہ کا قبضہ مضمون نہ ہوگا۔

(الا اذا...الخ) واہب نے ہبہ کردیا اور پھر اپنے ہبہ سے رجوع کیا اور قاضی نے اسکے حق میں فیصلہ کردیا اور موہوب لہ اس بات پر قادر تھا کہ وہ یہ موہوب واہب کے حوالے کردے لیکن اس نے حوالے نہیں کیا پھر موہوب اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگیا تو وہ ضامن ہوگا۔

(وهو مع...الخ) ہبہ سے رجوع خواہ قضاء قاضی کیساتھ ہو یا تراضی کیساتھ ہو یہ فسخ من الاصل ہوتا ہے یعنی یوں سمجھیں گے کہ ہبہ ہوا ہی نہیں تھا۔ یہ واہب کیلئے ہبہ نہیں ہوتا یعنی یوں نہیں سمجھیں گے کہ موہوب لہ نے واہب کو ہبہ کیا ہے۔

(فلم يشترط...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ رجوع عن الهبہ فسخ ہوتا ہے ہبہ نہیں ہوتا اس لیے موہوب لہ جب واپس کرے تو اس رجوع یعنی فسخ عن الهبہ کے تام ہونے کے لیے واہب کا قبضہ بھی ضروری نہیں ہے۔

وصحَّ فی المُشاعِ فان تَلَفَ الموهوبُ ای فی یدِ الموهوبِ له فاستُحِقَّ فضَمِنَ الموهوبُ له لم یَرجِع علی واهبِه لانَّ الهبةَ عقدُ تبرُّعٍ فلا یُستَحَقُّ فیها السلامةُ وهی بِشرطِ العوضِ هبةٌ ابتداءً ای یُشتَرَطُ قبضُهما وتبطُلُ بالشیوعِ یجوزُ اَن یکونَ قبضُهما من بابِ اضافةِ المصدرِ الَی الفاعلِ والمفعولُ محذوفٌ للدلالةِ ویجوزُ اَن یکونَ علَی العکسِ وبیعٌ انتهاءً فتُرَدُّ بالعیبِ وخیارِ الرُّویةِ وتثبُتُ الشفعةُ هذا عندنا وعند زفرؒ والشافعیؒ هی بیعٌ ابتداءً وانتهاءً لا نَّ الاعتبارَ للمالِ قلنا یشمَلُ علی المعنیَینِ فیُجمَعُ بینَهما ما اَمکَنَ فاِن قُلتَ الهبةُ تملیکُ العینِ بلا عوضٍ والبیعُ تملیکٌ بعوضٍ فکیفَ یُجمَعُ بینَهما وایضًاالتملیکُ لا یَجرِی فیه الشرطُ فقولُه وهبتُ لکَ هذا علی ان تَهَبَ لی ذالکَ صارَ بمعنٰی ملَّکتُ هذا بذالکَ قلتُ یُحمَلُ علی المعنَینِ فی الحالینِ کالابتداءِ والبقاءِ والتملیکُ لا یَجرِی فیه شرطٌ یصیرُ به قماراً واَمَّاالشرطُ الَّذی یصیرُ به فی المآلِ عوضاً صحیحًا فالتملیکُ لا یُنافِیهِ فیکونُ شرطاً ابتداءً اعتباراًللعبارةِ حتّٰی لایصیرُ کا لبیعِ لازماً قبلَ القبضِ لکنّه شرط بمعنَی العوضِ اعتباراً بما یَؤُولُ الیه حتّٰی یَتَرَتَّبَ علیه احکامُ البیعِ حالةَ البقاءِ لا فی الابتداءِ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے رجوع کرنا مشاع (مشترک) میں پس اگر موہوب ہلاک ہوگیا یعنی موہوب لہ کے قبضے میں پھر اس میں کسی کا حق نکل آیا اور موہوب لہ ضامن بنا تو اب وہ اپنے واہب پر رجوع نہیں کریگا اسلئے کہ ہبہ عقد تبرع ہے پس اس میں واجب نہ ہوگا سلامتی کا ہونا اور یہ ہبہ عوض کی شرط کے ساتھ ابتداً ہبہ ہے پس شرط ہوگا ان پر قبضہ کرنا اور باطل ہوگا شیوع کے ساتھ، جائز ہے کہ مصنف کا قول ''ان یکون قبضهما'' مصدر کی فاعل کی طرف اضافت کی قبیل سے ہو اور مفعول محذوف ہو دلالت کی وجہ سے اور جائز ہے کہ عکس پر ہو، اور بیع ہے انتہاءً، پس واپس کیا جائیگا عیب، اور خیار رویت کی وجہ سے اور شفعہ کو ثابت کرنے والا ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع ہے ابتداءً اور انتہاءً اسلئے کہ اعتبار معانی کا ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ دو معنوں پر مشتمل ہوتا ہے پس ان دونوں کو جمع کیا جائیگا جتنا ممکن ہے، پس اگر تم کہو کہ ہبہ عین کا مالک بنانا ہے بغیر عوض کے اور بیع مالک بنانا ہے عوض کیساتھ، تو کیسے ان دونوں کو جمع کیا جائیگا اور نیز تملیک میں شرط جاری نہیں ہوتی پس اس کا قول کہ ''میں نے تمہیں یہ ہبہ کیا اس شرط پر تو مجھے وہ چیز ہبہ کرے'' یہ ہو جائیگا اس معنی میں کہ میں نے تمہیں اس چیز کا مالک بنایا اُس چیز کے بدلے میں؟ تو میں کہوں گا کہ اس کو محمول کیا جائیگا دونوں معنوں پر دو حالتوں میں جیسا کہ ابتداء اور بقاء، اور تملیک میں ایسی شرط جاری نہیں ہوتی جسکی وجہ سے وہ جوا بن جائے بہرحال وہ شرط جس کی وجہ سے وہ بالآخر صحیح عوض بن جائے تو تملیک اسکے منافی نہیں ہے پس یہ شرط ہوگی ابتداً عبارت کے اعتبار سے حتی کہ نہیں ہوگا ہبہ بیع کی طرح درآں حالانکہ لازم ہونے والا ہو قبضے سے پہلے، لیکن یہ شرط ہے عوض کے معنی میں اس چیز کا اعتبار کرتے ہوئے جسکی طرف اسکی انجام ہے حتی کہ مرتب ہونگے اس پر بیع کے احکام بقاء کی حالت میں نہ کہ ابتداء کی حالت میں۔

﴿توضیح﴾

(وصح...الخ) رجوع عن الهبه مشاع میں بھی جائز ہے اس کی صورت یوں ہے کہ کسی نے دار کا ہبہ کیا اور اسکے بعض شائع (دار کے بعض غیر متعین حصے) میں رجوع کرلیا تو یہ جائز ہے۔

(فان تلف...الخ) موہوب لہ کے قبضہ میں موہوب ہلاک ہوگیا پھر اس کے بعد اس موہوب کا کوئی مستحق نکل آیا اور موہوب لہ نے اس کو ضمان ادا کردیا تو اب یہ موہوب لہ واہب سے رجوع نہیں کرسکتا ہے اس لیے کہ ہبہ عقد تبرع ہے اور عقد تبرع میں سلامتی معقود علیہ واجب نہیں ہوتی (یعنی عقد تبرع میں عاقد پر یہ واجب نہیں ہوتا کہ معقود علیہ ایسی شئے ہو جو ہر عیب سے پاک ہو) پس واہب پر بھی یہ واجب نہ تھا کہ وہ ایسی چیز کا ہبہ کرتا جو ہر قسم کے عیب اور استحقاق سے خالی ہو۔

(وهی...الخ) هبه بشرط العوض ابتداء ہبہ ہے اور انتہاء بیع ہے۔ چونکہ یہ ابتداء ہبہ ہے اس لیے اس پر ہبہ والے احکام جاری ہونگے پس قبضہ بھی ضروری ہوگا اور اگر یہ مشاع کا ہبہ ہے تو باطل ہوگا اور چونکہ یہ انتہاء ہے اسلئے اس پر بیع

والے احکام جاری ہونگے پس اس موہوب کوعیب اور خیار رویت کی وجہ سے واپس بھی کیا جاسکے گا اور اس پر شفعہ بھی ثابت ہوگا
امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ **هبه بشرط العوض** ابتداء بھی بیع ہے اور انتہاء بھی بیع ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ اعتبار
معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، اور **هبه بشرط العوض** معنی کے اعتبار سے بیع ہے اگر چہ لفظوں کے اعتبار سے ہبہ ہے، پس معنی
کا اعتبار کرتے ہوئے یہ ابتداء اور انتہاء بیع ہوگی۔

(قلنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ **هبه بشرط العوض** میں دو معنی پائے جاتے ہیں، ایک تبرع اور دوسرا
مبادلہ، تو ہم ان دونوں معنوں کو جمع کریں گے جس قدر ممکن ہو، پس کہیں گے کہ یہ ابتداء تو ہبہ ہے اور انتہاء بیع ہے۔

(یجوز...الخ) یہاں سے **قبضهما** کی ترکیب کو بیان کرتے ہیں، کہ اس میں قبض کی **هما** ضمیر کی طرف
اضافت میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ **اضافت المصدر الی الفاعل** ہو اس صورت میں مفعول محذوف ہوگا اسلئے کہ فاعل
اس پر دلالت کر رہا ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی **فیشترط قبض الواهب والموهوب له** یعنی واہب کا (عوض پر) اور موہوب کا
(موہوب پر) قبضہ مشروط ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ **اضافت المصدر الی المفعول** ہو اور فاعل محذوف ہو اسلئے کہ
مفعول اس پر دلالت کر رہا ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "**فیشترط قبض العوض والهبة**" مطلب یہ ہے کہ واہب کے
لیے عوض پر اور موہوب لہ کیلئے موہوب پر قبضہ کرنا مشروط ہے۔

(فان قلت...الخ) یہاں سے دو سوالوں کو نقل کر کے ان کا جواب دیتے ہیں، پہلا سوال یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں
کہ **هبه بشرط العوض** **هبة** بھی ہے اور بیع بھی، اسلئے کہ **هبه تملیک العین بلاعوض** کا نام ہے، اور **بیع تملیک
العین بالعوض** کو کہتے ہیں اور ان میں منافات ہے تو انکے درمیان جمع کیسے ممکن ہوگی؟ اور دوسرا سوال یہ ہے کہ **هبه بشرط
العوض** کو ہبہ قرار نہیں دینا چاہیے بلکہ صرف بیع قرار دینا چاہیے؟ اسلئے کہ ہبہ میں تملیک ہوتی ہے اور تملیک میں شرط جاری
نہیں ہوتی پس اگر **هبه بالعوض** کو ہبہ قرار دیں تو تملیک میں شرط لازم آئیگی، جو کہ درست نہیں لہٰذا **هبه بشرط العوض** بیع
ہوگی۔ پس اگر کسی نے کہا **وهبت هذا الک علی ان تهب لی ذالک** (میں نے تمہیں اس چیز کا ہبہ کیا اس شرط کیساتھ کہ
تم بھی مجھے فلاں چیز کا ہبہ کرو) تو اس کا معنی یہ ہوگا **ملککت هذا بذالک** (میں نے تمہیں اس چیز کا فلاں چیز کے بدلے
میں مالک بنا دیا) اور یہ بیع ہے۔

(قلت...الخ) یہاں سے پہلے سوال کا جواب ہے کہ معنیین متضادین جب ایک ہی حالت میں مراد لیے
جائیں تو ان کے درمیان جمع ممکن نہیں ہوتی اور اگر دو حالتوں میں انکو مراد لیا جائے تو ان کے درمیان جمع ممکن ہوتی ہے اور یہاں
هبه بشرط العوض میں بیع اور ہبہ متضاد ہیں، جو دو حالتوں میں مراد ہیں، ہبہ والا معنی ابتداء کی حالت میں ہے اور بیع والا معنی
انتہاء کی حالت میں ہے۔

(والتملیک...الخ) یہاں سے دوسرے سوال کا جواب ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہوتی ہے

جسکی وجہ سے تملیک جوابن جائے، اور ایک وہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے تملیک جوا نہ بنے، ایسی شرط جس کی وجہ سے تملیک جوا نہ بنے وہ شرط تملیک میں جاری ہوسکتی ہے، تملیک اسکے منافی نہیں ہے، ہاں ایسی شرط جس کی وجہ سے تملیک جوابن جائے، تملیک اسکے منافی ہوتی ہے وہ تملیک میں جاری نہیں ہوسکتی اور ھبہ بشرط العوض میں بھی عوض کی شرط ایسی شرط ہے جسکی وجہ سے تملیک جوانہیں بنتی بلکہ انتہاءً یہ عوض صحیح ہوتا ہے چونکہ یہ شرط جائز ہے فاسد نہیں لہٰذا یہ ہبہ صحیح ہوگا۔

(فیکون...الخ) یہاں سے ھبہ بشرط العوض کے ابتداءً کے لحاظ سے ہبہ ہونے اور انتہاء کے لحاظ سے بیع ہونے کی وضاحت کرتے ہیں، کہ ھبہ بشرط العوض عبارت کے اعتبار سے شرط محض ہے لہٰذا ابتداء میں یہ بیع کی طرح نہ ہوگا، کہ بیع جس طرح قبل القبض لازم ہوتی ہے، یہ ہبہ بھی قبل القبض لازم ہو جائے، ھبہ قبل القبض لازم نہیں ہوتا اور یہ شرط انجام کے لحاظ سے عوض ہے لہٰذا انجام کے اعتبار سے اس پر بیع والے احکام جاری ہونگے، پس عیب اور خیار رویت کی وجہ سے اس کی واپسی جائز ہوگی اور اس پر شفعہ بھی ہوسکے گا۔

﴿فصل﴾

وَمَن وَهبَ امةً الا حملَها اوعلٰی ان یَرُدَّها علیه اویُعتِقَها اویَستولِدَها اووَهبَ داراً اوتصدَّق بها علی اَن یَرُدَّ علیه شیئاً منها اویُعوِّضَه شیئاً منها صحَّت وبَطَلَ استِثناءُ ہ وشرطُه رَائیتُ فی بعضِ الحَواشِی انَّ قولَه اویُعوِّضَه شیئًا منها یَرجِعُ الی التَّصدُّقِ بشرطِ العوضِ فانَّه اذا تَصدَّقَ بطَلَ الشرطُ واذا وَهبَ بشرطِ العوضِ فالشرطُ صحیحٌ اَقُولُ اذا وَهبَ بشرطِ اَن یُعوِّضَ شیئاً فالشرطُ باطلٌ وشَرطُ العِوَضِ انَّما یصحَّ اذا کانَ معلومًا فعُلِمَ انَّ قولَه اویُعوِّضَه یرجِعُ الی الهبةِ والصدَقةِ .

﴿ترجمه﴾

اور اگر کسی نے ہبہ کیا باندی کا مگر اس کا حمل، یا اس شرط پر کہ وہ اس باندی کو واپس لوٹائے گا اس پر، یا اس کو آزاد کریگا یا اس کو ام ولد بنائے گا یا دار کا ہبہ کیا یا اس کا صدقہ کیا اس شرط پر کہ وہ اس واہب پر دار کا کچھ حصہ واپس لوٹائے گا یا اسکو عوض کے طور دے گا اس دار میں کچھ حصہ، تو صحیح ہے اور باطل ہوگا اس کا استثناء اور اس کی شرط، میں نے بعض حواشی میں دیکھا کہ مصنف کا قول اویعوضه شیئاً منها راجع ہے عوض کی شرط کیساتھ صدقہ کی طرف، اس لیے کہ جب وہ صدقہ کریگا تو شرط باطل ہو جائیگی اور جب ہبہ کرے عوض کی شرط کے ساتھ تو شرط صحیح ہوگی، میں کہتا ہوں کہ جب وہ ہبہ کرے اس شرط کے ساتھ کہ وہ موہوب لہ کچھ عوض دے تو شرط باطل ہوگی، اور عوض کی شرط جزیں نیست کہ صحیح ہوتی ہے جب کہ وہ معلوم ہو پس معلوم ہوا کہ مصنف کا قول اویعوضه راجع ہے ہبہ اور صدقہ کی طرف۔

☆☆☆

﴿توضیح﴾

(ومن وھب...الخ) اگر کسی نے باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا، کہا وھبتک ھذہ الامۃ الا حملھا (میں نے تجھے یہ باندی ہبہ کی مگر اس کا حمل) تو ہبہ صحیح ہے اور استثناء باطل ہے پس باندی بھی موہوب لہ کو ملے گی اور حمل بھی اسی کا ہوگا۔ اسی طرح اگر باندی اس شرط کے ساتھ ہبہ کی کہ تم مجھے یہ باندی واپس لوٹاؤ گے یا اس کو آزاد کرو گے یا اس کو ام ولد بناؤ گے تو ان تمام صورتوں میں ہبہ صحیح ہوگا لیکن یہ شرطیں باطل ہونگی۔ اگر کسی کو دار کا ہبہ کیا یا دار کا صدقہ کیا لیکن یہ شرط لگائی کہ اس دار میں سے کچھ حصہ تم مجھے واپس کرو گے یا اس دار کا کچھ عوض تم مجھے ادا کرو گے تو بھی ہبہ صحیح ہوگا اور یہ شرط باطل ہوگی۔

(رائت...الخ) یہاں سے شارحؒ بعض حواشی کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، کہ بعض حواشی میں یہ ہے کہ مصنفؒ کا قول'' اویعوضہ شیئاً منھا ''صدقہ بشرط العوض کی طرف راجع ہے۔ ھبہ بشرط العوض کی طرف راجع نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دار کا صدقہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ تم مجھے اس دار کا کچھ حصہ عوض میں دو گے تو یہ باطل ہے اور اگر دار کا ہبہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ تم مجھے اس دار کا کچھ حصہ عوض میں دو گے تو یہ باطل نہیں، صحیح ہے، اقول سے شارح نے اس پر رد کر دیا کہ ''اویعوضہ شیئاً منھا '' کا تعلق صدقہ کے ساتھ بھی ہے اور ہبہ کیساتھ بھی، پس جس طرح دار کا صدقہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ مجھے اس دار کا ایک حصہ عوض میں دو گے تو یہ شرط جائز نہیں اسی طرح اگر دار کا ہبہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ مجھے اس دار کا ایک حصہ عوض میں دو گے تو یہ شرط بھی باطل ہے۔

(وشرط العوض...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ھبہ بشرط العوض میں شرط جائز ہوتی ہے تو آپ نے یہ کیسے کہا کہ ہبہ میں یہ عوض کی شرط جائز نہیں؟ اس کا جواب دیا کہ ھبہ بشرط العوض میں شرط اس وقت جائز ہوتی ہے جب کہ وہ معلوم ہو اور یہاں عوض مجہول ہے۔

ولو اَعتَقَ الحَملَ ثم وَهَبَها صحَّت ای الهبةُ لانَّ الحملَ لم یَبقَ مِلکاً فاذَا وَهَبَ الْاَمَّ صار کَانَّه وَهَبَها واستَثنَی الحملَ فالهبةُ جائزةٌ ولودَبَّرَه ثُمَّ وَهَبَها لاَ. لانَّ الحملَ بَقِیَ مِلکُه فلم یکُن کَا لاستثناءِ ولا یَنفُذُ الهبةُ فی الحملِ فبَقِیَ هبةُ شئٍ مشغولٍ بِملکِ الوَاهبِ اوهبةُ المُشاعِ ومَن قالَ لِغریمِه :اذا جاءَ غدٌ فهو لکَ اوانت منه برئٌ فهو باطلٌ لِما مرَّ انَّ التعلیقَ الصریحَ فی الابراءِ لایصحُّ وجازَ العُمرٰی للمَعمرِ له حالَ حیواتِه ولِوَرَثَتِه بعدَه وهیَ جعلُ دارِه له مدةَ عمرِه فاذا ماتَ تُرَدُّ علیه ای العُمرٰی جَعلُ الدارِ له مدةَ عمرِه معَ شرطِ انَّ المُعمَرَله اذا ماتَ تُرَدُّ علی الواهبِ وهذ الشرطُ باطلٌ کماجاءَ به الحدیثُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر آزاد کیا حمل کو پھر ہبہ کیا اس باندی کا تو صحیح ہے یعنی ہبہ، اس لیے کہ حمل اس کی ملک نہیں رہا پس جب ماں کا ہبہ

کیا تو گویا اس نے ماں کا ہبہ کیا اور حمل کا استثناء کیا پس ہبہ جائز ہوگا اور اگر حمل کو مدبر بنایا پھر ماں کا ہبہ کیا تو نہیں، اسلئے کہ حمل باقی ہے اسکی ملک میں پس یہ استثناء کی طرح نہ ہوگا، اور ہبہ نافذ نہ ہوگا حمل میں پس باقی ہوگا ایسی شئے کا ہبہ جو مشغول ہے واہب کی ملک کیساتھ یا (باقی ہوگا) مشاع کا ہبہ، اور اگر کسی نے اپنے مقروض کو کہا کہ جب کل آئے تو وہ دین تمہارا ہے یا تم اس سے بری ہوگے تو یہ باطل ہے اس دلیل کیوجہ سے جو گزر چکی ہے کہ تعلیق صریح ابراء میں صحیح نہیں ہوتی، اور جائز ہے عمری معمر لہ کیلئے اس کی زندگی کی حالت میں اور اسکے ورثاء کیلئے اسکے مرنے کے بعد اور وہ عمری بنا دینا ہے اپنا دار اس کے لیے اس کی عمر کی مدت میں، پس جب وہ مر جائے تو دار لوٹا دیا جائے واہب پر، یعنی عمری بنا دینا ہے اپنا دار اس کے لیے اس کی عمر کی مدت میں اس شرط کے ساتھ کہ موہوب لہ جب مریگا تو یہ دار واہب کو لوٹا دیا جائیگا اور یہ شرط باطل ہے جیسا کہ اس کے متعلق حدیث آئی ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اعتق...الخ) اگر باندی کے حمل کو آزاد کیا اور پھر اس باندی کا ہبہ کیا تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ یہ اس وقت ناجائز ہوتا کہ جب باندی کا حمل مالک کی ملک رہتا، اور باندی موہوب لہ کی ملک ہوتی، حالانکہ حمل آزاد ہونے کی وجہ سے مالک کی ملک نہیں رہا، یہ ایسے ہوگیا جیسے کسی نے باندی کا ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو استثناء باطل ہو جاتا ہے پس حمل مالک کی ملک نہیں رہتا بلکہ موہوب لہ کو مل جاتا ہے اور ہبہ جائز ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی باندی کا ہبہ جائز ہے لیکن حمل موہوب لہ کو نہیں ملے گا اس لیے کہ وہ آزاد ہو چکا ہے۔

(ولو دبرہ...الخ) اگر باندی کے حمل کو مدبر بنایا، (یہ کہا کہ اس باندی کا حمل میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) اسکے بعد اس باندی کا ہبہ کیا تو یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ اب حمل مالک کی ملک میں باقی ہے، کیونکہ تدبیر ملک کو ختم نہیں کرتی تو یہ استثناء والے مسئلے کی طرح نہ ہوا لہٰذا اب یہ ہبہ نہ باندی میں نافذ ہوگا اور نہ حمل میں۔ حمل میں تو اس لیے نافذ نہ ہوگا کہ وہ مدبر بن چکا ہے اور مدبر کا ہبہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ من وجہ آزا ہوتا ہے، اور آزاد کا ہبہ جائز نہیں اور باندی میں اسلئے نافذ نہ ہوگا کہ وہ باندی ایسی شئے بن گئی ہے جو واہب کی ملک یا حمل کیساتھ مشغول ہے اور ایسی شئے کا ہبہ جو واہب کی ملک کے ساتھ مشغول ہو جائز نہیں ہوتا اور یا پھر اسوجہ سے کہ اب وہ باندی مشاع ہوگئی ہے یعنی واہب اور موہوب لہ کے درمیان مشترک ہوگئی ہے بایں طور کہ حمل تو واہب کا ہے لیکن باندی موہوب لہ کی ہے اور مشترک شئے کا ہبہ جائز نہیں ہوتا۔

(ومن قال...الخ) اگر کسی نے اپنے مقروض کو کہا کہ جب کل آئے، تو وہ قرض تمہارا ہے یا تم قرضے سے بری ہو جاؤ گے تو یہ باطل ہے اسلئے کہ اس میں ابراء کو صراحۃً شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور ابراء میں تعلیق صریح جائز نہیں ہوتی۔

(وجاز...الخ) **عمری** کہتے ہیں کہ ایک آدمی اپنا دار دوسرے کو دے دے لیکن اس شرط کیساتھ کہ وہ دار موہوب لہ کی موت کے بعد واہب کو واپس مل جائے گا تو یہ حدیث کی رو سے باطل ہے۔ پس **عمری** کی صورت میں معمر لہ یعنی

موہوب لہ کی زندگی میں دار اسی کا ہوگا، اور جب وہ مرجائیگا تو اس کے ورثاء کو ملے گا، واہب کو نہیں ملے گا۔

وبطَلَ الرُّقبٰی وھی ان مِتُّ قبلَکَ فھو لکَ الرُّقبٰی اسمة الرقوبِ ھو الانتظارُ فکانَّه ینتظِرُ الی ان یموتَ المالکُ وھی باطلةٌ عند ابی حنیفةؒ ومحمدٍؒ لانَّه تعلیقُ التملیکِ بخطرٍ وعند ابی یوسفؒ یصحُ لانَّ قولَه دارِ ی لک رُقبیٰ ای دارِ ی لک وَاَنا اَنتظِرُ موتَک لِتعودَ الیَّ فیصحُ ویبطُلُ الشرطُ کالعُمریٰ فالاختلافُ مَبنیٌّ علی تفسیرِھا وصدقتُه کھِبتِه لاتصحُ الا بقبضِه ولا فی شایعٍ یُقسَمُ ای اذاتَصَدَّقَ بنصفِ الدارِ لایصحُ بخلافِ ما اذا تَصَدَّقَ بشیٔ علی فَقِیرَینِ کمامرَّ ولا عودَ فیھا والفرقُ بینھما انَّ الرجوعَ لا یصحُ فی الصَّدَقَةِ لانَّه وَصَلَ الیه العِوَضُ وھو الثَّوابُ .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہے رقبی، اور وہ یہ ہے کہ اگر میں مرجاؤں تجھ سے پہلے تو یہ چیز تیری ہے، رقبی اس ہے جو ماخوذ ہے رقوب سے اور وہ انتظار ہے پس گویا کہ وہ انتظار کرتا ہے یہاں تک مالک مرجائے اور یہ باطل ہے امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، اس لیے کہ یہ تملیک کو معلق کرنا امر متردد کیساتھ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ اسکا قول داری لک رقبی، یعنی میرا دار تمہارے لیے ہے درآنحالیکہ میں تمہاری موت کا انتظار کروں گا تا کہ یہ دار دوبارہ میرے پاس لوٹ آئے پس صحیح ہوگا، اور شرط باطل ہوگی عمری کی طرح، پس اختلاف مبنی ہے اس کی تفسیر پر، اور اسکا صدقہ مثل اسکے ہبہ کے ہے، صحیح نہیں مگر اس پر قبضہ کرنے کیساتھ اور (صحیح نہیں ہے) ایسے غیر معین مشترک میں جو تقسیم کیا جاسکتا ہو یعنی اگر صدقہ کردیا نصف دار کا تو صحیح نہیں بخلاف اس صورت کے کہ صدقہ کرے کسی شئے کا دو فقیروں پر جیسا کہ گزرا، اور اس میں کوئی رجوع نہ ہوگا اور فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ رجوع صحیح نہیں ہے صدقہ میں اس لیے کہ اس کو عوض پہنچ گیا ہے جو کہ ثواب ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبطل...الخ) داری لک رقبی کا معنی یہ ہے کہ واہب موہوب لہ کو کہے اگر میں تم سے پہلے مرگیا تو یہ دار تمہارا ہوگا، رقبی رقوب سے ماخوذ ہے جسکا معنی ہے انتظار کرنا، اس عقد کو رقبی اس لیے کہتے ہیں کہ اسمیں موہوب لہ واہب کی موت کا انتظار کرتا ہے کہ وہ کب وہ مرے گا تا کہ اس کا دار مجھے مل جائے۔ عقد رقبی طرفین کے نزدیک باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، انکا یہ اختلاف رقبی کی تفسیر پر مبنی ہے۔ طرفین کے نزدیک رقبی کی تفسیر یہ ہے کہ واہب موہوب لہ کو کہے اگر میں تم سے پہلے مرگیا تو یہ دار تمہارا ہوگا اور اگر تم مجھ سے پہلے مرگئے تو یہ دار میرا ہوگا، اسمیں ملک کو امر متردد کیساتھ معلق کیا گیا ہے کیونکہ پتہ نہیں ہے کہ پہلے کون مریگا، اور جب ملک کو امر متردد کے ساتھ معلق کیا جائے تو یہ باطل ہے، پس رقبی باطل ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ واہب موہوب لہ کو کہے میرا یہ گھر تمہارا ہے درآنحالیکہ میں تمہاری موت

کا انتظار کروں گا، تا کہ یہ دار مجھے واپس مل جائے، یہ جائز ہے، اور یہ شرط کہ تمہاری موت کے بعد یہ دار مجھے واپس ملے گا یہ شرط باطل ہے، جیسے عمری جائز ہوتا ہے لیکن اسمیں یہ شرط کہ موہوب لہ کی موت کے بعد دار واپس واہب کو ملے گا یہ شرط باطل ہوتی ہے۔

(وصدقة...الخ) صدقہ ہبہ کی مانند ہے۔ جس طرح ہبہ قبضہ کے ساتھ جائز ہوتا ہے اس طرح صدقہ میں بھی قبضہ ضروری ہے اور جس طرح قابل تقسیم مشاع کا ہبہ جائز نہیں اسی طرح اس کا صدقہ بھی جائز نہیں۔ مثلاً کسی نے اپنا نصف دار صدقہ کر دیا تو جائز نہیں۔

(بخلاف...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپکا یہ کہنا ''مشاع کا صدقہ جائز نہیں'' یہ باطل ہے اس لیے کہ اگر کسی نے دو فقیروں پر کسی شئے کا صدقہ کیا تو یہ شئے انکے درمیان مشترک ہوگی، یہ مشاع کا صدقہ ہوا؟ اسکا جواب دیا کہ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے کہ اس قسم کا صدقہ جائز ہے اسلئے کہ صدقہ پہلے رحمان کے ہاتھ میں جاتا ہے پھر فقیر کے ہاتھ میں کمافی الحدیث، چونکہ صدقہ پہلے اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں جاتا ہے تو اب یہ مشاع کا صدقہ نہ ہوا۔ (کیونکہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں)

(ولا عود...الخ) یہاں سے صدقہ اور ہبہ کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ ہبہ میں رجوع جائز ہوتا ہے لیکن صدقہ میں رجوع جائز نہیں ہوتا اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ اور صدقہ دونوں میں تملیک ہوتی ہے اور جب تملیک عوض سے خالی ہو تو اس سے رجوع ہو سکتا ہے اور اگر عوض کے ساتھ ہو تو رجوع جائز نہیں ہوتا، ہبہ میں تملیک بلا عوض ہوتی ہے اس لیے وہاں رجوع جائز ہے اور صدقہ میں تملیک بالعوض ہوتی ہے اسلئے وہاں رجوع جائز نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ صدقہ میں عوض کیا ہے؟ تو وہ عوض ثواب ہے جو صدقہ کرنے والے کو ملتا ہے۔

کتاب الاجارات

قَالَ بعضُ اهلِ العربيةِ الاجارةُ فِعالةٌ منَ المفاعَلَةِ و آجَرَ على وزنِ فاعَلَ لا اَفعَلَ لانَّ الايجارَ لم يَجِى فالمضارعُ يُوَاجِرُ واسمُ الفاعلِ المُوَاجِرُ وفى عينِ الخليلِ آجَرتُ زيداً مملوكِى واَوجَرَه ايجاراً وفى الاَساسِ آجَرَ وهومُوجِرٌ ولَم يُقَل مُواجِرُ فانَّه غلطٌ ومُستعمَلٌ فى موضعٍ قبيحٍ وهى اسمٌ للاُجرةِ كالجُعَالةِ اسمٌ للجُعلِ واَجَرَ يَاجُرُ من بابِ طَلَبَ اى اعطاهُ الاجرةَ فهو آجِرٌ فوَضَحَ الفرقُ بينَ المُوجِرِ والآجِرِ والاجارةُ فِعالةٌ من آجَرَ يُوجِرُ بمعنَى الاجرةِ لكن فى الشرعِ نُقِلَ الى العَقدِ فقالَ وهىَ بيعُ نفعٍ معلومٍ بعوضٍ كَذالِكَ دينٍ اوعينٍ ويُعلَمُ النفعُ بذكرِ المُدةِ كسُكنَى الدارِ وزراعةِ الارضِ مدةً كذَا طالَت اوقَصُرَت لكن فى الوقفِ لا تصحُّ فوقَ ثلاثِ سنِينَ فى المُختارِ كيلَا يدَّعى المستاجرُ انه مِلكُه فعلةُ عدمِ الجوازِ اذاكانت هذَ االمعنى لا تصحُّ الاجارةُ الطويلةُ بعقودٍ مختلفةٍ كماجوزها البعضُ تَجاوزَا للّٰهُ عنهم .

﴿ترجمہ﴾

بعض اہل عربیت نے کہا کہ اجارہ فعالہ کے وزن پر ہے ماخوذ ہے مفاعلہ سے اور آجر فاعل کے وزن پر ہے نہ کہ افعل کے وزن پر اس لیے کہ ایجار نہیں آتا، پس مضارع یواجر ہوگا اور اسم فاعل مواجر ہوگا اور عین الخلیل میں ہے آجرت زیدا مملو کی او آجرہ ایجاراً، اور اساس میں ہے آجر وھو موجر، اور یہ نہیں کہا جائیگا مواجر اسلئے کہ یہ غلط ہے اور استعمال ہوتا ہے قبیح موضع میں، اور اجارہ نام ہے اجرت کا جیسے جعالہ نام ہے جعل کا اور اجر یا جر طلب کے باب سے ہے یعنی اس نے اجرت اس کو عطا کر دی، پس وہ آجر ہے۔ پس واضح ہو گیا موجر اور مواجر کے درمیان فرق، اور اجارہ فعالہ کے وزن پر ہے ماخوذ ہے آجر یوجر سے بمعنی اجرت کے، لیکن شرع میں اس نقل کیا گیا ہے عقد کی طرف پس مصنف نے کہا اور یہ اجارہ بیع ہے معلوم نفع کی اس عوض کے ساتھ جو اس طرح ہو خواہ وہ عوض دین ہو یا عین ہو اور نفع معلوم ہوگا مدت کے ذکر کے ساتھ جیسے دار کی رہائش، اور زمین کی کھیتی باڑی، اتنی مدت تک، خواہ وہ لمبی ہو یا چھوٹی ہو لیکن وقت میں اجارہ صحیح نہیں ہے تین سالوں سے اوپر مختار قول کے مطابق تا کہ مستاجر دعوی نہ کرے کہ یہ اس کی ملک ہے پس عدم جواز کی علت اس وقت ہے جب یہ معنی پایا جائے، صحیح نہیں ہے لمبا اجارہ مختلف عقدوں کیساتھ، جیسا کہ بعض نے اس کو جائز قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ انہیں معاف فرمائے۔

﴿توضیح﴾

(قال بعض...الخ) یہاں سے شارح لفظ اجارہ کی صرفی تحقیق کرتے ہیں کہ لفظ اجارہ کے بارے میں اختلاف ہے، یہ باب مفاعلہ ہے یا افعال، چنانچہ یہاں سے بعض کا قول نقل کیا کہ یہ مفاعلہ ہے اور آجر فاعل کے وزن پر ہے نہ کہ افعل کے وزن پر، اس پر دلیل یہ بیان کی کہ ایجار بروزن افعال مستعمل نہیں ہے معلوم ہوا کہ آجر افعل کے وزن پر نہیں ہے لہٰذا اس کا مضارع یواجر کے وزن پر ہوگا، نہ کہ یوجر کے وزن پر اور اس کا اسم فاعل مواجر ہوگا نہ کہ موجر۔

(وفی عین...الخ) اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ باب افعال سے ہے، چنانچہ شارح یہاں سے ان کی دو دلیلیں ذکر کرتے ہیں کہ عین الخلیل نامی کتاب میں یہ لکھا ہوا ہے کہ کہا جاتا ہے "آجرت زیدا مملو کی و آجرہ ایجارا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ باب افعال سے ہے، اور اسی طرح اساس میں یہ لکھا ہوا ہے "آجر وھو موجر" یہ نہیں کہا جاتا "وھو مواجر" اس لیے کہ یہ غلط ہے، اور موضع قبیح میں استعمال ہوتا ہے، مواجر اس کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی اجرت پر دیتا ہو اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ باب افعال سے ہے۔

(وھی اسم...الخ) یہاں سے لفظ اجارہ کی لغوی تحقیق کرتے ہیں کہ اجارہ، اجرت کا نام ہے جیسا کہ جعالہ جعل کا نام ہے۔ جعل کی وضاحت یہ ہے کہ ایک غلام بھاگ جائے اور کوئی آدمی اسے پکڑ کر مالک کے حوالے کر دے اور مالک اس پکڑنے والے کو کچھ انعام دے دے، یہی انعام جو مالک اس کو ادا کرتا ہے اس کو جعل کہتے ہیں۔ اجر یاجر باب

طلب سے اسکا معنی ہوتا ہے **اعطاہ الاجرۃ** یعنی اس نے اسکو اجرت ادا کردی، تو اب موجر اور آجر کے درمیان فرق واضح ہوگیا، کہ موجر اسکو کہتے ہیں جو اپنی شئے اجرت پر دینے والا ہو اور آجر اسکو کہتے ہیں جو اجرت ادا کرنے والا ہو۔ تو اجارہ کا لغوی معنی ہے اجرت اور اصطلاحی معنی وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کیا، کہ اجارہ عوض معلوم کیساتھ نفع معلوم کی بیع کو کہتے ہیں خواہ وہ عوض معلوم دین ہو یا عین ہو۔ دین سے مراد نقود اور مثلی اشیاء ہیں جو موجود ہوں اور عین سے مراد انکے ماسوا ہیں۔ اس تعریف میں نفع کی قید احترازی ہے، اس قید کی وجہ سے بیع سے احتراز ہوگیا، اور معلوم کی قید سے اجارہ فاسدہ سے احتراز ہے۔ اسلئے کہ جب نفع مجہول ہو تو عقد اجارہ فاسد ہوتا ہے۔

(ویعلم... الخ) یہاں سے ان صورتوں کو ذکر کرتے ہیں جن سے نفع معلوم ہوتا ہے، چنانچہ کہا کہ کبھی نفع مدت اجارہ کے ذکر کے ساتھ معلوم ہوجاتا ہے جیسے دار اجرت پر لیا تاکہ اس میں رہائش اختیار کرے یا زمین اجرت پر لی تاکہ اسمیں کاشت کاری کرے، یہ اجارہ اس نے معین مدت کے لیے کیا خواہ وہ مدت لمبی ہو یا تھوڑی ہو، تو اس میں نفع مدت کے ذکر کرنے سے معلوم ہوگا۔

(لکن... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے کہ جب کہا ''طالت او قصرت'' تو اسکا مطلب شاید یہ ہے کہ کسی بھی زمین کو اجرت پر دینا لمبی مدت کے لیے جائز ہے اگرچہ وہ وقف کی زمین ہو، اس وہم کو دور کردیا کہ وقف کی زمین کو تین سالوں سے زائد کے لیے اجرت پر دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر تین سالوں سے زائد کے لیے وقف کی زمین اجرت پر دی جائے تو ہوسکتا ہے کہ مستاجر اس زمین پر اپنی ملکیت کا دعوی کردے۔

(فعلۃ... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ وقف کی زمین کو تین سالوں سے زائد کیلئے اجرت پر نہ دینے کی علت یہ ہے کہ مستاجر اس پر اپنی ملک کا دعوی نہ کر بیٹھے، پس اگر یہ خطرہ نہ ہو تو تین سالوں سے زائد کیلئے بھی اجرت پر دینا جائز ہے۔

(لاتصح... الخ) یہاں سے بعض پر رد کرتے ہیں، بعض نے مستاجر کے ملک کے دعوی سے بچنے کے لیے ایک حیلہ اختیار کیا ہے کہ وقف کی زمین کئی سالوں کے لیے اگر مختلف عقدوں کے ساتھ اجارے پر دی جائے تو جائز ہے بایں طور کہ دستاویز پر یوں لکھ دیا جائے کہ ہر سال نئے عقد کے ساتھ یہ اجارہ ہوگا، شارح نے اسپر رد کردیا کہ یہ صورت جائز نہیں اس لیے کہ اس میں بھی وہی خوف موجود ہے کہ مستاجر کہیں اس زمین پر اپنی ملک کا دعوی نہ کردے۔

وبذكرِ العملِ كَصبغِ الثوبِ وخياطةِ وحملِ قدرٍ معلومٍ على دابةٍ مسافةً عُلِمَت وبا لاشارةِ كنقلِ هـذا الى ثَمّه ولاتجبُ الاجرةُ بالعقدِ خلافًا للشافعيؒ انَّ الاجرةَ عندَه تجبُ بنفسِ العقدِ بل بتعجيلِها فانَّ المستاجرَ اذاعَجَّلَ الاجرةَ فالمُعَجَّلُ هوالاجرةُ الواجبةُ بمعنى انَّه لا يكونُ له حقُّ الاستردادِ او بشرطِه فانَّه اذا شرطَ تعجيلُ الاجرةِ تجبُ مُعَجَّلةً اوباستيفاءِ النفعِ او التمكنِ منها فتجبُ لدارٍ قُبِضَت ولم يَسكُنها وتَسقُطُ بالغصبِ بقدرِ فوتِ تَمَكُّنِه ولِلمُوجِرِ طلبُ الاجرةِ بالدارِ والارضِ بكلِّ

یومٍ وللدابۃِبکلِ مرحلۃٍ وللقصَّار ۃِ والخیاطۃِ اذا تمَّت واِن عَمِلَ فی بیتِ المُستاجر انَّما قال ھذا لانَّ الخَیَّاطَ اذا عَمِلَ فی بیتِ المستاجرِ فخَاطَ بعضَ الثوبِ ثمَّہ ثم سُرِقَ الثوبُ فلہ الاجرۃُ بقدرِ ماخَاطَہ فھذا دلیلٌ علی انَّ الاجرۃَ تجبُ بقدرِ العملِ لکِن نقولُ بالسرقۃِ انتَھی عملُہ علی البعضِ وھو معلومٌ بالنسبۃِ الی الکلِّ فتجبُ اجرۃُ ماعَمِلَ بخلافِ ما اذا لم یَنتَہِ العملَ علی البعضِ فانَّہ لایُمکِنُ ان یَطلُبَ الاجرۃَ بکلِ عملٍ قلیلٍ ولا تقدیرَ للابعاضِ فیتوَقّفُ الطلبُ علی کلِّ العملِ .

﴿ترجمہ﴾

اور (نفع معلوم ہوگا) عمل کے ذکر کے ساتھ جیسے کپڑے کو رنگنا اور سینا اور معلوم مقدار لادنا کسی جانور پر ایک خاص مسافت کے لیے جو معلوم ہو اور (نفع معلوم ہوگا) اشارے کے ساتھ جیسے یہاں سے وہاں منتقل کرنا، اور اجرت عقد کے ساتھ واجب نہ ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے اس لیے کہ اجرت ان کے نزدیک واجب ہو جاتی ہے نفس عقد کے ساتھ، بلکہ واجب ہوگی اس کو جلدی ادا کرنے سے، اس لیے کہ مستاجر اگر اجرت جلدی ادا کردے تو جلدی ادا کی جانے والی رقم اجرت ہی ہوگی جو واجب تھی بایں معنی کہ اس کے لیے واپس لینے کا حق نہ ہوگا، یا (واجب ہوگی) اس کی شرط کیساتھ اس لیے کہ اگر اجرت کی جلدی ادائیگی کی شرط لگادی جائے تو وہ واجب ہوگی درآنحالیکہ وہ معجّل طور پر ادا کی جانے والی ہو، اور (نفع معلوم ہوگا) نفع کے وصول کر لینے کیساتھ یا اس پر قدرت کیساتھ پس اجرت واجب ہوگی اس دار کی جس پر قبضہ کرلیا گیا ہو اور اسمیں رہائش نہ کی ہو اور ساقط ہوگی اجرت غصب کی وجہ سے اس پر قدرت کے فوت ہونے کے بقدر، اور موجر کیلئے جائز ہے دار اور زمین کی اجرت طلب کرنا ہر دن کے بدلے اور جانور کی ہر منزل کیلئے اور دھلائی اور سینے کی جبکہ وہ پوری ہو جائے، اگرچہ اس نے کام کیا ہو مستاجر کے گھر میں جز ایں نیست کہ مصنف نے یہ کہہ دیا اسلئے کہ درزی جب کام کرے مستاجر کے گھر میں پھر وہ بعض کپڑا سی سے لے وہاں پھر وہ چوری ہو جائے، تو اسکے لیے اجرت ہوگی کپڑے کی اس مقدار کی جسکو اس نے سلائی کیا ہے پس یہ دلیل ہے اس بات پر کہ اجرت واجب ہوتی ہے عمل کے بقدر، لیکن ہم کہتے ہیں کہ چوری کیساتھ اس کا کام ختم ہوگیا بعض پر، اور وہ معلوم ہے کل کے لحاظ سے پس واجب ہوگی اس کی اجرت جو اس نے عمل کیا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب عمل کی انتہاء نہ ہو بعض پر اسلئے کہ ممکن نہیں کہ وہ اجرت طلب کرے ہر تھوڑے عمل کی حالانکہ ابعاض کا کوئی اندازہ نہ ہو سکے، پس طلب موقوف ہوگی پورے عمل پر۔

﴿توضیح﴾

(وبذکر...الخ) کبھی عمل کو ذکر کرنے سے بھی نفع معلوم ہو جاتا ہے جیسے کپڑا رنگنے کیلئے دیا، تو اب نفع رنگنے کے ساتھ معلوم ہوگا اسی طرح اگر کپڑا سینے کے لیے دیا تو اب نفع سینے کے ساتھ معلوم ہوگا، اسی طرح کوئی جانور اجرت پر لیا تا کہ اس پر اپنا معین سامان لادے، اور اس کو ایک خاص جگہ تک لے گیا تو اب نفع معین مقدار لادنے کیساتھ معلوم ہو جائیگا۔ اسی طرح

کبھی اشارے کے ساتھ نفع معلوم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کسی نے کہا میرا یہ سامان اجرت پر یہاں سے وہاں لے جاؤ۔

(ولا تجب...الخ) اسمیں اختلاف ہے کہ اجرت کب واجب ہوتی ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اجرت نفس عقد کے ساتھ واجب ہو جاتی ہے جبکہ ہم کہتے ہیں کہ اجرت نفس عقد کے ساتھ واجب نہیں ہوتی بلکہ کبھی تعجیل (اجرت کی جلدی ادائیگی) کیساتھ واجب ہوتی ہے کیونکہ اگر مستاجر منفعت کے وصول کرنے سے پہلے اجرت ادا کردے، تو اس نے جو شئے ادا کردی تو وہ اجرت واجبہ ہوگی۔ اسکے اجرت واجبہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مستاجر کو یہ حق نہ ہوگا کہ جو کچھ وہ ادا کر چکا ہے وہ موجر سے واپس لے لے۔

(او بشرطه...الخ) اگر اجرت کی تعجیل کی شرط لگادی گئی بایں طور کہ موجر مستاجر کو یہ کہے میں تمہیں یہ شئے اجرت پر دیتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اس کی اجرت فوراً ادا کرو۔ تو اب اجرت واجب ہو جائیگی۔

(او باستیفاء...الخ) نفع وصول کرلیا جائے یا نفع پر قدرت حاصل ہو جائے تو اس وقت اجرت واجب ہو جاتی ہے جیسے کسی نے دار اجرت پر لیا اور اس پر قبضہ کرلیا اور ابھی تک اسمیں رہائش اختیار نہیں کی تو اس پر اجرت واجب ہو جائیگی اسلئے کہ اس نے نفع حاصل کرنے پر قدرت حاصل کرلی ہے۔

(ویسقط...الخ) اجرت پر لی ہوئی چیز کو کسی نے مستاجر سے غصب کرلیا، تو مستاجر سے اتنی مقدار میں اجرت ساقط ہو جائیگی جتنا کہ اس کا نفع فوت ہوا ہے، مثلاً دار دو ماہ کیلئے اجرت پر لیا، اسکی اجرت بیس درہم مقرر ہوئی، پھر ایک ماہ کے بعد اس سے کسی نے دار غصب کرلیا، تو اب مستاجر پر ایک ماہ کی اجرت یعنی دس دراہم واجب ہونگے۔

(وللموجر...الخ) موجر کیلئے جائز ہے کہ وہ دار اور زمین کیلئے ہر دن کی اجرت طلب کرے، اور اگر جانور کرائے پر دیا ہے تو اسکی اجرت ہر منزل کے بدلے میں لے سکتا ہے اور دھوبی اور درزی کی اجرت اسوقت واجب ہوگی جب وہ اپنا کام پورا کرلیں، اگرچہ انہوں نے مستاجر کے گھر میں کام کیا ہو۔ مصنفؒ نے **وان عمل الخ** اس لیے کہا تاکہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے وہ وہم یہ تھا کہ جب مزدور مستاجر کے گھر میں کام کریگا تو اسکی اجرت نفس تسلیم (اپنے آپ کو مستاجر کے پاس حاضر کردینا) سے ہی واجب ہو جائیگی لہٰذا شاید اس کی اجرت کام کے پورا ہونے پر موقوف نہیں رہے گی، اس وہم کو دور کردیا کہ ایسی بات نہیں بلکہ اس کی اجرت اسوقت واجب ہوگی جب وہ اپنا کام مکمل کرلے گا۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے **وان عمل الخ** کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے یہ اسلئے کہا کہ اگر خیاط نے مستاجر کے گھر میں کام کیا، بعض کپڑا سی لیا پھر وہ کپڑا چوری ہو گیا تو جتنا کپڑا اس نے سلائی کیا تھا اسکے بقدر اس کو اجرت ملے گی، سوال ہوتا ہے کہ پیچھے مصنف نے کہا کہ درزی جب کام مکمل کرلے گا تب اس کو اجرت ملے گی اگرچہ وہ مستاجر کے گھر میں کام کرے، تو اب اگر بعض کپڑا سی لیا پھر وہ چوری ہو گیا تو اس کو اجرت نہیں ملنی چاہیے اسلئے کہ کام مکمل نہیں ہوا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ کام کا تام ہونا دو قسم پر ہے، حقیقۃً اور حکماً، یہاں کام حقیقۃً تو تام نہیں ہوا لیکن حکماً تام ہو چکا ہے، لہٰذا

اسکواپنے کام کے بقدر اجرت ملے گی۔اس کی نظیر جیسے نکاح کا عقد تام ہونے سے پورا مہر واجب ہوتا ہے پس اگر شوہر دخول سے پہلے مرگیا تو اس پر پورا مہر واجب ہوگا اس لیے کہ اب عقد نکاح حکماً تام ہو چکا ہے گو حقیقۃً تام نہیں ہوا۔

(فهذا...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے، کہ درزی نے اگر بعض کپڑا سیا اور پھر اس سے وہ کپڑا چوری ہوگیا تو مستاجر پر واجب ہے کہ درزی کو اس کے کام کے بقدر اجرت دیدے، اس سے معلوم ہوا کہ مستاجر پر اجیر کے عمل کے بقدر اجرت واجب ہوتی ہے۔

(لکن...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجیر کی اجرت بقدر عمل واجب ہوتی ہے اس لیے کہ اگر کسی نے نانبائی کو اجرت پر لیا تا کہ وہ روٹی پکادے، اس نے روٹی پکالی لیکن تنور سے ابھی تک نہیں نکالی تھی کہ وہ جل گئی تو مستاجر پر اسکی کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ اجرت بقدر العمل واجب نہیں ہوتی ؟اس کا جواب دیا کہ کچھ عمل ایسے ہوتے ہیں جو بعض پر منتہی ہوجاتے ہیں جیسا کہ خیاطت، کہ بعض کپڑا سی لیا جائے تو یہ عمل ختم ہوجاتا ہے بایں معنی کہ اگر دوسرا درزی اسے سلائی کریگا تو اس مقام سے سلائی شروع کریگا جس مقام پر پہلے درزی نے سلائی ختم کی تھی، یہاں اجرت بقدر العمل واجب ہوگی اور کچھ عمل ایسے ہوتے ہیں جو بعض پر تام نہیں ہوتے بلکہ ان کی تمامیت کل پر ہوتی ہے۔ جیسے تنور سے روٹی پکانا کہ یہ عمل اس وقت مکمل ہوگا جب کہ روٹی پکا کر نکال دی جائے۔لہٰذا یہاں اجرت بقدر العمل واجب نہ ہوگی بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ عمل کو پورا کیا جائے۔باقی ان دوصورتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب عمل بعض پر تام نہ ہو تو اس وقت بعض عمل کل کے لحاظ سے معلوم نہ ہوگا لہٰذا اس وقت بعض عمل پر اجرت واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عمل بعض پر تام ہو جائے تو اس وقت بعض کل کے لحاظ سے معلوم ہوگا پس اسوقت بعض عمل پر اجرت واجب کرنا ممکن ہوگا۔

وَلِلْخُبزِ بعدَ اِخراجه منَ التنورِ واِن احتَرَقَ بعد مااَخرَجَ فله اجرةٌ وقبلَه لَا ولا غُرمَ فيهما هذا عند ابى حنيفة لانّه امانةٌ عندَه وعندهما يضمَنُ مثلَ دقيقِه ولا اَجرَله واِن شاءَ ضَمَّنَه الخبزَ واعطَاه الاجرةَ وللطبخِ بعدَ الغُرفِ ولِضربِ اللبِنِ بعدَ الاقامةِ هذا عند ابى حنيفة وقالا لايَستَحِقُّ حتّى يُشَرِّجَه لانَّ التشريجَ من تَمامِ العملِ وعند ابى حنيفةؒ هو زائدٌ كالنَّقلِ.

﴿ترجمہ﴾

اور(اجرت واجب ہوگی) روٹی پکانے کی اسکے تنور سے نکالنے کے بعد پس اگر جل گئی بعد اسکے اس نے نکال دی تھی تو اس کے لئے اجرت ہوگی اور اس سے پہلے نہیں ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ یہ امانت ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اس کے آٹے کی مثل کا اور اس کیلئے کوئی اجرت نہ ہوگی اور اگر چاہے تو اسکو روٹی کا ضامن بنائے، اور اس کو اجرت دیدے، اور (اجرت واجب ہوگی) کھانا پکانے کی پلیٹوں میں ڈالنے کے بعد، اور اینٹیں بنانے کی قائم کرنے کے بعد، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے

ہیں کہ وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا حتی ان کو تہہ بہ تہہ کرکے لگادے اس لیے کہ تشریج عمل کے تمامیت سے ہے، اور امام صاحب کے نزدیک یہ زائد کام ہے جیسے منتقل کرنا۔

﴿توضیح﴾

(وللخبز ... الخ) روٹی اگر اجرت کیساتھ پکائی، تو اجرت اسوقت واجب ہوگی جب اسکو تنور سے نکال کردیگا، پھر اگر روٹی جل جاتی ہے تو دوصورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ روٹی تنور سے نکالنے کے بعد جل جائے اور دوسری یہ ہے کہ تنور سے نکالنے سے پہلے جل جائے، اگر تنور سے نکالنے کے بعد جل جاتی ہے تو متاجر کے ذمے اسکی اجرت واجب ہوگی اور اگر تنور سے نکالنے کے سے پہلے جل جاتی ہے تو اجرت واجب نہ ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں اجیر پر کسی قسم کی ضمان واجب نہ ہوگا۔ یہ امام صاحب کا مذہب ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ متاجر کو دو اختیار ہیں یا تو اجیر کو اس روٹی کی مثل آٹے کا ضامن بنادے (یعنی اتنا آٹا اس پر لازم کردے جو اس روٹی میں استعمال ہوا ہے) لیکن اس صورت میں اس اجیر کو کوئی اجرت نہیں ملے گی اور اگر چاہے تو اس کو روٹی کا ضامن بنائے اس صورت میں متاجر پر اسکی اجرت واجب ہوگی۔

(وللطبخ ... الخ) کھانا پکانے کے لیے کسی کو اجرت پر لیا، تو اس کی اجرت اس وقت واجب ہوگی جب کہ وہ پکانے کے بعد پلیٹوں میں ڈال دے۔

(ولضرب ... الخ) کسی کو اینٹیں بنانے کیلئے اجرت پر لیا تو اسکی اجرت اس وقت واجب ہوگی جب کہ وہ ان کو سانچے میں ڈھال دے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اجرت اس وقت واجب ہوگی جب وہ تشریج کرے یعنی ان کو ڈھیر کی شکل میں خشک ہونے کے لیے تہہ بہ تہہ رکھ دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اجرت اس وقت واجب ہوتی ہے جب کام مکمل ہو جائے اور تشریج کے ساتھ کام مکمل ہوگا لہٰذا اجرت اس وقت واجب ہوگی جب تشریج کردے اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ تشریج ایک زائد عمل ہے لہٰذا یہ کام اگر متاجر اس سے کروانا چاہتا ہے تو اسکو اس کی الگ سے اجرت ادا کرے۔ امام صاحب اسکو نقل پر قیاس کرتے ہیں کہ اجیر کو اگر اینٹیں بنانے کیلئے اجرت پر رکھا گیا ہو تو اسکے ذمے یہ نہیں ہے کہ وہ اینٹوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرے پس اسی طرح اس پر تشریج بھی واجب نہیں ہے۔

ومَن لِعمَلِه اثرٌ فی العینِ ای شیٌ من مالِه قائمٌ بتلکَ العینِ کَصَبَّاغٍ وقصَّارٍ یُقَصِّرُ بالنَّشاءِ والبیضِ لہ حَبسُھا للاجرِ فاِن حَبَسَ فضاعَ فلاغُرمَ ولا اجرَ ھذا عند ابی حنیفة وعندھما العینُ کانت مضمونةً قبلَ الحبسِ فکذا بعدَہ ثم ھو بالخیارِ عندھما ان شاءَ ضَمَّنَہ قیمتَہ غیرَ معمولٍ ولا اجرَ وان شاءَ ضَمَّنَہ معمولاً ولہ الاجرُ ومَن لااثرَ لعمَلِہ ای لیسَ شیٌ من مالِہ قائماً بتلکَ العینِ کالحَمَّالِ والمَلَّاحِ وغاسلِ الثوبِ لاحبسَ لہ بخلافِ رادِّ الآبقِ فانَّ الآبقَ کانَ علی شَرَفِ الھلاکِ فکانَّہ احییٰ وباعَ منہ بالجُعلِ وعند زفرؒ لیسَ لہ حقُّ الحبسِ سواءٌ کانَ لِعمَلِہ اثرٌ فی العینِ ام لَا ولِمَن یُطلَقُ لہ ...

العملُ اَن یَستَعمِلَ غیرَہ فاِن قَیَّدَہ بیدِہ فلا کما اذا اَمَرَہ اَن یَخیطَہ بیدِہ .

﴿ترجمہ﴾

اور وہ شخص جسکے عمل کا اثر ہو عین میں یعنی اس کے مال میں سے کوئی چیز قائم ہو اس عین کیساتھ جیسے رنگریز اور دھوبی جو نشاستہ اور انڈوں کے ساتھ کپڑے دھوتا ہو، تو اسکے لیے جائز ہے اس عین کو روکنا اجرت کیلئے، پس اگر روک لیا پھر وہ ضائع ہو گیا تو اس پر کوئی چٹی نہ ہو گی اور نہ کوئی اجرت ہو گی، یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک عین اگر موجود ہو تو مضمون ہو گا روکنے سے پہلے پس اسی طرح اس کے بعد، پھر وہ خیار کے ساتھ ہو گا صاحبین کے نزدیک اگر چاہے تو اس کو ضامن بنائے اسکی قیمت کا درآنحالیکہ اس پر عمل نہ کیا گیا ہو، اور اسکے لیے کوئی اجرت نہ ہوگی اور اگر چاہے تو اسکو ضامن بنائے اسکا درآں حالیکہ اس پر عمل کیا گیا ہو اور اسکے لیے اجرت ہو گی، اور وہ شخص جسکے عمل کا کوئی اثر نہیں ہے یعنی اسکے مال میں سے کوئی شئے قائم نہیں اس عین کیساتھ، جیسے بوجھ اٹھانے والا، کشتی چلانے والا اور کپڑے دھونے والا تو اسکے لیے حبس کا حق نہ ہو گا، بخلاف بھگوڑے غلام کو واپس کرنے والے کے اس لیے کہ بھگوڑا غلام ہلاکت کے کنارے پر تھا پس گویا اس نے اسے زندہ کر دیا اور اس کو بیچ دیا جعل (انعام) کے بدلے میں اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کے لیے روکنے کا حق نہ ہو گا برابر ہے اس کے عمل کا اثر ہو عین میں نہ ہو، اور وہ شخص جس کے لیے عمل کا اطلاق کیا گیا ہو، اس کے لیے جائز ہے کہ وہ استعمال کرے اپنے غیر کو پس اگر مستاجر نے مقید کر دیا ہو اس کو اس کے ہاتھ کے ساتھ تو نہیں، جیسا کہ اس کو امر کیا ہو کہ وہ اس کپڑے کو اپنے ہاتھ سے سیے گا۔

﴿توضیح﴾

(ومن لعملہ...الخ) اجیر دو قسم پر ہیں، ایک اجیر وہ ہے جسکے عمل کا عین میں اثر ہو اور دوسرا وہ ہے جسکے عمل کا عین میں اثر نہ ہو، عمل کے عین میں اثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اجیر کا کچھ مال اس عین کیساتھ قائم ہو اور اثر نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ اجیر کا مال اس عین کیساتھ قائم نہ ہو۔ اول کی مثال جیسے کسی نے کپڑا دیا تاکہ اجیر اسکو رنگ دے یا دھوبی نے کپڑے کو نشاستہ یا انڈوں کیساتھ دھویا تو اس میں اجیر کا مال بھی عین کیساتھ قائم ہو جاتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے کسی نے دوسرے کو کہا کہ میرا یہ سامان اجرت پر فلاں جگہ لے جاؤ یا ہمیں کشتی پر سوار کر کے اس جگہ تک لے جاؤ یا کپڑے اجیر کو دیدے تاکہ وہ انکو دھو لے، تو ان تمام صورتوں میں عین کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ اگر اجیر کے عمل کا عین میں اثر ہو تو اجیر اجرت کے لیے عین کو محبوس کر سکتا ہے (یعنی مالک سے اس کا عین اپنے پاس روک سکتا ہے تاوقتیکہ مالک اس کی اجرت ادا نہ کر دے) اگر محبوس کرنے کے بعد عین ضائع ہو گیا تو اس پر نہ تو کوئی ضمان ہو گا اور نہ ہی مستاجر پر اس کی اجرت واجب ہو گی جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہو گا اس لیے کہ محبوس کرنے سے پہلے اگر عین ضائع ہو جاتا ہے تو اجیر ضامن ہوتا ہے پس محبوس کرنے کے بعد ضائع ہونے کی صورت میں بھی ضامن ہو گا۔ اس کے بعد مالک کو دو اختیار ہیں، چاہے تو اجیر کو غیر معمول کی قیمت کا ضامن بنائے اور اس کو کوئی اجرت نہ

دے اور چاہے تو اس کو معمول کی قیمت کا ضامن بنائے اور اسکی اجرت بھی ادا کرے۔ مثلاً کپڑا رنگنے کیلئے دیا تھا، اجیر نے رنگنے کے بعد اسکو محبوس کر دیا پھر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا رنگنے سے پہلے اس کی قیمت پانچ درہم تھی اور رنگ کے بعد چھ درہم ہو گئی تھی تو مستاجر چاہے تو اس اجیر کو پانچ درہم کا ضامن بنائے اور اس کو کوئی اجرت نہ دے اور چاہے تو اسکو چھ درہم کا ضامن بنائے لیکن اس صورت میں اس کو اجرت دینی پڑے گی۔

(ومن ل...االخ) اگر اجیر کے عمل کا کوئی اثر عین میں ظاہر نہ ہو تو اسکے لیے جائز نہیں کہ وہ عین کو اجرت کے لیے محبوس کرے۔

(بخلاف...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر اجیر کے عمل کا اثر عین میں ظاہر نہ ہو تو وہ عین کو محبوس نہیں کر سکتا یہ آبق (بھگوڑے غلام) کیساتھ منقوض ہے اسلئے کہ اگر کوئی بھگوڑے غلام کو پکڑ کر مالک کے حوالے کر دیتا ہے تو مالک پر اس کا جعل یعنی انعام واجب ہوتا ہے اور وہ پکڑنے والا اس غلام کو اپنے اس انعام کیلئے محبوس بھی کر سکتا ہے حالانکہ اس پکڑنے والے کے عمل کا کوئی اثر اس غلام میں ظاہر نہیں ہوتا؟ اس کا جواب دیا کہ راد آبق (بھگوڑے غلام کو پکڑ کر مالک کے حوالے کرنے والا) اس غلام کو اسلئے محبوس کر سکتا ہے کہ غلام تو ہلاکت کے قریب تھا یعنی قریب تھا کہ وہ مالک کی پہنچ سے دور ہو جائے تو راد نے گویا اس غلام کو زندگی دلوادی اور اس کو گویا مالک کے ہاتھ فروخت کر دیا پس راد بمنزلہ بائع کے ہوا اور مالک مشتری کی مانند ہوا اور بائع مبیع کو ثمن کے لیے محبوس کر سکتا ہے لہٰذا راد بھی اس غلام کو جعل کے لیے محبوس کر سکتا ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اجیر کو اجرت کے لیے محبوس کرنے کا حق بالکل نہیں ہے خواہ اس کے عمل کا اثر عین میں ظاہر ہو یا نہ ہو۔

(ولمن...الخ) اجیر کو اگر یہ نہیں کہا گیا کہ تم نے اپنے ہاتھوں سے یہ کام کرنا ہے تو اس اجیر کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کام کے لیے دوسرے کو استعمال کرے۔ خود وہ کام کرنا ضروری نہیں ہے اور اگر اس کو یہ کہا گیا کہ تم نے اپنے ہاتھوں سے یہ کام کرنا ہے کسی اور سے نہیں کروانا، تو پھر اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ یہ کام دوسرے سے کروائے جیسے اس کو کہا گیا کہ تم نے اپنے ہاتھ سے یہ کپڑا سینا ہے تو اس کے لیے خود اس کپڑے کو سینا واجب ہوگا۔

وِلاَ جیرِ المُجِیئَ بعَیالِه اِن مات بعضُهم وجاءَ بمَن بَقِیَ اجرُه بحسابِه وحاملِ خطٍ اوزادٍ الی زیدٍ باجر ان رَدَّه لموتِه لا شیَٔ له هذا عند ابی حنیفة وابی یوسفؒ وعند محمدٍؒ له اجرُ الذِّهاب فی الخطّ ای الکتابِ وفی الزَّادِ لا شیَٔ له اتفاقاً حیثُ نقَضَ عملُه بالرَّدِّ .

﴿ترجمہ﴾

اور شخص کے اجیر کیلئے، جس نے امر کیا ہو اپنے گھر والوں کو لانے کا، اگر ان میں بعض مر گئے اور وہ لے آیا ان کو جو باقی تھے، اس کی اجرت اس کے حساب سے ہوگی، اور زید کی طرف خط یا توشہ لے جانے والا اجرت کے ساتھ اگر اس کو واپس کر دے

زید کی موت کی وجہ سے تو اسکے لیے کچھ نہ ہوگا، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لیے جانے کی اجرت ہوگی خط یعنی تحریر کی صورت میں اور توشئے کی صورت میں اس کے لیے کچھ نہ ہوگا بالاتفاق اس لیے کہ اس کا عمل ٹوٹ گیا واپس کرنے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(ولاجیر...الخ) اگر کسی کو کہا گیا کہ جاؤ، میرے گھر والوں کو دس درہم کے بدلے میں فلاں مقام سے لے آؤ، وہ گیا تاکہ اسکے گھر والوں کو لے آئے لیکن وہاں جا کے پتہ چلا کہ ان میں بعض مر گئے ہیں تو اب اس کیلئے مستاجر پر اجرت انکے حساب کیساتھ واجب ہوگی۔ مثلاً اگر دو مر گئے تھے تو آٹھ درہم واجب ہونگے۔

(وحامل...الخ) اگر کسی کو کہا گیا کہ یہ خط زید کے پاس اجرت کے ساتھ پہنچادو، اجیر وہ خط لے کر چلا گیا، وہاں جا کے پتہ چلا کہ زید مر چکا ہے لہٰذا اجیر وہ خط واپس لے کر آ گیا تو شیخین فرماتے ہیں کہ اس اجیر کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کو فقط جانے کی اجرت ملے گی اسی طرح اگر اسکو کہا کہ یہ توشہ تم زید تک اجرت کے ساتھ پہنچادو وہاں جا کے پتہ چلا کہ زید تو مر چکا ہے، اجیر وہ توشہ لیکر واپس آ گیا تو اب بالاتفاق اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

وصحَّ استیجارُ دارٍ اودوکّانٍ بلاذکرِ مایَعمَلُ فیه فانَّ العملَ المتعارَفَ فیهما السُّکنیٰ فینصرِفُ الیهما وله کلُّ عملٍ سوی مُوهنِ البناءِ کالقَصّارَةِ والحدَادَةِ ولواستَاجرَ ارضاً لِبناءٍ اوغرسٍ صحَّ واذا انقَضَتِ المدةُ سَلَّمَها فارغةً الا اَن یَغرَمَ المُوجِرُ قیمتَه مقلوعاً ویَتمَلَّکُه بلارِضَی المستاجرِ ان نقصَ القلعُ الارضَ والا فبِرَضَاه اویرضیٰ بتزکه فیکونُ البناءُ والغرسُ لهذا والارضُ لهذا وقولُه ویَتملَّکُه بالنصبِ عطفٌ علی یَغرِمُ وقولُه والّا ای وِاِن لَم یَنقُصِ القلعُ الارضَ وقولُه اویَرضیٰ عطفٌ علیٰ قوله یَغرمَ فالحاصلُ انَّه یجبُ علی المستاجرِ اَن یُسَلِّمَها فارغةً الا اَن یُوجَدَ احدُا لَامرینِ الاولُ اَن یُعطِیَ المُوجِرُ قیمةَ البناءِ اوالغرسِ مقلوعاً فیَتمَلَّکُه وهذ الاعطاءُ والتملُّکُ یکونُ جبراً علی تقدیرِ اَن یَنقُصَ القلعُ الارضَ ویکونُ برضاءِ المستاجرِ علی تقدیرِ اَن لا یَنقُصَ والامرُ الثانی ان یرضی المُوجِرُ بترکِ البناءِ اوالغرسِ فی ارضِه هذالذی ذَکَرہ فی وجوبِ القلعِ وعدمِ وجوبه وفُهِم منه ولایةُ القلعِ للمُستاجِرِ وعدُمها فانَّه قد ذَکَرَ انَّه اِن نقَصَ القلعُ الارضَ یتملَّکُه بلا رِضی المستاجرِ فحِ لا یکونُ لِلمستَاجِرِ القلعُ وفی غیرِ هذه الصورةِ یکونُ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے دار یا دوکان اجرت پر لینا بغیر اس کے کام کے ذکر کے جو وہ اس میں کریگا اس لیے وہ کام جو متعارف ہے ان میں وہ رہائش ہے پس اسی کی طرف عمل راجع ہوگا، اور اسکے لیے ہر عمل کرنا جائز ہوگا سوائے اس عمل کے جو عمارت کو کمزور

کرنے والا ہو جیسے کپڑے دھونا، اورلوہے کا کام کرنا اور اگر زمین اجرت پر لی عمارت کھڑی کرنے کیلئے یا درخت لگانے کیلئے تو صحیح ہے اور اگر مدت گزر گئی تو وہ یہ زمین حوالے کردے درآں حالیکہ وہ فارغ ہو، مگر یہ موجر اس (بناء اور غرس) کی چٹی ادا کرے درآں حالیکہ اس کو اکھیڑ لیا گیا ہو اور اس کا مالک ہو جائیگا بغیر مستاجر کی رضا کے اگر اکھیڑنا نقصان دیتا ہو زمین کو، ورنہ پس اس کی رضا کیساتھ مالک ہوگا، یا راضی ہو جائے اسکے چھوڑنے پر پس عمارت اور درخت اسکے ہونگے اور زمین اس کی ہوگی، اور مصنف کا قول ''ویتملکہ'' نصب کیساتھ معطوف ہے یغرم پر، اور اس کا قول ''والا'' یعنی اگر اکھیڑنا نقصان نہ دیتا ہو زمین کو، اور اس کا قول ''اویرضی'' معطوف ہے اس کے قول ''یغرم'' پر، پس حاصل یہ ہے کہ مستاجر پر واجب ہے کہ وہ زمین فارغ کر کے حوالے کردے مگر یہ دو میں سے ایک امر پایا جائے پہلا یہ کہ موجر ادا کردے عمارت یا درختوں کی قیمت درآں حالیکہ وہ اکھیڑے گئے ہوں اور ان کا مالک بن جائے، اور یہ دینا اور مالک بن جانا جبراً ہوگا اس تقدیر پر کہ اکھیڑنا زمین کو نقصان دیتا ہو اور مستاجر کی رضا کیساتھ ہوگا اس تقدیر پر کہ نقصان نہ دیتا ہو اور دوسرا امر یہ ہے کہ موجر راضی ہو جائے عمارت اور درختوں کو اپنے زمین میں چھوڑنے پر، یہ جو کچھ بیان کیا، اکھیڑنے کے واجب ہونے اور اسکے واجب نہ ہونے کے بارے میں ہے، اس سے سمجھی گئی مستاجر کے لیے اکھیڑنے اور نہ اکھیڑنے کی ولایت، اس لیے کہ تحقیق ذکر کیا اگر اکھیڑنا زمین کو نقصان دیتا ہو تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا بغیر مستاجر کی رضا کے پس اس وقت مستاجر کے لیے اکھیڑنے کی ولایت نہ ہوگی اور اس صورت کے غیر میں ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(وصح...الخ) اگر کسی نے دار یا دوکان اجرت پر لے لی اور یہ بیان نہیں کیا کہ وہ ان میں کیا کام کریگا تو یہ درست ہے اس لیے کہ دوکان اور مکان میں متعارف سکونت ہے لہٰذا یہاں یہی مراد ہوگی اور پھر مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ ان میں ہر کام کرسکتا ہے، ہاں ایسا کام نہیں کرسکتا جس سے عمارت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو جیسا کہ دھلائی یا لوہاری وغیرہ، ان سے عمارت کو نقصان پہنچ سکتا ہے لہٰذا یہ کام مستاجر کے لیے جائز نہ ہونگے۔ ہاں اگر اجرت پر لینے کے وقت یہ بتا دیا تھا کہ میں اس میں لوہاری یا دھلائی کا کام کروں گا، تو پھر مضائقہ نہیں۔

(ولو استاجر...الخ) اگر کسی نے زمین اجرت پر لی تا کہ اسمیں اپنی عمارت تعمیر کرے یا اس میں درخت لگائے تو صحیح ہے پھر جب مدت اجارہ گزر جائے تو مستاجر پر واجب ہے کہ وہ مالک کو اس کی زمین، عمارت اور درختوں سے فارغ کر کے دیدے، ہاں اگر دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے تو اسوقت مستاجر پر زمین فارغ کرنا واجب نہیں ایک یہ ہے کہ موجر یعنی مالک اکھڑے ہوئے درخت اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت مستاجر کو ادا کردے اور پھر اس عمارت اور درختوں کا مالک بن جائے، باقی اس صورت میں مالک ارض کا قیمت ادا کرنا اور پھر درختوں اور عمارت کا مالک بن جانا جبراً ہوگا یا مستاجر کی رضامندی کیساتھ؟ اسمیں دیکھیں گے، اگر قلع یعنی اکھیڑنا زمین کو نقصان دیتا ہو تو پھر اعطاء اور تملک (قیمت کی ادائیگی اور

عمارت وغیرہ کا مالک بن جانا) جبراً ہوگا یعنی مستاجر کا راضی ہونا ضروری نہیں اور اگر قلع زمین کونقصان نہ دیتا ہو تو پھر اعطاء اور تملک مستاجر کی رضاء کیساتھ ہوگا اگر مستاجر اس بات پر راضی ہے کہ درختوں اور عمارت کی قیمت ادا کر کے مالک ارض انکا مالک بن جائے تو ٹھیک ہے ورنہ اگر وہ راضی نہیں ہے تو پھر مالک انکی قیمت ادا کر کے ان درختوں اور عمارت کا مالک نہیں بن سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ موجر یا مالک اس بات پر راضی ہوجائے کہ عمارت اور درخت اسکی زمین پر کھڑے رہیں تو اس صورت میں زمین مالک کی ہوگی اور درخت اور عمارت مستاجر کے سمجھے جائیں گے۔

(قوله...الخ) یہاں سے شارحؒ نے ترکیب بیان کردی کہ مصنف کا قول ویتملکه اس بنا پر منصوب ہے کہ اسکا عطف **یغرم** پر ہے۔ اور **والا** کا مطلب یہ ہے کہ اگر قلع زمین کونقصان نہ دیتی ہو اور مصنف کا قول **اویرضی** کا عطف **یغرم** پر ہے لہٰذا یہ بھی ان کی وجہ سے منصوب ہوگا۔

(هذ الذی...الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اب تک جو تفصیل گزری ہے اس سے صراحتً یہ بات معلوم ہوئی کہ کب قلع واجب ہے اور کب نہیں ہے، اگر مالک ارض کہے کہ اپنی عمارت اور درخت اکھیڑو تو اس وقت قلع واجب ہوگی، اور اگر اس بات پر راضی ہوجائے کہ درخت اور عمارت اسکی زمین میں موجود رہیں تو اب قلع واجب نہ ہوگی لیکن اس سے ایک اور بات بھی سمجھ میں آگئی کہ کب مستاجر کو قلع کی اجازت ہوگی اور کب نہیں ہوگی، وہ اس طرح کہ مصنفؒ نے یہ بات ذکر کی کہ اگر قلع زمین کو نقصان دیتی ہو تو مالک ارض اس عمارت اور درختوں کا مالک بغیر مستاجر کی رضامندی کے ہوجائیگا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر قلع زمین کونقصان دیتی ہو تو مستاجر کو قلع کی اجازت نہ ہوگی اور اگر قلع زمین کے لیے نقصان دہ نہ ہو تو اب مستاجر کو قلع کی ولایت حاصل ہوگی۔

والرَّطبَةُ كالشَّجرِ فانَّ لها بقاءً فی الارضِ بخلافِ الزَّرعِ فانّه اذا انقضَتِ المدةُ لا يُجبَرُ على القطعِ قبلَ اَوانِ الحصادِ وضَمِنَ بارِدَ افِ رجلٍ معَه وقد ذُكِرَ ركوبُه اى ركوبُ المستاجرِ مِن غيرِ ذكرِ الرديفِ نصفَ قيمتِها بلا اعتبارِ الثقلِ فانَّ الخفيفَ الجاهلَ بالفروسيةِ قد يكونُ اضرَّ من الثقيلِ العارفِ بها وبالزيادةِ على حملٍ مازادَ الثقلُ اِن اَطاقَت حملَها والا كلَّ قيمتِه اى ضَمِنَ بالزيادةِ على حملِ مازَاد اِن كانَ الحملُ بحيثُ يُطيقُه هذهِ الدابةُ وان لم يَكُنِ الحملُ كذالكَ يضمَنُ كلَّ قيمتِها كعطبِها بضربِه وكَبحِه العطبُ الهلاكُ وكبحُ اللجامِ جذبةُ الى نفسِه عُنُفًا يَعنِى ضَمِنَ بهلاكِ الدابةِ بسببِ الضربِ او كَبحِ اللجامِ كلَّ قيمتِها عند ابى حنيفة وعندهما لا الا اَن يكونَ ضرباً او كبحاً غيرَ متعارفٍ.

ترجمه

اور سبز چارہ مثل درخت کے ہے اسلئے کہ اسکے لیے زمین میں بقاء ہوتی ہے بخلاف کھیتی کے اسلئے کہ جب مدت گزر

جائے تو کاٹنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا کھیتی کے کاٹنے کے وقت سے پہلے، اور ضامن ہوگا اپنے ساتھ دوسرے آدمی کو پیچھے بٹھانے کی وجہ سے حالانکہ ذکر کیا گیا ہو اسکے سوار ہونے کا یعنی مستاجر کے سوار ہونے کا بغیر ردیف کے ذکر کے، (ضامن ہوگا) اس کی نصف قیمت کا بغیر بوجھ کے اعتبار کے، اسلئے کہ ہلکا آدمی جو شہسواری سے جاہل ہو، بسااوقات زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے اس بوجھل آدمی سے جو اسکو جاننے والا ہو، اور (ضامن ہوگا) اس چیز پر زیادتی کیساتھ کہ جس چیز نے اضافہ کردیا بوجھ میں اگر جانور طاقت رکھتا ہو اس کو اٹھانے کی ورنہ ضامن ہوگا اس کی کل قیمت کا یعنی ضامن ہوگا اس مقدار پر زیادتی کے لادنے کے ساتھ جس نے بوجھ میں اضافہ کردیا اگر بوجھ اس طور پر ہو کہ یہ جانور اس کو اٹھانے کی طاقت رکھتا ہے اور اگر بوجھ اس طرح نہ ہو تو ضامن ہوگا اسکی قیمت کا، جیسے اس کا ہلاک ہوجانا اسکے مارنے کی وجہ سے اور اس کی لگام کھینچنے کی وجہ سے عطب ہلاکت ہے، اور کبح اللجام کہتے ہیں اسکو اپنی طرف کھینچنا گردن سے، یعنی ضامن ہوگا جانور کے ہلاک ہونے کیوجہ سے مارنے کے سبب سے یا لگام کھینچنے کے سبب سے، اس کی کل قیمت کا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ ایسی مار یا لگام کھینچنا ہو جو غیر متعارف ہے۔

﴿توضیح﴾

(والرطبة...الخ) رطبہ سے مراد ایسی اشیاء ہیں جن کو زمین میں ایک مرتبہ بودیا جائے تو ان کی جڑیں ہمیشہ کے لیے قائم رہیں اگرچہ اسکے پھول اور پھل توڑتے رہیں۔ رطبہ مثل درخت کے ہے، یعنی اگر زمین اجرت پر لی تاکہ اسمیں رطبہ کاشت کرے تو مدت اجارہ کے بعد ان کو اکھیڑنا واجب ہوگا تاکہ زمین فارغ کرکے مالک کے سپرد کی جائے جس طرح کہ اگر زمین اجرت پر لی تاکہ اس میں درخت اگائے تو اجارے کی مدت ختم ہونے کے بعد اس مستاجر پر زمین فارغ کرکے مالک کے حوالے کرنا لازم ہوگا۔ رطبہ درخت کی طرح اسلئے ہے کہ جس طرح درختوں کی زمین پر بقاء ہوتی ہے یعنی وہ ہمیشہ کے لیے عام طور پر زمین پر قائم رہتے ہیں اسی طرح رطبہ بھی ہمیشہ زمین میں باقی رہتے ہیں پس ان کا حکم شجر کے حکم کی طرح ہوگا۔

(بخلاف...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر کسی نے زمین اجرت پر لی تاکہ اس میں کھیتی باڑی کرے تو مدت اجارہ گزرنے کے بعد اس کو کھیتی کاٹنے پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ کٹنے کی مدت کا انتظار کیا جاتا ہے اور مدت اجارہ گزرنے کے بعد والی مدت کے لیے مستاجر سے اجرت مثلی وصول کی جاتی ہے تو یہاں بھی ایسا ہونا چاہیے کہ مدت اجارہ گزرنے کے بعد مستاجر کو کہا جائے کہ اپنی کھیتی کو کاٹ کر زمین فارغ کرکے مالک کے حوالے کردے؟ اس کا جواب دیا کہ کھیتی اور درختوں وغیرہ میں فرق ہے، کھیتی ہمیشہ کے لیے زمین پر قائم نہیں رکھی جاتی بلکہ پکنے کے بعد اس کو کاٹ لیا جاتا ہے بخلاف درختوں وغیرہ کے کہ وہ ہمیشہ کے لیے زمین پر باقی رہتے ہیں، پس کھیتی کے لیے زمین اگر اجرت پر لی تو مستاجر کو مدت اجارہ گزرنے کے بعد کاٹنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا جب تک کھیتی پکنے کا وقت نہ آجائے اور درخت لگانے کیلئے اگر زمین اجرت پر لی تو اسکو مدت اجارہ گزرنے

کے بعد قلع پر مجبور کریں گے۔

(وضمن... الخ) سواری کیلئے جانور کرائے پر لیا اور یہ بیان کیا گیا کہ صرف مستاجر ہی اس جانور پر سواری کریگا اور پھر مستاجر نے اپنے پیچھے ایک اور آدمی کو بھی بٹھا دیا اسکے بعد جانور مر گیا تو اب مستاجر اس جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔

(بلااعتبار... الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کر دیا، وہم یہ ہے کہ مستاجر اس وقت ضامن ہوگا جب کہ وہ خود ہلکی جسامت کا مالک ہو اور ردیف (پیچھے بیٹھنے والا) بھاری جسامت والا ہو اور اگر ردیف ہلکا ہو اور مستاجر بھاری ہو تو شاید ضامن نہ ہوگا؟ اس وہم کو زائل کر دیا کہ مستاجر مطلقاً ضامن ہوگا خواہ وہ ہلکا ہو یا بھاری ہو، اور اسی طرح خواہ ردیف ہلکا ہو یا بھاری ہو۔ اس لیے کہ بسا اوقات وہ آدمی جو ہلکا ہو اور شہسواری نہ جانتا ہو وہ گھوڑے کے لیے زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے بہ نسبت اس شخص کے جو بھاری ہو لیکن فروسیت سے واقف ہو۔ لہٰذا ثقل اور خفت کا اعتبار نہ کیا جائیگا۔

(وبالزیادۃ... الخ) کسی نے جانور اجرت پر لیا، تاکہ اس پر متعین سامان لادے پھر اس نے زائد سامان لاد دیا (مثلاً یہ طے ہوا تھا کہ اس پر ایک کر گندم لادے گا پھر اس نے ڈیڑھ کر گندم لاد دی) اسکے بعد جانور ہلاک ہوگیا تو دیکھیں گے کہ وہ جانور اس بوجھ کو اٹھانے کی طاقت رکھتا تھا یا نہیں اگر رکھتا تھا تو پھر زیادتی کے حساب سے مستاجر قیمت کا ضامن ہوگا مثلاً اجرت پر لیا تاکہ اس پر تین من لادے اور پھر اس نے چار من لاد دیے اور جانور کی قیمت چار سو درہم تھی تو مستاجر چوتھائی قیمت یعنی ایک ہزار کا ضامن ہوگا اور اگر وہ جانور اس بوجھ کو اٹھانے کی طاقت نہیں رکھتا تھا تو مستاجر کل قیمت کا ضامن ہوگا۔

(کعطبھا... الخ) عطب کا معنی ہے ہلاک ہونا، **کبح الجام** کہتے ہیں کہ انسان لگام کو اپنی طرف زور سے کھینچے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے جانور اجرت پر لیا پھر اس کی لگام اتنی زور سے کھینچی کہ وہ جانور ہلاک ہوگیا یا اس کو مارا جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہوگیا تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ مستاجر کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے، اگر اس کی مار اور اس کا لگام کھینچنا غیر متعارف ہو (یعنی اس نے اتنا زور سے مارا یا اتنی زور سے لگام کھینچی کہ عام طور پر اس جیسے جانور کے ساتھ لوگ اس قسم کا معاملہ نہیں کرتے بلکہ اس سے ہلکا مارتے ہیں یا اس سے نرم طریقہ سے لگام کھینچتے ہیں) تب تو ضامن ہوگا اور اگر اس کی مار اور لگام کا کھینچنا متعارف ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

وجوازِه بها عمَّا استُوجِرَت اليه ولو ذاهبًا وجائيًا وردِّها اليه قولُه وردِّها بالجرِ عطفٌ على جوازِه اى يَضمَنُ بجوازِ الدابةِ عن موضعٍ استُوجِرَت اِليه ثم ردِّ ها الى ذالكَ الموضعِ ان كانَ الاستيجارُ ذاهباً وجائيًا وانما قالَ هذا نفيًا لِماقيلَ اِنّه انّما يَضمَنُ اذَا استَاجَرَها ذاهباً فقط لانَّ الاجارة قد انتهَت بالوصولِ الى ذالكَ الموضعِ فَيضمَنُ بالجوازِ عنها وامَّا اذَا استاجَرَها ذاهبًا وجائيًا فجاوزَ عن ذالكَ الموضعِ ثم رَدَّها اليه لا يَضمَنُ كالمودَعِ اذا خَالَفَ ثم عادَ الى الوِفاقِ لكن الصحيح الضمانُ اقولُ ان هلكَتِ الدابةُ فى ذالكَ الموضعِ بسببِ يُتيَقَّنُ بانَّه لا مَدخلَ لجوازِها عن ذلكَ الموضعِ فى...

تحقُّقِ ذالکَ السببِ یُفتٰی بعدمِ الضمانِ واِن ھَلَکَت بسببٍ لا یُتیَقَّنُ بذلکَ بل یُمکِنُ ان یکُونَ له مَدخلٌ یُفتٰی بالضمانِ .

﴿ترجمہ﴾

اور(ضامن ہوگا)اسکے جانور کےاس مقام سے آگے لے جانے کیساتھ کہ جہاں تک اسے اجرت پرلیا گیا ہواگرچہ (اجرت پرلینا) جانے اورآنے کا ہو،اوراس جانورکواس مقام تک واپس لوٹانے کیساتھ،مصنف کاقول''وردھا''جو کیساتھ معطوف ہے جوازھا پریعنی ضامن ہوگا جانور کےاس جگہ سے آگے لے جانے میں جہاں تک اسے اجرت پرلیا گیا تھا پھراس جانورکواس جگہ تک واپس لوٹانے کیساتھ اگرچہ اجرت پرلینا جانے اورآنے کیلئے ہواورجزیں نیست کہ مصنفؒ نے یہ کہا نفی کرتے ہوئے اس بات کی جوکہی گئی کہ جزیں نیست کہ وہ ضامن ہوگا جبکہ اس کواجرت پرلیا ہوفقط جانے کے لیے،اس لیے کہ اجارہ تحقیق ختم ہوچکا ہےاس جگہ تک پہنچنے کےساتھ پس وہ ضامن ہوگا اس مقام سے آگے لے جانے میں اوربہرحال جب اس نے اجرت پرلیا ہولے جانے اورآنے کیلئے پھرآگے بڑھ گیا اس جگہ سے پھراس کواس مقام تک واپس لے آیا تو ضامن نہ ہوگا جیسے مودَع (بالفتح) جب مخالفت کرے پھرموافقت کی طرف لوٹ آئے لیکن صحیح ضمان ہے،میں کہتا ہوں کہ اگرجانور ہلاک ہوااس جگہ میں ایسے سبب کے وجہ سے کہ یقین ہے کہ کوئی دخل نہیں ہےاس جانور کےاس مقام سے آگے جانے میں اس سبب کے متحقق ہونے میں توفتوی دیاجائیگا عدم ضمان کا،اوراگرہلاک ہواہوایسے سبب سے کہ یقین نہ ہواس کا بلکہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی دخل ہوتوفتوی دیاجائیگا ضمان کا۔

﴿توضیح﴾

(وجوازھا...الخ) اگرجانورکرائے پرلیا تاکہ اس کوفلاں مقام تک لے جائے پھرمستاجراس جانورکواس مقام سے آگے لیا پھراسکواس مقام کی طرف واپس لوٹادیا پھرجانور ہلاک ہوگیا تومستاجرضامن ہوگا اگرچہ استیجارذاہباًاورجائیاًہویعنی اس نے جانورآنے اورجانے کے لیے کرائے پرلیاہو۔

(ردھا...الخ) یہ ترکیب کوبیان کیا کہ مصنفؒ کاقول ردھا اس بناپرمجرور ہے کہ اس کاعطف جوازھا پر ہےاورجوازھااس بناپرمجرور ہے کہ یہ باء کامدخول ہے بواسطہ عطف کے۔

(وانماقال...الخ) یہاں سے ولوذاھباًوجائیاً کے فائدے کوبیان کرتے ہیں کہ مصنف نے یہ اسلئے کہا تاکہ بعض لوگوں پرردہوجائے بعض کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں اگرمستاجرمعین مقام سے اس کوآگے تک لے گیا پھراس کواپنے معین مقام پرلوٹادیااورجانور ہلاک ہوگیا تومستاجرضامن تب ہوگا جبکہ استیجارفقط ذاھبا ہواوراگراستیجار ذاھبا وجائیا ہوضامن نہ ہوگا۔پہلی صورت میں اسلئے ضامن ہوگا کہ اگر استیجار فقط ذاھباً ہوتواجارہ معین مقام پرپہنچنے کے بعد

ختم ہوگیا لہٰذا جب وہ اس جانور کو اس مقام سے آگے لے جائیگا تو اس وجہ سے وہ ضامن ہوگا کہ اس نے مالک کی مخالفت کی۔ اور دوسری صورت میں وہ اس لیے ضامن نہ ہوگا کہ جب استیجار ذاهبًا اور جائیاً ہوتو معین مقام سے تجاوز کی وجہ سے اس نے اگر چہ مالک کی مخالفت کر لی لیکن وہ چونکہ دوبارہ اسکو اس مقام تک لے آیا تو مخالفت ختم ہوگئی۔ لہٰذا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ وہ اسکو ودیعت پر قیاس کرتے ہیں کہ مودع نے اگر ودیعت کی حفاظت میں مالک کی مخالفت کی بایں طور کہ مالک نے اس کو کہا تھا کہ تم خود اس کی حفاظت کرو گے لیکن اس نے اپنے غلام کو وہ ودیعت دے دی پھر اس غلام سے لیکر خود اس کی حفاظت کرنے لگا، تو وہ امانت اگر ہلاک ہوجاتی ہے تو مودع ضامن نہ ہوگا، پس جس طرح ودیعت والے مسئلے میں عدم ضمان اسلئے ہے کہ مخالفت ختم ہوگئی ہے اسی طرح مانحن فیه میں بھی مخالفت کے ختم ہونے کیوجہ سے ضمان نہیں آنا چاہیے۔ مصنف نے ولو ذاهباً و جائیاً کہہ کے ان لوگوں پر رد کر دیا کہ اس مقام سے تجاوز کیوجہ سے مطلقاً ضمان آئیگا خواہ استیجار فقط ذاهباً یا ذاهباً و جائیاً دونوں ہو۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح ان دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ کرتے ہیں کہ جانور کی ہلاکت میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس بات کا یقین ہو کہ جانور کی ہلاکت میں اس مقام سے تجاوز کا کوئی دخل نہیں ہے اور دوسرا یہ ہے کہ اس بات کا یقین نہ ہو کہ جانور کی ہلاکت میں اس مقام سے تجاوز کا کوئی دخل نہیں ہے اگر یقین ہو کہ جانور کی ہلاکت اس سبب سے نہیں ہوئی کہ اس کو اس مقام سے آگے لے جایا گیا تھا تو فتویٰ اس بات پر دیا جائیگا کہ مستاجر پر ضمان نہیں اور اگر اس کا یقین نہ ہو کہ تجاوز کو جانور کی ہلاکت میں دخل نہیں ہے بلکہ اس بات کا امکان ہو کہ شاید جانور تجاوز کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے تو فتویٰ اس بات پر دیا جائیگا کہ مستاجر پر ضمان واجب ہے۔

ونزعِ سرجِ حمارٍ مُكتَرىً وإيكافِه مطلَقاً واسراجِه بمالايُسرَجُ بمثلِه دونَ مايُسرَجُ بمثلِه ان اكترَى حماراً مُسَرَّجًا فنزَعَ السرجَ واَوكَفه وحَمَلَ عليه فهَلَكَ ضَمِنَ سواءٌ كانَ الايكافُ ممَّا يُوكَفُ هذا الحمارُ بمثلِه اولا وان نَزَعَ السرجَ واَسرَجَه بسرجٍ آخرَ فإن كانَ هذا السرجُ ممَّالايُسرَجُ هذا الحمارُ بمثلِه يَضمَنُ وإن كان يُسرَجُ بمثلِه لايَضمَنُ الا اِذَا كانَ فى الوزنِ زائدًا على الاولِ فيَضمَنُ بحسابِه وهذا عند ابى حنيفة وعندهما اِن اَوكَفَه بكافٍ يُوكَفُ بمثلِه لايَضمَنُ الا اذاكانَ زائداً فى الوزنِ علَى السَّرجِ الذى نَزَعَه فيَضمَنُ بقدرِ الزيادةِ وسُلوكِ الحَمَّالِ طريقًا غيرَ ماعيَّنَه المالكُ وتَفاوَتا اولا يسلُكُه النَّاسُ اوحَمَلَه فى البحرِ فلَه الاجرُ اِن بَلَغَ اى للحمَّالِ الاجرُ فى جميعِ ما ذُكِرَ ان بَلَغَ المنزلَ لِحصولِ المقصودِ .

﴿ترجمه﴾

اور (ضامن ہوگا) اس گدھے کی زین اتارنے سے جس کو کرائے پر لیا گیا ہو اور اس پر پالان رکھنے سے مطلقاً اور اس

پر ایسی زین کسنے سے جس کی مثل نہیں کسی جاتی نہ کہ ایسی زین کسنے سے جس کی مثل کسی جاتی ہے، یعنی اگر گدھا کرائے پر لیا جس پر زین کسی ہوئی تھی پھر اس نے زین نکال لی اور اس پر پالان رکھ دیا اور اس پر سامان لاد دیا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہو گا خواہ پالان ان پالانوں میں سے ہو جن کی مثل اس گدھے پر رکھا جا سکتا ہے یا نہیں، اور اگر زین نکال دی اور اس پر دوسری زین کس دی پس اگر یہ زین ان میں سے ہو جن کی مثل اس گدھے پر نہیں کسی جاتی تو یہ ضامن ہو گا اور اگر اس جیسی زین اس پر کسی جا سکتی ہو تو ضامن نہ ہو گا مگر جبکہ وہ وزن میں زائد ہو اول پر پس ضامن ہو گا اسکے حساب کے ساتھ، اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر اس پر پالان رکھ دیا ایسا پالان جسکی مثل اس پر رکھا جا سکتا ہے تو ضامن نہ ہو گا مگر جبکہ وہ زائد ہو وزن میں اس زین پر جسکو اس نے نکال دیا ہے، پس ضامن ہو گا زیادتی کے بقدر، اور (ضمان ہوگی) بوجھ اٹھانے والے قلی کے اس راستے پر چلنے کی وجہ سے جو غیر ہو اس راستے کا جس کو مالک نے متعین کیا تھا حالانکہ دونوں راستے متفاوت ہوں یا لوگ اس پر نہ چلتے ہوں یا وہ سامان اٹھا لیا سمندر کے راستے میں، پس اسکے لیے اجرت ہو گی اگر پہنچ گیا یعنی قلی کیلئے اجرت ہو گی ان تمام مذکورہ صورتوں میں اگر وہ منزل تک پہنچ گیا بوجہ مقصود کے حاصل ہونے کے۔

﴿توضیح﴾

(ونزع...الخ) اگر کسی نے حمار کرائے پر لیا جس پر زین لگی ہوئی تھی، اس نے زین نکال لی اور اس پر پالان ڈال دیا، پھر اس پر سامان لا دا، پھر وہ حمار ہلاک ہو گیا تو اب مستاجر ضامن ہو گا خواہ وہ پالان ایسا ہو کہ اس جیسا پالان اس حمار پر باندھا جاتا ہو یا ایسا نہ ہو اور اگر مستاجر نے اس حمار سے زین نکال کر اس پر دوسری زین لگا دی اور پھر وہ حمار ہلاک ہو گیا تو اب دیکھیں گے، اگر اس جیسی زین جو مستاجر نے لگائی ہے اس حمار کو نہیں لگائی جا سکتی تب تو وہ ضامن ہو گا اور اگر اس جیسی زین اس حمار کو باندھی جاتی ہے تو وہ ضامن نہ ہو گا۔ ہاں اگر وہ زین وزن میں پہلی زین سے زائد ہو تو اسکے حساب سے پھر مستاجر ضامن ہو گا۔ یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ جس طرح زین میں تفصیل ہے اسی طرح پالان میں بھی تفصیل ہے پس اگر اس نے پالان تبدیل کر دیا پھر وہ حمار ہلاک ہو گیا تو دیکھیں گے، اگر پالان ایسا ہو کہ اس جیسا پالان اس جیسے حمار پر نہیں باندھا جاتا تب تو ضامن ہو گا اور اگر اس جیسا پالان اس جیسے حمار پر باندھا جاتا ہے تو ہلاکت کی صورت میں ضامن نہ ہو گا، ہاں اگر وہ پالان وزن میں پہلے پالان سے زائد ہو تو زیادتی کے بقدر ضامن ہو گا۔

(وسلوک...الخ) کسی نے حمال (سامان اٹھانے والا) کرائے پر لیا تاکہ وہ اسکا سامان اپنے مقام تک پہنچا دے، اور مالک نے اسکے لیے ایک راستہ متعین کر دیا کہ اس راستے سے جاؤ گے لیکن حمال دوسرے راستے سے چلا گیا اور اس کا سامان کسی سبب سے ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن ہو گا یا نہیں؟ دیکھیں گے، اگر دونوں راستوں میں فرق ہے بایں طور کہ مالک کا بتایا ہوا راستہ پر امن ہے اور حمال جس راستے پر چلا ہے وہ پر خطر ہے یا حمال کا راستہ ایسا ہے جس پر لوگ سفر نہیں کرتے،

تواب حمال ضامن ہوگا اور اگر دونوں راستے پرامن ہوں اور لوگ دونوں راستوں پر سفر کرتے ہوں تو وہ ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر مالک نے اسکو کہا تھا کہ تم نے خشکی کے راستے پر جانا ہے اور وہ سمندر کے راستے پر نکل پڑا تو اب بھی ہلاکت کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔لیکن اگر اس نے مالک کی مخالفت کے باوجود سامان منزل مقصود تک پہنچادیا تو مالک پر اس کی اجرت واجب ہوجائے گی،اس لیے کہ مقصود سامان کا پہنچانا ہے اور یہ مقصود حاصل ہوگیا۔

وَمَنِ استَاجَرَ ارضاً لِزرعِ برٍ فزرَعَ رَطبتَه ضَمِنَ ما نقصَت بلا اجرٍ لانَّه صارَ غاصبًا و حكمُ الغصبِ هذا ومن دَفَعَ ثوباً لِيَخِيطَه قميصاً فخاطَه قُباءً ضَمِنَ قيمةَ ثوبه اواَخَذ القباءَ باجرِ مثلِه ولم يُزَد على ماسُمِّيَ لانَّه لا يُزادُ على المسمّٰى عندنا في الاجارةِ الفاسدةِ واللّٰه اعلمُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے زمین اجرت پر لی گندم کاشت کرنے کیلئے پھر اس نے سبزی کاشت کرلی تو ضامن ہوگا اس نقصان کا جو ہوا ہے اس زمین کو بغیر اجرت کے اسلئے کہ وہ غاصب ہوگیا اور غصب کا حکم یہی ہے،اور اگر کسی نے کپڑا دیا تا کہ وہ اس کی قمیص بنا کردے پس اس نے قباء سی کردی تو ضامن بنائے اپنے کپڑے کی قیمت کا یا قباء لے لے اسکی اجرت مثلی کیساتھ اور زیادہ نہیں دیا جائیگا اس اجرت پر جو مقرر کی تھی اسلئے کہ طے شدہ اجرت پر زیادہ اجرت نہیں دی جاتی ہمارے نزدیک اجارہ فاسدہ میں۔

﴿توضیح﴾

(ومن استاجر...الخ) کسی نے زمین اجرت پر لی تا کہ وہ اس میں گندم کاشت کرے،لیکن اس نے رطبہ کاشت کرلی،اور اس کی وجہ سے زمین کو نقصان ہوا تو اس نقصان کا مستاجر ضامن ہوگا اور اس پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔اس لیے کہ اس نے مالک کی مخالفت کی،کیونکہ مالک سے یہ طے ہوا تھا کہ وہ گندم کاشت کریگا لیکن اس نے رطبہ کاشت کرلی لہذا اس مخالفت کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا اور غاصب کا حکم یہی ہے کہ اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اجرت نہیں ہوتی۔

(ومن دفع...الخ) اگر کسی نے درزی کو کپڑا دیا تا کہ وہ اسکو قباء سی کردے لیکن اس نے کرتہ سی دیا تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو اس درزی کو کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو قباء لے لے،اور اسکو اجرت مثلی دیدے (عام طور پر اس جیسی قباء سینے کی اجرت جتنی بنتی ہے وہ اسکو دیدے) لیکن یہ اجرت مثلی مسمی یعنی معین اجرت سے زائد نہیں ہونی چاہیے،مثلاً اجرت مثلی ایک سو درہم ہے اور طے شدہ اجرت ایک سو بیس درہم ہے تو اس کو ایک سو درہم دیں گے اور اگر طے شدہ اجرت سو درہم ہے اور اجرت مثلی ایک سو بیس ہے تو اس کو سو درہم دیں گے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ فاسدہ ہے اور اجارہ فاسدہ میں ہمارے نزدیک اجرت مثلی مسمی سے زائد نہیں دی جاتی۔

☆☆☆

﴿باب الاجارۃ الفاسدۃ﴾

الشرطُ یُفسِدُھا والمرادُ شرطٌ یُفسِدُ البیعَ وفیھا اجرُ المثلِ لا یُزادُ علی المُسَمّٰی ھذا عندَنا وعندَ زفرَ والشافعیؒ یجبُ بالغًاما بَلَغَ کما فی البیعِ الفاسدِ تجبُ قیمۃُ العینِ بالغۃً مابلَغَت ولَنا انَّ المنافعَ غیرُ مُتَقَوَّمۃٍ بنفسِھا بل بالعقدِ وقد اَسقطَا الزیادۃَ فیہ وصحَّ اجارۃُ دارٍ کلَّ شھرٍ بکذا فی واحدٍ فقط وفی کلِّ شھرٍ سَکَنَ ساعۃً فی اولِہ ھذا عندَبعضِ المشائخِ فانَّہ حینَ یُھِلُّ الھلالُ یکونُ لکلٍّ واحدٍ حقُّ الفسخِ فاذا مَضٰی ادنٰی زمانٍ لَزِمَ العقدُ فی ھذ الشھرِ وفی ظاھرِ الروایۃِ لکلٍّ واحدٍ منھما حقُّ الفسخِ فی اللیلۃِ الاولٰی معَ الیومِ الاولِ منَ الشھرِ اِذفی اعتبارِ اوانِ رویۃِ الھلا لِ حرجٌ وفی کلِّ شھرٍ عُلِمَ مدتُہ باَن قیلَ آجَرتُ لستۃِ اشھرٍ کلَّ شھرٍ بکذَا واجارتُھا سنۃً بکذَا واِن لَم یُسَمِّ قسط کلِّ شھرٍ .

﴿ترجمہ﴾

شرط اجارے کو فاسد کردیتی ہے اور مراد ایسی شرط ہے جو بیع کو فاسد کردیتی ہے اور اس میں اجرت مثلی ہوگی جو زیادہ نہیں دی جائیگی طے شدہ اجرت سے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اجرت واجب ہوگی چاہے جتنی بھی ہو جیسا کہ بیع فاسد میں عین کی قیمت واجب ہوتی ہے جہاں تک پہنچ جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع بذات خود متقوم نہیں ہوتے بلکہ عقد کیساتھ (متقوم ہوتے ہیں) حالانکہ انہوں نے زیادتی کو اس میں کو ساقط کردیا ہے اور دار کا اجارہ ہر ماہ کیلئے اتنے درہم کے بدلے میں صحیح ہوگا صرف ایک مہینہ میں اور ہر اس مہینے میں جس کی پہلی گھڑی میں وہ اسمیں رہائش اختیار کرلے، یہ بعض مشائخ کے نزدیک ہے اس لیے کہ جب چاند چڑھے گا تو ہر ایک کے لیے فسخ کا حق ہوگا پس جب تھوڑا وقت گزر جائیگا تو عقد اس ماہ میں لازم ہو جائیگا اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ کا حق ہوگا مہینہ کی پہلی رات میں پہلے دن کے ساتھ، اسلئے کہ چاند دیکھنے کی گھڑی کا اعتبار کرنے میں تنگی ہے، اور صحیح ہوگا اجارہ ہر مہینے میں جسکی مدت معلوم ہو بایں طور کہ کہا جائے میں نے تمہیں اجرت پر دیا چھ ماہ کیلئے ہر ماہ اتنے دراہم کے بدلے میں، اور صحیح ہے دار کا اجارہ ایک سال کے لیے اتنے دراہم کے بدلے میں اگرچہ بیان نہ کرے ہر ماہ کی قسط، اجارہ باطلہ وہ ہے جو بالکل مشروع نہ ہو، نہ اصل کے لحاظ سے اور نہ وصف کے لحاظ سے، اور اجارہ فاسدہ وہ ہے جو اپنے اصل کے لحاظ سے مشروع ہو لیکن وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو۔ مصنفؒ نے یہاں اجارہ فاسدہ کا عنوان ذکر کیا ہے لیکن تفصیل میں دونوں (اجارہ فاسدہ اور اجارہ باطلہ) کو ذکر کریں گے۔

﴿توضیح﴾

(الشرط...الخ) اجارہ میں اگر ایسی شرط لگادی جائے جو بیع کو فاسد کردیتی ہے تو اس سے اجارہ بھی فاسد

ہو جائیگا یعنی ایسی شرط جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہو، مفسد اجارہ ہے مثلاً مالک نے یہ کہا کہ تم اس گھر کا کرایہ ادا کرتے رہو گے اگرچہ مکان منہدم ہو جائے وغیرہ۔

(وفیھا...الخ) اجارہ فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے جو کہ مسمی سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ جبکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جتنی اجرت مثلی بنتی ہے وہ ساری ادا کی جائیگی اگرچہ وہ طے شدہ اجرت سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔ وہ اس کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں کہ جب بیع فاسد ہو جائے تو مبیع کی جتنی قیمت بنتی ہے وہ ساری واجب ہوتی ہے اگرچہ وہ قیمت طے شدہ ثمن سے زائد ہی کیوں نہ ہو تو اس طرح اجارہ جب فاسد ہو جائے تو بھی اجرت مثلی جتنی بنتی ہے سب واجب ہو گی اگرچہ وہ مسمی سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔

(ولنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ اجارہ اور بیع میں فرق ہے اجارے میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور منافع فی نفسھا متقوم نہیں ہوتے بلکہ ان کا تقوم عقد اجارہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور متعاقدین نے اپنی مرضی سے اس اجرت کو ساقط کر دیا ہے جو مسمی سے زائد ہے۔ لہٰذا اجرت مثلی مسمی کی مقدار تک واجب ہو گی، زائد واجب نہ ہو گی۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں معقود علیہ عین ہوتا ہے اور عین متقوم بنفسہ ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ عقد کی وجہ سے وہ متقوم ہو گیا ہو، پس بیع کے فاسد ہونیکی صورت میں اس کی قیمت جتنی بنتی ہے وہ ساری واجب ہو گی۔

(وصح...الخ) کسی نے اپنا دار کرایہ پر دیا اور یہ کہا میں یہ دار کرایہ پر دیتا ہوں ہر مہینہ دس درہم کے بدلے میں، تو یہ اجارہ ایک مہینہ کے لیے جائز ہو گا اور جب اگلا مہینہ شروع ہو گا تو اس مہینے کی پہلی ساعت میں اگر مستاجر نے اس دار میں سکونت اختیار کر لی تو یہ اجارہ اگلے مہینے کے لیے بھی منعقد ہو جائیگا، اسی طرح ہر مہینہ کے شروع میں یہی حال ہو گا کہ اگر وہ پہلی ساعت میں رہائش اختیار کر لے گا تو اجارہ اس مہینہ کے لیے بھی منعقد ہو جائیگا، اور جب بھی اگلے ماہ کا چاند چڑھے گا تو متعاقدین کو فسخ کا خیار حاصل ہو گا لیکن اگر اس کی ایک گھڑی بھی گزر گئی تو اس مہینے کے لیے یہ عقد لازم ہو جائیگا۔ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ صورت مذکورہ میں ایک ماہ کے لیے تو عقد لازم ہو جائیگا لیکن اگر اگلا مہینہ شروع ہو گیا تو اس کی پہلی رات اور پہلے دن میں متعاقدین کو فسخ کا حق حاصل ہو گا، پہلی رات اور پہلا دن جب گزر جائے تو عقد پھر ایک ماہ کے لیے لازم ہو جائیگا۔ ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ اگر چاند کی رؤیت کی ساعت کا اعتبار کیا جائے بایں طور کہ پہلی ہی ساعت میں فسخ کا حق حاصل ہو پھر عقد لازم ہو جائے، تو اس میں حرج اور تنگی ہے، اس لیے ان کو ایک دن اور ایک رات کی مہلت دیں گے۔

(وفی کل...الخ) اگر کسی نے دار اجرت پر دیا یوں کہا کہ میں یہ دار چھ ماہ کے لیے اجرت پر دیتا ہوں، ہر مہینہ دس دراہم کے بدلے میں، تو اب یہ اجارہ چھ ماہ کے لیے درست ہو جائیگا۔

(واجارتھا...الخ) اگر دار ایک سال کے لیے اجرت پر دیا اور ہر مہینہ کی قسط بیان نہیں کی، یہ کہا کہ میں دار ایک سال کیلئے ایک سو بیس دراہم کے بدلے میں دیتا ہوں تو یہ اجارہ درست ہے اور اجرت کو ہر مہینہ پر تقسیم کیا جائیگا، پس اس

صورت میں ہر مہینہ کی اجرت دس دراہم ہوگی۔

واولُ المدةِ ماسُمِّیَ والاّ فوقتُ العقدُ فاِن کانَ حینَ یُهِلُّ یُعتَبَرُ الاهِلَّةُ والاّ فَلِلایّامِ کالعِدَّةِ ای اِن کانَ عقدُ الاجارةِ عندَ الاهلالِ یُعتَبَرُ الاهِلَّةُ واِن کانَ فِی اثناءِ الشهرِ فعندَ ابی حنیفةؒ یُعتَبَرُ الکلُّ بالایام کلَّ شهرٍ ثلاثونَ یوماً وعندَهُما یُعتَبَرُ الاولُ بالاّیا م والباقِی بالاَهِلَّةِ فان آجَرَ فی عاشرِ ذِی الحِجَّةِ سنةً فعندَ ابی حنیفةؒ یَقَعُ علی ثلاثِ مائةٍ وستّینَ یومًا وعندَهما الشهرُ الاولُ یُعتَبَرُ بالایامِ وهو ثلاثونَ یومًا وذُوالحِجَةِ اِن تَمَّ علی ثلاثینَ فالسنةُ تَتِمُّ علی عاشرِ ذِی الحجةِ واِن تَمَّ علی تِسعَةٍ وعشرینَ یوماً فالسنةُ تَتِمُّ علی الحادِی العشرِ من ذِی الحَجَّةِ والحقُّ ان یَتِمَّ السنةُ علی عاشرِ ذی الحجةِ علی کلِ حالٍ اِذ لوتَتِمُّ علی حادِی عشرَ یدخُلُ العاشرُفی تمامِ السنةِ فَلَزِمَ تکرارُ العیدِ الاضحٰی فی سنةٍ واحدةٍ احدُهما فی اولِ المُدةِ والثانِی فی آخرِها وهَل سَمِعتَ انَّ عیدَ الاضحٰی یَتَکَرَّرُ فی سنةٍ واحدةٍ۔

﴿ترجمہ﴾

اوراجارے کی اول مدت وہ ہوگی جس کو بیان کیا جائے ورنہ پس عقد کا وقت ہوگا پس اگر عقد چاند کے نکلنے کے وقت ہوتو چاندوں کا اعتبار کیا جائیگا ورنہ پس دنوں کا، جیسے عدت، یعنی اگر عقد اجارہ چاند نکلنے کے وقت ہوتو چاندوں کا اعتبار کیا جائیگا اوراگر مہینے کے درمیان میں ہوتو امام صاحب کے نزدیک تمام کا اعتبار کیا جائیگا دنوں کے ساتھ، ہر مہینہ تیس دنوں کا ہوگا اور صاحبین کے نزدیک پہلے مہینے کا اعتبار کیا جائیگا دنوں کے ساتھ اور باقیوں کا چاندوں کے ساتھ، پس اگر اجارہ پر دیا دس ذی الحجہ کو ایک سال کے لیے، تو امام صاحب کے نزدیک یہ واقع ہوگا تین سو ساٹھ دنوں پر، اور صاحبین کے نزدیک پہلے ماہ کا اعتبار ہوگا دنوں کے ساتھ جو کہ تیس دن ہیں پس ذوالحجہ اگر تام ہوجائے تیس دنوں پر تو سال پورا ہوگا دس ذی الحجہ پر اور اگر وہ پورا ہوا انتیس دنوں پر تو سال پورا ہوگا گیارہ ذی الحجہ کو اور حق یہ ہے کہ سال پورا ہو دس ذی الحجہ کو ہر حال میں اس لیے کہ اگر وہ تام ہوجائے گیارہ کو تو دس تاریخ سال کے پورا ہونے میں داخل ہوگی پس لازم آئیگا عید الاضحیٰ کا تکرار ایک ہی سال میں، ان میں ایک عید اول مدت میں ہوگی اور دوسری عید مدت کے آخر میں ہوگی، اور کیا تو نے سنا کہ عید الاضحیٰ دوبار ہوتی ہے ایک سال میں؟۔

﴿توضیح﴾

(واول...الخ) اجارہ کی مدت کی ابتداء کب سے ہوگی، اسمیں دیکھیں گے، اگر اول مدت کا تذکرہ ہوتا ہے مثلا یوں کہتا ہے کہ میں یہ دار اجرت پر فلاں دن سے دیتا ہوں تو اول مدت وہی دن ہوگا جس کا تذکرہ ہے اور اگر اول مدت کا تذکرہ نہیں ہے تو پھر اجارے کی ابتداء عقد کے وقت سے ہوگی پھر اس کے بعد مدت اجارہ کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا یا دنوں کے حساب سے؟ اگر عقد چاند کے شروع میں ہورہا ہے تو مہینوں کا اعتبار چاند کے لحاظ سے ہوگا اور اگر عقد چاند کے شروع میں

نہیں ہورہا تو دنوں کا اعتبار ہوگا پس ہر مہینہ تیس دنوں کا شمار کریں گے، جیسے **متوفی عنها زوجها** (وہ عورت جس کا خاوند فوت ہوگیا ہو) کی عدت ہے، وہ چار مہینے دس دن گزارتی ہے۔ اگر اس کی عدت کی ابتداء چاند کے شروع میں ہو تو اسکی عدت چاند کے حساب سے پوری ہوگی، اور اگر اس کی عدت چاند کے مہینے کے درمیان میں ہے تو اس کی عدت دنوں کے لحاظ سے پوری کی جائیگی۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ پہلے مہینے کا اعتبار دنوں سے کیا جائیگا اور باقی مہینوں کا اعتبار چاند کے حساب سے کیا جائیگا۔

(فان آجر... الخ) یہاں سے امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف کے ثمرہ کو بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک سال کے لیے دار دس ذی الحجہ کو اجرت پر دیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ تین سو ساٹھ دنوں کے لیے ہوگا۔ یعنی ایک سال تین سو ساٹھ دنوں پر پورا ہوگا اور صاحبین کے نزدیک پہلے مہینے کا اعتبار ایام کے ساتھ کریں گے جو کہ تیس دن ہیں اور باقی مہینوں کا اعتبار چاند سے کریں گے پس دیکھیں گے، یہ ذوالحجہ تیس دنوں پر پورا ہوتا ہے یا انتیس پر، اگر تیس پر پورا ہو جائے تو سال اگلے ذی الحجہ کی دس تاریخ کو پورا ہوگا اور اگر یہ مہینہ انتیس کا ہوتا ہے تو پھر سال اگلے ذی الحجہ کی گیارہ کو پورا ہوگا۔

(والحق... الخ) یہاں سے شارح صاحبین کے مذہب پر رد کرتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ سال صورت مذکورہ میں اگلے ذی الحجہ کی دس کو پورا ہوگا خواہ حالیہ ذوالحجہ تیس کا ہوتا ہے یا انتیس کا، اس لیے کہ اگر سال گیارہ ذی الحجہ کو پورا ہو تو اگلا دس ذی الحجہ بھی سال میں داخل ہو جائیگا تو لازم آئیگا کہ ایک سال میں دو مرتبہ عید الاضحیٰ آئے، ایک مرتبہ مدت اجارہ کے شروع میں، اور دوسری مرتبہ مدت اجارہ کے اختتام پر، اور سال میں دو مرتبہ عید الاضحیٰ کا آنا باطل ہے۔

واجارةُ الحمامِ والحجَّامِ والظِّئرِ باجرٍ معينٍ وبطعامِها وكِسوَتِها هذا عند ابى حنيفةؒ وعندهما لا يجوزُ لِلجهالَةِ وهو القياسُ ولَه انَّ الجهالةَ لاتُفضِى الى المُنازَعةِ لانَّ العادَةَ التَّوسعة على الاظئارِ شفقةً على الاولادِ وهو الاستحسانُ ولِلزوجِ وطيُها الافى بيتِ المستاجرِ فانَّ المَبيتَ مِلكُه فيمنَعُه فيه ولَه فى نكاحٍ ظاهرٍ فسخُها اِن لَم يَاذَن بِها فان اَقرَّت بنكاحِه لاَ اى ان كانَ النكاحُ ظاهراً بالناسِ اويكونُ عليه شهودٌ فلِلزوجِ فسخُ الاجارةِ صيانةً لحقِه اَمَّا اِن عُلِمَ النكاحُ باقرارِها لاَ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے اجارہ حمام، پچھنے لگانے والے کا اور دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ معین اجرت کیساتھ اور اسکے کھانے کے بدلے اور اسکے پہننے کے بدلے میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جہالت کیوجہ سے اور یہی قیاس ہے اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ جہالت پہنچانے والی نہیں ہے جھگڑے کی طرف اسلئے کہ عادت فراخی کرنا ہے دودھ پلانے والی عورتوں پر شفقت کرتے ہوئے اولاد پر اور یہی استحسان ہے اور شوہر کیلئے جائز ہوگا اس کے ساتھ وطی کرنا مگر مستاجر کے گھر میں اسلئے کہ گھر اس کی ملک ہے پس وہ شوہر کو اس میں روک سکتا ہے، اور شوہر کے لئے جائز ہوگا نکاح ظاہر میں

اجارے کو فسخ کرنا اگر اس نے اس کو اجازت نہ دی ہو پس اگر وہ عورت اقرار کرلے اس کے نکاح کا تو نہیں، یعنی اگر نکاح ظاہر ہو لوگوں کے درمیان یا اس کے لیے اس نکاح پر گواہ موجود ہوں تو شوہر کے لیے اجارہ فسخ کرنا جائز ہے اپنے حق کو بچاتے ہوئے بہرحال اگر نکاح کا علم ہوا ہو اس عورت کے اقرار کے ساتھ تو نہیں۔

﴿توضیح﴾

(واجارة...الخ) حمام اور حجام کی اجرت درست ہے۔اس لیے کہ آپ ﷺ سے حمام میں جانا ثابت ہے اور حجام یعنی پچھنے لگانے والے کو بھی آپ ﷺ نے اجرت دی تھی۔

(والظئر...الخ) دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر لینا جائز ہے بشرطیکہ کہ اسکی اجرت متعین ہو، اور اگر اس کو طعام اور کسوہ کے بدلے میں دودھ پلانے کیلئے اجرت پر لیا جاتا ہے تو بھی امام صاحب کے نزدیک درست ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔اس لیے کہ طعام اور کسوہ مجہول ہے اور جب اجرت مجہول ہو تو اجارہ جائز نہیں ہوتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجرت میں اگر ایسی جہالت ہو جو **مفضی الی المنازعت** ہو تو اجارہ جائز نہیں ہوتا اور اگر ایسی جہالت نہ ہو تو جائز ہے اور یہاں بھی جہالت **مفضی الی المنازعت** نہیں ہے اس لیے کہ عادت یہ جاری ہے کہ لوگ عام طور پر دودھ پلانے والی عورتوں پر کھانے، پینے اور پہنانے میں فراوانی کرتے ہیں۔اپنی اولاد پر شفقت کرتے ہوئے کنجوسی نہیں کرتے۔لہٰذا کوئی جھگڑا پیدا نہ ہوگا۔

(وللزوج...الخ) عورت کو دودھ پلانے کیلئے اجرت پر لیا گیا تو اسکا شوہر اس کیساتھ وطی کرسکتا ہے لیکن مستاجر کے گھر میں اس کے ساتھ وطی نہیں کرسکتا۔اس لیے کہ یہ گھر مستاجر کی ملک ہے لہٰذا اس کے لیے جائز ہے کہ وہ شوہر کو اپنے گھر میں آنے سے روک دے۔

(وله في...الخ) دودھ پلانے والی عورت کا شوہر اگر عقد اجارہ کو فسخ کرنا چاہے تو دیکھیں گے، کہ اس نے عورت کو عقد اجارہ کی اجازت دی تھی یا نہیں؟ اگر دی تھی تو فسخ نہیں کرسکتا اور اگر نہیں دی تھی تو پھر یہ تفصیل ہے کہ ان کے درمیان نکاح ظاہر ہے کہ نہیں؟ اگر ظاہر ہے تب تو شوہر عقد اجارہ فسخ کرسکتا ہے اور اگر ظاہر نہیں ہے تو پھر فسخ نہیں کرسکتا۔نکاح کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان ان کا میاں بیوی ہونا مشہور ہو اور اگر گواہوں نے انکے نکاح کی گواہی دیدی تب بھی شوہر عقد اجارہ فسخ کرسکتا ہے، پس شوہر کو فسخ کی اجازت اسلئے ہے کہ اپنی بیوی پر اس کا حق ہے، لہٰذا اپنے حق کو محفوظ کرنے کیلئے وہ ایسا کرسکتا ہے۔

(فان اقرت...الخ) اگر عورت نے محض اقرار کیا، کہ یہ میرا شوہر ہے تو وہ شخص عقد اجارہ کو ختم نہیں کرسکتا اس لیے کہ محض عورت کے اقرار نکاح کی وجہ سے مستاجر کے حق کو باطل نہیں کیا جاسکتا۔

وَلِاَهلِ الصبيِ فسخُها اِن مَرِضَت اوحُبلَت لانَّ لبنَها يَضُرُّ بالولدِ وعليها غَسلُ الصبيِ وثيابه واِصلاحِ طعامِه ودهنُه لا ثمنُ شئٌ منها وهو واجرُه واجبٌ على ابيه فاِن اَرضَعَته بلبنِ شاةٍ وغَذَته بطعامٍ ومضَتِ المدةُ فلا اجرَ .

﴿ترجمہ﴾

اور بچے کے گھر والوں کیلئے جائز ہے اجارے کو فسخ کرنا اگر وہ بیمار ہوگئی یا حاملہ ہوگئی اسلئے کہ اس کا دودھ ہوگا بچے کے لیے، اور اس عورت پر لازم ہے بچے کو نہلانا، اسکے کپڑے دھونا اور کھانے کی اصلاح کرنا اور اسکو مالش کرنا نہ کہ ان میں کسی شئے کی اجرت اور ان کا ثمن اور اسکی اجرت اسکے باپ کے ذمے ہوگی پس اگر اس عورت نے پلا دیا اس کو بکری کا دودھ یا اس کو غذا دی ایسے کھانے کے ساتھ اور مدت گزر گئی تو اس کے کوئی اجرت نہ ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(ولاهل...الخ) بچے کے گھر والوں کیلئے جائز ہے کہ اگر دودھ پلانے والی عورت بیمار ہو جائے یا حاملہ ہو جائے، تو وہ عقد اجارہ فسخ کر دے اس لیے کہ اس صورت میں اس کا دودھ بچے کے لیے نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے۔

(وعليها...الخ) دودھ پلانے والی عورت پر واجب ہے کہ وہ بچے کو نہلائے، اس کے کپڑے دھوئے، اس کی کھانے کی اصلاح کرے، اس کو تیل لگائے، لیکن اس چیزوں (تیل وغیرہ) کا ثمن اس (مرضعہ) پر واجب نہ ہوگا بلکہ ان کا ثمن اور دودھ پلانے کی اجرت بچے کے باپ کے ذمے ہوگی۔

(فان ارضعته...الخ) اگر اس دودھ پلانے والی عورت نے اس بچے کو بکری کا دودھ پلایا یا اس کو اپنا دودھ پلانے کے بجائے کھانے کیساتھ غذا دی اور مدت اجارہ گزر گئی تو اس کیلئے کوئی اجرت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے وہ کام نہیں کیا جو اس کے ذمے تھا یعنی ارضاع۔ پس اس کے لیے کوئی اجرت بھی واجب نہ ہوگی۔

ولم يصحَّ للاذانِ والامامةِ والحجِّ وتعليمِ القرانِ والفقهِ والغِناءِ والنوحِ والمَلاهِي وعَسبِ التَّيسِ ويُفتٰى اليومَ بصحتِها لتعليمِ القرانِ والفقهِ والاصلُ عندَنا انه لا يجوزُ الاجارةُ على الطاعاتِ ولا على المعاصِي لكن لمّا وَقَعَ الفتورُ فى الامورِ الدينيةِ يُفتٰى بصحتِها لِتعليمِ القرانِ والفقهِ تَحَرُّزاً عن الاندِراسِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اجارہ صحیح نہیں اذان، امامت، حج، تعلیم قرآن، فقہ، گانے، نوحے، لہو ولعب اور نر کے جفتی کرنے کا، اور فتوی دیا جائیگا آج کل اجارے کے صحیح ہونے کا تعلیم اور قران اور فقہ کیلئے، ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ اجارہ جائز نہیں طاعات پر

اور نہ گناہوں پر لیکن چونکہ فتور واقع ہوگیا امور دینیہ میں تو فتوی دیا جائیگا اس کے صحیح ہونے کا تعلیم قرآن اور فقہ کے لیے بچتے ہوئے ان کے مٹ جانے سے۔

﴿توضیح﴾

(ولم یصح...الخ) اذان، امامت، حج، تعلیم قرآن، فقہ، گانے، نوحہ اور کھیل کود کے لیے اجارہ ٹھیک نہیں ہے۔ اس طرح اگر مادہ پر نر کو چھوڑنے کی اجرت لی تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ تعلیم قرآن اور تعلیم فقہ کیلئے آج کل فتوی اس بات پر ہے کہ انکی اجرت لینا جائز ہے۔ اس میں ضابطہ یہ ہے کہ طاعات اور معاصی میں اجرت ٹھیک نہیں اور پیچھے جن چیزوں کا تذکرہ ہوا وہ یا تو طاعات ہیں یا معاصی۔ لہٰذا ان کی اجرت درست نہ ہوگی۔ لیکن اگر آج کے زمانے میں یہ کہا جائے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت درست نہیں ہے تو امور دینیہ میں فتور آ جائیگا اس لیے فتوی اسی پر ہے کہ ان کی اجرت درست ہے تاکہ یہ چیزیں ناپید نہ ہو جائیں۔

ویُجبَرُ المستَاجِرُ علی دَفعِ ماقیلَ ویُحبَس به علی الحلوةِ المرسومةِ الحلوةُ بفتحِ الحاءِ الغیرِ المُعجَمةِ هدیةٌ تُهدٰی الی المُعَلِّمِینَ علی رُؤوسِ بعضِ سُورِ القرانِ سُمِّیَت بها لانَّ لعادةَ اِهداءُ الحَلاوٰی هی لغةٌ یَستَعمِلُها اهلُ ماوراءِ النهرِ ولا اجارةُ المُشاعِ الا مِنَ الشریکِ هذا عند ابی حنیفةؒ وقالا یصحُّ اجارةُ المُشَاعِ من الشریکِ وغیرِہ.

﴿ترجمہ﴾

اور مجبور کیا جائیگا مستاجر کو اس اجرت کے دینے پر جو طے ہوئی اور اس کو محبوس کیا جائیگا اس کے بدلے میں اور (مجبور کیا جائیگا) اس مٹھائی کے دینے پر جس کی عادت جاری ہو، حلوہ حاء غیر معجمہ کے فتح کے ساتھ وہ ہدیہ ہوتا ہے جو معلمین کو دیا جاتا ہے قرآن کی بعض سورتوں کے شروع کرنے پر، اس مٹھائی کا نام حلوہ رکھا گیا اس لیے کہ عادت ہدیہ دینا ہے حلاوی کا، یہ لغت ہے جس کو ماوراء النھر والے استعمال کرتے ہیں، اور جائز نہیں مشترک شئے اجرت پر دینا مگر شریک کو، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے مشترک چیز اجرت پر دینا شریک اور غیر شریک کو۔

﴿توضیح﴾

(ویجبر...الخ) مستاجر اگر اجرت نہیں ادا کر رہا تو اسکو اسکے بدلے میں محبوس بھی کیا جا سکتا ہے اسی طرح حلوہ مرسومہ (رسم سے ہے بمعنی رواج وعادت) کے بدلے میں محبوس کیا جا سکتا ہے۔ حلوہ مرسومہ اس ہدیہ کو کہتے ہیں جو بعض قرآن کی سورتوں کے شروع کرنے پر معلمین کو دیا جاتا ہے۔ اس کا نام حلوہ اسلئے رکھا جاتا ہے، کہ عام طور پر اس موقع پر حلوہ پیش کیا جاتا ہے، یہ حلوہ ایک لغت ہے جسے اہل ماوراء النھر استعمال کرتے ہیں۔

(ولا اجارۃ...الخ) ایک شئے کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہے۔تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس کو اگر اجرت پر دینا ہو تو صرف کسی ایک شریک کو دی جاسکتی ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا اجارہ شریک اور غیر شریک دونوں کے ساتھ جائز ہے۔(مثلاً ایک گھوڑا زید،عمرو اور بکر کے درمیان مشترک ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا اجارہ انہی زید،عمرو یا بکر میں سے کسی ایک کیساتھ کیا جاسکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا اجارہ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے بھی ہوسکتا ہے۔)

ولو دَفَع الی آخرَ غزلاً لِیَنسِجَه بنصفِه او استاجَرَ حمارًا لِیَحمِلَ علیه زادًا ببعضِه او ثورًا لِیَطحَنَ بُراً لـه ببعضِ دقیقِه هذا یُسمّٰی قفیزَ الطَّحّانِ وقد نَهَی النبی ﷺ عنه لانَّه جَعَلَ الاجرَ بعضَ مایخرُجُ من عملِه والصورتانِ الاُولَیانِ فی معنَی قفیزِ الطحّان .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے دوسرے کو سوت دیا تا کہ وہ اس کو بُنے اس کے نصف کے بدلے میں یا اجرت پر لیا ایک حمار تا کہ اس پر توشہ لادے اس کے بعض کے بدلے میں اور اجرت پر لیا ایک بیل تا کہ اپنی گندم پیسے اس کے بعض آٹے کے بدلے میں، اس کا نام رکھا جاتا ہے **قفیز الطحان** اور تحقیق منع کیا ہے حضور ﷺ نے اس سے اسلئے کہ اس نے اجرت مقرر کی اس چیز کا بعض جو اس کے عمل سے نکلے گی، اور پہلی دو صورتیں قفیز الطحان کے معنی میں ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولو دفع...الخ) اگر کسی نے دوسرے کو سوت دیا تا کہ وہ اس کا کپڑا بن دے اور اجرت کے بارے میں یہ کہا کہ اس کپڑے کا نصف میں تمہیں دے دوں گا جو تم سوت سے بنو گے۔تو یہ اجارہ فاسد ہے اسی طرح اگر حمار کرایہ پر لیا، تا کہ اس پر توشہ لادے اور اس توشہ کے بعض کو اجرت مقرر کیا تو یہ فاسد ہے۔(مثلاً حمار اسلئے اجرت پر لیا تا کہ اس پر بیس سیر مٹھائی لادے اور مالک کو کہا اس کا بعض مثلاً پانچ سیر مٹھائی میں تمہیں اجرت کے طور پر دے دوں گا تو یہ فاسد ہے) اور اگر بیل اجرت پر لیا تا کہ اسکے ذریعے گندم پیسے، اور اس کی اجرت بعض آٹا مقرر کیا جو اس گندم کی پسوائی سے حاصل ہوگا تو یہ بھی فاسد ہے۔اس تیسری صورت کا نام **قفیز الطحان** رکھا جاتا ہے، اسکے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے **قفیز الطحان** سے منع فرمایا ہے، منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسی چیز کو اجرت مقرر کیا جائے جو اجیر کے عمل سے حاصل ہوتی ہے تو یہ جائز نہیں ہوتا اور یہاں بھی ایسا ہے اس لیے کہ آٹا اجیر کے عمل سے حاصل ہوتا ہے اور یہاں اسی آٹے کے بعض کو اجرت مقرر کیا گیا ہے۔

اور پہلی دو صورتیں اس لیے ناجائز ہیں کہ وہ **قفیز طحان** کے معنی میں ہیں کیونکہ ان میں اجرت ایسی چیز کو مقرر کیا گیا ہے جو کہ عمل سے حاصل ہوتی ہے۔(قفیز ایک وزن کا پیمانہ ہے اور **طحان** **طحن** سے ہے جس کا معنی پیسنے والا، **قفیز الطحان** کا مطلب یہ ہے کہ گندم کی پسائی سے جو آٹا حاصل ہو، طحان کو اسی سے ایک قفیز دے دیا جائے۔)

او رجلًا لِيُخبِزَ له كَذا اليومَ بكذا اى اذا استَاجَرَ رجلاً لِيُخبِزَ له عشرةَ اَمناءٍ اليومَ بدرهمٍ فانَّ هذا فاسدٌ عند ابى حنيفةؒ وعندَهما يصحُّ اذِ المعقودُ عليه العملُ وذِكرُ الوقتِ للتعجيلِ له انه جمَعَ بين العملِ والوقتِ والاولُ يُوجِبُ كونَ العملِ معقودًا عليه وفيه نفعُ للمستاجرِ والثانى يُوجِبُ كونَ تسليمِ النفسِ فى هذاَ اليومِ معقودًا عليه وفيه نفعٌ للاجيرِ فيُفضِى الى المنازَعةِ ولو كانَ المعقودُ عليه كلَيهما اى يَعمَلُ هذ العملَ مُستغرِقًالهذا اليومِ فذلكَ ممَّا لاقدرةَ عليه لِاَحدٍ عادةً حتى لو قالَ لِيُخبِزَ له عشرةَ اَمناءٍ فى اليومِ فعن ابى حنيفةؒ انه يصحُّ لانَّ كلمةَ فى لا يقتضِى الِاستغراقَ .

﴿ترجمہ﴾

یا (اجرت پر لیا) ایک آدمی کو تا کہ وہ اسکے لیے اتنی روٹیاں پکائے آج کے دن اتنے دراہم کے بدلے میں، یعنی اگر اجرت پر لیا ایک آدمی تا کہ وہ اس کیلئے دس سیر روٹیاں پکائے آج کے دن ایک درہم کے بدلے میں تو یہ فاسد ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ وہ چیز جس پر عقد ہوا ہے وہ عمل ہے اور وقت کا ذکر جلدی کرنے کے لیے ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس نے جمع کیا ہے عمل اور وقت کو اور اول واجب کرتا ہے عمل کے معقود علیہ ہونے کو اور اس میں نفع ہے مستاجر کا اور ثانی واجب کرتا ہے نفس کے اس دن میں حوالے کرنے کے معقود علیہ ہونے کو، اور اس میں نفع ہے اجیر کا پس یہ جھگڑے کی طرف پہنچائے گا اور اگر معقود علیہ دونوں چیزیں ہوں یعنی وہ عمل کرے یہ عمل درآں حالیکہ وہ احاطہ کرنے والا اس دن کا، تو یہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر کسی ایک کو قدرت نہیں ہے عادۃً حتی کہ اگر کہا'' تا کہ وہ اس کیلئے روٹیاں پکائے آج کے دن میں'' پس امام صاحبؒ سے روایت ہے کہ صحیح ہے اس لیے کہ کلمہ فی استغراق کا تقاضا نہیں کرتا۔

﴿توضیح﴾

(اورجلاً ...الخ) اگر کسی نے دوسرے کو اجرت پر لیا تا کہ وہ اس کے لیے آج کے دن دس سیر روٹیاں ایک درہم کے بدلے میں پکائے تو امام صاحب کے نزدیک یہ فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ عمل ہے، یعنی اس اجیر کیساتھ عقد اجارہ اس کے روٹیاں پکانے پر ہوا ہے اور وقت کا ذکر محض تعجیل کیلئے ہے عقد میں شامل نہیں ہے، لہٰذا اس عقد کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر نے وقت اور عمل دونوں کو ذکر کیا ہے، عمل تو دس سیر روٹیاں پکانا ہے اور وقت ''الیوم'' ہے، عمل کا ذکر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معقود علیہ عمل ہو اور وقت کا ذکر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معقود علیہ وقت ہو۔ پہلی صورت میں مستاجر کا نفع ہے کیونکہ اس پر اجرت تب واجب ہوگی جبکہ وہ اجیر اپنے عمل سے فارغ ہو جائے محض اسکے حاضر ہونے سے اجرت واجب نہ ہوگی جبکہ دوسری صورت میں اجیر کا نفع ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کے محض حاضر ہونے سے ہی اجرت واجب ہو جائیگی۔ تو اب مستاجر اور اجیر میں منازعت ہوگی، اجیر

کہے گا کہ مجھے عمل سے پہلے اجرت ادا کرو، اور مستاجر کہے گا کہ عمل کے بعد تمہیں اجرت ملے گی، پس یہ عقد نا جائز ہے۔

(ولو کان... الخ) اگر صورت مذکورہ میں معقود علیہ دونوں کو قرار دیں یعنی عمل اور وقت دونوں معقود علیہ ہوں، تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اجیر پورے دس دن روٹیاں پکائے، اس طور پر کہ کسی بھی لمحے میں توقف نہ کرے، تو عادۃً یہ محال ہے، لہٰذا یہ مراد لینا ٹھیک نہیں۔

(حتی لو قال... الخ) اگر مستاجر نے یہ کہا کہ آجرت لتخبز لی عشرۃ امناء فی الیوم یعنی تم میرے لیے آج کے دن میں دس درہم کے بدلے میں روٹیاں پکاؤ۔ تو اب امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ یہ جائز ہے اس لیے کہ کلمہ فی استغراق کا تقاضا نہیں کرتا۔ لہٰذا سارے دن کو عمل کے ساتھ مشغول کرنا واجب نہ ہوگا (سارا دن کام کرنا واجب نہ ہوگا) بلکہ اس کیلئے اتنا ضروری ہوگا کہ وہ آج کے دن میں اپنا کام پورا کرے خواہ اس کو پورا دن لگ جائے یا دن کے بعض حصے میں کام پورا کرلے۔

او ارضاً بشرطِ اَن یُثنِّیَھَا ای یَکرُبَھا مرَّتینِ فاِن کانَ المرادُ یَرُدَّھا مَکرُوبۃً فلا شکَّ فی فسادِہ فانَّہ شرطٌ لا یقتضِیہ العقدُ وفیہ نفعٌ لِاَحدِ العاقدینِ وھو المُوجِرُ واِن لَم یَکُنِ المرادُ ھذا فاِن کانتِ الارضُ لاتَخرُجُ الرَّیعَ اِلَّا بالکرابِ مرَّتینِ لا یَفسُدُ العقدُ لانَّ الشرطَ ممَّایقتضیہِ العقدُ واِن کانَت تَخرُجُ بدونہ فاِن کانَ اثرُہ یَبقٰی بعدَ انتھاءِ العقدِ یفسُدُ اِذفیہ منفعۃُ ربِّ الارضِ واِن کانَ اثرُہ لا یَبقٰی لایفسُدُ اویَکرِیَ انھا رَھا ذُکِرَ انَّ المرادَ الانھا رُ العِظامُ فانَّ منفعۃَ کَرِیھا یَبقٰی بعدَ انقضاءِ العقدِ بخلافِ الجَداوِلِ اویُسَرقِنَھَا فانَّ منفعتَہ یبقٰی بعدَ انقضاءِ العقدِ .

﴿ترجمہ﴾

یا (اجرت پر) زمین لی اس شرط کیساتھ کہ وہ مستاجر اس کو دو مرتبہ جوتے گا یعنی اس میں دو مرتبہ ہل چلائے گا پس اگر مراد ہو اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ جوتی ہوئی ہو تو کوئی شک نہیں ہے اسکے فاسد ہونے میں اسلئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے عاقدین میں سے ایک کے لیے جو کہ موجر ہے، اور اگر مراد یہ نہ ہو تو اگر زمین اپنی پیداوار نہ نکالتی ہو مگر دو مرتبہ ہل چلانے سے تو عقد فاسد نہ ہوگا اس لیے کہ شرط ایسی ہے جس کا عقد تقاضا کرتا ہے اور اگر نکالتی ہو اس کے بغیر تو اگر اس کا اثر باقی رہتا ہو عقد کے ختم ہو جانے کے بعد تو اجارہ فاسد ہوگا اس لیے کہ اس میں منفعت ہے زمین کے مالک کی اور اگر اس کا اثر باقی نہ رہتا ہو تو اجارہ فاسد ہوگا، یا (اس شرط کے ساتھ کہ) وہ اس میں نہریں کھودے گا، ذکر کیا گیا کہ مراد بڑی نہریں ہیں اسلئے کہ ان کے کھودے کی منفعت باقی رہتی ہے عقد کے ختم ہونے کے بعد بخلاف چھوٹی چھوٹی نالیوں کے، (یا اس شرط کے ساتھ کہ) کہ وہ مستاجر اس میں کھاد ڈالے گا اس لیے کہ اس کی منفعت باقی رہتی ہے عقد کے ختم ہونے کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(اوارضا...الخ) اگر زمین اجرت پر لی اور مالک نے یہ شرط لگادی کہ مستاجر اس کو دوبار جوتے گا، تو اب یہ اجارہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ دیکھیں گے کہ اس مالک کی مراد کیا ہے؟ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ تم مجھے اس حال میں واپس کروگے کہ یہ جوتی ہوئی ہوگی، تو ظاہر ہے کہ یہ فاسد ہے، اس لیے کہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا، اور اس میں موجر کا نفع ہے اس لیے کہ اس کو زمین قابل کاشت حالت میں ملے گی۔ اگر مالک کی یہ مراد نہ ہو کہ مجھے زمین جوتی ہوئی حالت میں واپس کرو تو اب زمین میں دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اس زمین میں کاشت اس وقت ممکن ہوتی ہو جب کہ اس کو دو مرتبہ جوتا جائے، تو اب یہ عقد اجارہ فاسد نہ ہوگا اس لیے کہ اب یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے اور اگر وہ زمین ایسی ہو جس میں کاشت دوسری مرتبہ جوتنے کے بغیر ہو جاتی ہے تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ جوتنے کے بعد اس کا اثر عقد کے ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ عقد کے ختم ہونے کے بعد اس کا اثر باقی نہ رہتا ہو، تو اگر عقد کے ختم ہونے کے بعد اس کا اثر باقی رہے تو اب یہ عقد اجارہ درست نہ ہوگا اس لیے کہ اب اس میں رب الارض کا نفع ہے کہ اس کی زمین پر جوتنے کا اثر باقی رہے گا اور اگر اس کا اثر باقی نہ رہتا ہو تو اب یہ اجارہ صحیح ہوگا۔

(اویکری...الخ) اگر زمین اجرت پر دی اور یہ شرط لگائی کہ اس میں مستاجر نہریں کھودے گا تو یہ اجارہ فاسد ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کا نفع موجر کو عقد کے ختم ہونے کے بعد پہنچے گا۔

(ذکر...الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ جب مصنفؒ نے کہا کہ نہریں کھودنے کی شرط کے ساتھ اجارہ فاسد ہو جائیگا تو شاید اس سے مراد مطلق نہریں ہیں خواہ وہ بڑی ہوں یا چھوٹی ہوں، اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں مراد انہار عظام (بڑی نہریں) ہیں، جداول یعنی نالیاں مراد نہیں ہیں، لہٰذا نالیاں کھودنے کی شرط لگانے سے عقد فاسد نہ ہوگا اس لیے کہ بڑی نہروں کی منفعت عقد کے ختم ہونے کے بعد باقی رہتی ہے، جداول کی منفعت باقی نہیں رہتی۔

(اویسرقنها...الخ) اگر مالک نے یہ شرط لگائی کہ تم زمین میں کھاد ڈالوگے تو اس سے بھی اجارہ فاسد ہوگا اس لیے کہ اس کی منفعت بھی عقد کے ختم ہونے کے بعد باقی رہتی ہے۔

اویَزرَعَها بزراعةِ ارضٍ اُخریٰ فَسَدَت ای استَاجَرَ ارضاً لِیَزرَعَها ویکونُ الاجرةُ اَن یَزرَعَ المُوجِرُ ارضًا اُخریٰ هی لِلمستَاجِرِ لا یجوزُ عندَناوعندَ الشافعی یجوزُ لانَّ المنافعَ بمنزلةِ الاعیانِ عندَه ولنا انَّ الجنسَ بافرادِه یُحَرِّمُ النَّساءَ عندَنا کبیعِ ثوبٍ هِرویٍ بمثلِه واحدُهما نسیةٌ وقولُه فَسَدَت جوابُ الشرطِ وهو قولُه ولودَفَعَ الی آخِرِه بخلافِ استیجارِها علی اَن یَکرُبَها ویَزرَعَها اویَسقِیَها اویَزرَعَها فانه یصحُّ لانَّ هذا شرطٌ یقتضیهِ العقدُ فاِن لَم یَذکُر زَراعتَها اومایَزرَعُ فیها لم یصحَّ اِن لَم یَعُمَّه بِاَن قالَ اِزرَع فیها ماشِئتَ وهذابخلافِ الدارِ فانَّ استیجارَها تقعُ علی السُّکنیٰ علی مامرَّفان زرَعَها...

وَمَضَى الاجلُ عادَ صحيحًا وهو الاستحسانُ ووجهُه ان الجهالةَ ارتَفَعَت قبلَ تمامِ العقدِ وعند محمدٍؒ لا يعودُ صحيحًا وهو القياسُ.

﴿ترجمہ﴾

یا (اس شرط کیساتھ) کہ مستاجر اس میں کاشت کریگا دوسری زمین کی کاشت کے بدلے تو اجارہ فاسد ہوگا یعنی زمین اجرت پر لی تاکہ اس میں کاشت کاری کرے اور اجرت یہ ہوگی کہ موجر دوسری زمین میں کاشت کاری کریگا جو کہ مستاجر کی ہے تو یہ جائز نہیں ہے ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ منافع بمنزلہ اعیان کے ہوتے ہیں ان کے نزدیک، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اکیلی جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی جیسے ہروی کپڑے کی بیع کرنا اس کی مثل کے ساتھ حالانکہ ان میں سے ایک ادھار ہو، اور مصنفؒ کا قول فسدت جواب ہے شرط کا جو کہ اس کا قول ''ولو دفع... الخ'' ہے، بخلاف اس کے زمین اجرت پر لینے کے اس شرط کیساتھ کہ وہ اس میں ہل چلائے گا اور اسمیں کاشت کاری کریگا اور اس کو سیراب کریگا یا اس میں کاشت کریگا اس لیے کہ یہ صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا کرتا ہے، پس اگر اس کا ذکر نہیں کیا اس کی زراعت کا یا اس چیز کا جو وہ اس میں کاشت کریگا تو صحیح نہیں ہے اگر اس کو عام نہ رکھے بایں طور کہ کہے اس میں کاشت کرو جو چاہو اور یہ بخلاف دار کے ہے اسلئے کہ اسکو اجرت پر لینا واقع ہوتا ہے رہائش پر جیسا کہ گزرا، پس اگر اسمیں کاشت کاری کرلی اور مدت گزر گئی تو اجارہ صحیح بن کر لوٹے گا اور یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہالت ختم ہوگئی ہے عقد کے تام ہونے سے پہلے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صحیح نہ ہوگی اور یہی قیاس ہے۔

﴿توضیح﴾

(اویزرعها...الخ) اگر کسی نے زمین زراعت کیلئے لی اور اجرت یہ مقرر کی گئی کہ موجر مستاجر کی زمین میں کاشت کاری کریگا تو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، انکی دلیل یہ ہے کہ منافع بمنزلہ اعیان کے ہیں تو جس طرح اعیان دوسرے اعیان کا بدل ہو سکتے ہیں اسی طرح منافع بھی دوسرے منافع کا بدل ہو سکتے ہیں، پس زمین زراعت کے لیے لینا جو کہ ایک منفعت ہے یہ دوسری زمین کو زراعت کے لیے لینے کا بدل بن سکتا ہے۔

(ولنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ جب جنس کا ہم جنس کے ساتھ تبادلہ ہو تو ادھار حرام ہوا کرتا ہے جیسے ایک ہروی کپڑے کی دوسرے ہروی کپڑے کیساتھ بیع کریں درآں حالیکہ ایک عوض ادھار ہو تو یہ حرام ہے اور صورت مذکورہ میں بھی جنس کا ہم جنس کے ساتھ ادھار کے ساتھ تبادلہ ہے کیونکہ مستاجر فی الحال موجر کی زمین میں کاشت کاری کریگا جبکہ موجر بعد میں مستاجر کی زمین میں کھیتی باڑی کریگا۔ پس یہ حرام ہوگا۔

(بخلاف...الخ) اگر زمین اجرت پر لی اور مالک نے یہ شرط لگائی کہ تم اس کو جوتو گے، اور کاشت کرو گے، یا تم

اس کو سینچو گے اور کاشت کرو گے تو یہ جائز ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا کرتا ہے۔

(فان لم یذکر... الخ) اگر زمین اجرت پر لی اور یہ نہیں بتایا کہ وہ اسمیں کاشت کاری کریگا یا کاشت کاری کا ذکر تو کیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ کیا کاشت کریگا؟ تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ مالک اس کیلئے تعمیم کرے بایں طور کہ یوں کہے **ازرع فیھا ماشئت** (جو تم چاہو اس زمین میں کاشت کرو) اور دوسری صورت یہ ہے مالک اس میں تعمیم ذکر نہیں کرتا، اگر مالک اس میں تعمیم ذکر نہیں کرتا تو یہ اجارہ صحیح نہیں ہے اور اگر مالک اس کے لیے تعمیم ذکر کرتا ہے تو یہ اجارہ جائز ہوگا۔

(وھذا...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب دار اجرت پر لے اور اجارے کا مقصد بیان نہ کرے (یہ نہ بتائے کہ میں اس میں رہائش اختیار کروں گا وغیرہ) تو یہ اجارہ جائز ہوگا پس اگر زمین اجرت پر لے اور مقصد بیان نہ کرے (مثلاً یہ نہ بتائے کہ اس میں وہ کاشت کریگا یا کوئی اور کام کریگا) تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے؟ اسکا جواب دیا کہ دار اور زمین میں فرق ہے، دار اجرت پر لیا جائے تو اس میں متعارف سکونت ہے (یعنی عام طور پر دار اس لیے اجرت پر لیا جاتا ہے تاکہ اسمیں رہائش اختیار کی جاسکے) لہٰذا اسکو سکونت پر محمول کیا جائیگا پس بیان کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن زمین اجرت پر لینے میں کوئی خاص عمل متعارف نہیں ہے لہٰذا اس میں بیان ضروری ہے۔

(فان زرعھا... الخ) زمین اجرت پر لی تھی، اور یہ بیان نہیں کیا تھا کہ اس میں کیا کریگا؟ اور پھر اس نے زراعت کی، اور مدت اجارہ گزر گئی تو اب یہ عقد جائز ہو جائیگا اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اسلئے کہ یہ عقد شروع میں فاسد تھا اور جو چیز ابتداءً فاسد ہو، بقاءً بھی وہ جائز نہیں ہوسکتی۔ لیکن ہمارا قول استحسان پر مبنی ہے وہ استحسان یہ ہے کہ عقد اجارہ اسوقت تام ہوتا ہے جب مدت اجارہ گزر جائے اور یہاں عقد کے تام ہونے سے پہلے یعنی مدت کے گزرنے سے پہلے جہالت ختم ہوگئی ہے اسلئے کہ اس نے زمین میں زراعت کی ہے اور جب عقد کے تام ہونے سے پہلے جہالت ختم ہو جائے تو وہ عقد جائز ہو جاتا ہے۔

> **وَمَنِ اسْتَاجَرَ جَمَلًا الی مصرٍ ولم یُسَمَّ حملَه وحَمَلَ المُعتادَ فنفَقَ لم یَضمَن لانَّ الاجارةَ فاسدةٌ فالعینُ امانةٌ کمافی الصحیحةِ وإن بَلَغَ فله المُسَمّٰی ای استحسانًا کما ذَکَرنَا فی مسئلةِ الزراعةِ فإن خَاصَمَا قبلَ الزرعِ اوالحملِ نَقَضَ عقدَ الاجارةِ ای إن خَاصَمَ المتعاقدانِ قبلَ الزرعِ فی مسئلةِ الاجارةِ بلاذکرِ الزرعِ وقبلَ الحملِ فی هذه المسئلةِ یَنقُضُ القاضِی العقدَ.**

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اجرت پر لیا ایک اونٹ شہر تک اور نہیں بیان کیا اس کے بوجھ کو اور معروف سامان اس پر لاد دیا پھر وہ ہلاک ہوگیا تو ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ اجارہ فاسدہ ہے پس عین امانت ہوگا جیسے کہ اجارہ صحیحہ میں ہوتا ہے، اور اگر پہنچ گیا تو اس کے لیے

طے شدہ اجرت ہوگی یعنی استحساناً جیسا کہ ہم نے ذکر کردیا زراعت والے مسئلے میں پس اگر دونوں نے جھگڑا کردیا کاشت کرنے اور لادنے سے پہلے تو ختم ہوجائیگا عقد اجارہ، یعنی اگر مخاصمت کرلی متعاقدین نے کاشت سے پہلے زمین کو بغیر کاشت کے ذکر کے اجرت پر دینے کے مسئلے میں اور لادنے سے پہلے اس مسئلے میں تو قاضی عقد کو ختم کردیگا۔

﴿توضیح﴾

(ومن استاجر...الخ) اگر کسی نے اونٹ اجرت پر لیا، تاکہ اس پر اپنا سامان لادے، لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ وہ اس پر کیا لادے گا؟ اس نے معتاد سامان اس پر لاد دیا (سامان کی اتنی مقدار لادی جو عام طور پر اس جیسے اونٹ پر لادی جاسکتی ہے) اور پھر وہ جانور ہلاک ہوگیا تو مستاجر ضامن نہ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ اس نے بیان نہیں کیا تھا کہ وہ اس پر کیا لادے گا جب اجارہ فاسد ہے تو اونٹ مستاجر کے قبضہ میں بطور امانت کے ہوگا جس طرح اجارہ صحیحہ میں مستاجر کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوتا ہے اور امانت کے بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو اسکا ضمان نہیں ہوتا اور یہاں بھی ہلاکت بغیر تعدی کے ہوئی ہے۔ اس لیے کہ معتاد سامان لادنا تعدی نہیں ہے۔

(وان بلغ...الخ) صورت مذکورہ میں (یعنی مستاجر نے بیان نہیں کیا کہ وہ جانور پر کیا لادے گا؟) اس نے سامان لادا اور منزل مقصود تک پہنچادیا تو اب یہ اجارہ درست ہوجائیگا اور اسکی اجرت واجب ہوجائیگی۔ جیسا کہ زراعت والے مسئلے میں گزرا کہ زمین اجرت پر لی لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ وہ اس میں کاشت کاری کریگا پھر اس نے زراعت کی تو یہ اجارہ جائز ہوجائے گا، اور اس کی اجرت واجب ہوجائیگی۔

(فان خاصما...الخ) زمین اجرت پر لی اور زراعت کا ذکر نہیں کیا اس کے بعد زراعت سے پہلے موجر اور مستاجر کا آپس میں نزاع ہوگیا اسی طرح جانور اجرت پر لیا اور یہ بیان نہیں کیا کہ وہ اس پر کیا لادے گا اس کے بعد کوئی چیز لادنے سے پہلے ان دونوں کا نزاع ہوگیا تو قاضی اس عقد اجارہ کو فسخ کردے اس لیے کہ یہ اجارہ فاسدہ ہے۔

﴿باب من الاجارة﴾

الاجيرُ المشترَكُ يَستَحِقُّ الاجرَ بالعملِ فلَه ان يَعمَل للعامَّةِ انَّما اَدخَلَ الفاءَ فى قولِه فلَه لانَّ هذا مبنىٌّ على ماسَبَقَ لا نَّ الواجبَ عليه اَن يَعمَلَ هذا العملَ من غيرِ اَن يصيرَ منافعُ الاجيرِ للمستاجرِ فسُمِّىَ بهذا اى بالاجيرِ المشتركِ كالصَّبَّاغِ ونحوِه .

﴿ترجمه﴾

اجیر مشترک مستحق ہوتا ہے اجرت کا عمل کیساتھ پس اسکے لیے جائز ہے کہ وہ عام لوگوں کیلئے عمل کرے، جزیں نیست

کہ مصنفؒ نے فاء کو داخل کیا اپنے اس قول فلہ میں، اسلئے کہ یہ مبنی ہے ماقبل پر کیونکہ اس پر واجب ہے کہ وہ عمل کرے یہ عمل بغیر اس بات کے کہ اجیر کے منافع مستاجر کیلئے ہوں پس اس کا نام رکھا گیا اسکے ساتھ یعنی اجیر مشترک کے ساتھ جیسے رنگریز وغیرہ۔

﴿توضیح﴾

(باب من الاجارة...الخ) اجیر کی دو قسمیں ہیں، اجیر مشترک اور اجیر خاص، اجیر مشترک وہ ہے جو چند آدمیوں کا کام کرتا ہو جیسے درزی، یا ایک آدمی کا کام کرتا ہو لیکن وقت کی تخصیص نہ ہو یا وقت کی تخصیص ہو لیکن مستاجر متعین نہ ہو اور اجیر خاص وہ ہے جو ایک آدمی کا کام کرتا ہو۔

(الاجیر...الخ) اجیر مشترک اجرت کا اسوقت مستحق بنتا ہے جب وہ عمل کرے، محض اپنے آپکو حاضر کرنے سے اجرت کا مستحق نہ ہوگا، پس وہ مستاجر کے علاوہ عام لوگوں کا کام بھی کرسکتا ہے۔

(وانما...الخ) یہاں سے "لہ" پر فاء کو داخل کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ فاء تفریعیہ ہے، یہ ماقبل پر تفریع ہے، کہ چونکہ اجیر مشترک اسوقت اجرت کا مستحق ہوتا ہے جب وہ عمل کرے بغیر اس بات کے کہ اسکے منافع مستاجر کیلئے ہوں لہٰذا وہ عام لوگوں کا کام بھی کرسکتا ہے اس وجہ سے اس کا نام اجیر مشترک رکھا جاتا ہے مثلاً رنگریز وغیرہ۔

ولا يَضمَنُ ماهَلَكَ في يدِه وان شُرِطَ عليه الضمانُ وبه يُفتٰى. اِعلَم اَنَّ المتاعَ في يده امانةٌ عند ابي حنيفةؒ فلا يَضمَنُ الا بالتَّعدّي كمافي الوديعةِ وعندَهما يَضمَنُ الا اذا هلَكَ بسببٍ لايُمكِنُ الاحترازَ عنه كالموتِ حتفَ انفِه والحرقِ الغالبِ اَمَّا اذا سُرِقَ والحالُ انَّه لم يَقصُر في المحافَظةِ يضمَنُ عندَها كما في الوديعةِ التي يكونُ باجرٍ فانَّ الحِفظَ مستَحَقٌّ عليه وابوحنيفةؒ يقولُ الاجرةُ في مقابلةِ العملِ دونَ الحِفظِ فصارَ كالوَديعةِ بلااجرٍ اَمَّا اِن شُرِطَ الضمانُ فعندَ بعضِ المشائخِ اَنَّه يَضمَنُ عند ابي حنيفةؒ وعندَ البعضِ اَنَّه لا يَضمَنُ وفي المتنِ اختارَ هذا لانَّ شرطَ الضمانِ في الوديعةِ باطلٌ لكِن يُمكِنُ اَن يُقَال اذَا شُرِطَ الضمانُ هُنا صارَ كانَّ الاجرةَ في مقابلةِ العملِ والحفظِ جميعًا ففارَقَ الوديعةَ التي لا اَجرَ فيها .

﴿ترجمہ﴾

اور وہ ضامن نہ ہوگا اس چیز کا جو اس کے قبضے میں ہلاک ہوگئی ہے اگرچہ اس پر ضمان کی شرط لگادی جائے اور اسی پر فتوی دیا جائیگا۔ جان تو کہ اسکے قبضے میں سامان امانت ہوتا ہے امام صاحب کے نزدیک پس یہ ضامن نہ ہوگا مگر تعدی کے ساتھ جیسا کہ ودیعت میں، اور صاحبین کے نزدیک وہ ضامن ہوگا مگر جبکہ ہلاک ہوجائے ایسے سبب سے جس سے بچنا ممکن نہ ہو جیسے اپنی موت آپ مرجانا اور جلنا غالب آگ کیساتھ، بہرحال اگر چوری ہوجائے حالانکہ اس نے کوتاہی نہ کی ہو حفاظت کرنے میں تو

ضامن ہوگا صاحبین کے نزدیک جیسا کہ اس ودیعت میں جو اجرت کیساتھ ہو اسلئے کہ حفاظت اس پر واجب ہے اور امام صاحب کہتے ہیں کہ اجرت عمل کے مقابلے میں ہوتی ہے نہ کہ حفاظت کے مقابلے میں پس یہ اس ودیعت کی طرح ہوگا جو بغیر اجرت کے ہو، بہر حال اگر ضمان کی شرط لگادی جائے تو بعض مشائخ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور بعض کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا، اور متن میں اسی کو اختیار کیا ہے اس لیے کہ ودیعت میں ضمان کی شرط باطل ہے لیکن ممکن ہے کہ کہا جائے کہ جب ضمان کی شرط لگادی گئی یہاں تو اجرت عمل اور حفاظت دونوں کے مقابلے میں ہوگی پس یہ مسئلہ جدا ہوگا اس ودیعت سے جس میں اجرت نہ ہو۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن...الخ) امام صاحب فرماتے ہیں کہ اجیر مشترک کے قبضے میں جو سامان ہوتا ہے وہ امانت ہے لہٰذا اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوگیا تو اجیر ضامن نہ ہوگا، ہاں اگر تعدی کیساتھ ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگیا جیسے ودیعت، اگر تعدی کیساتھ ہلاک ہوجائے تو اس کا ضمان ہوتا ہے اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو وہ مضمون نہیں ہوتا۔ امام صاحب کے نزدیک بغیر تعدی کے ہلاکت کی صورت میں اجیر پر بالکل ضمان واجب نہیں ہوگی اگر چہ اجیر پر یہ شرط لگادی گئی ہو کہ اگر تم سے یہ سامان ہلاک ہوگیا تو تم ضامن ہوگے (وہ تب بھی ضامن نہ ہوگا) جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ ہلاکت اگر بغیر تعدی کے ہو اس وقت بھی اجیر ضامن ہوگا، ہاں اگر اس کی ہلاکت سے ایسے سبب سے ہوئی جس سے بچنا ممکن نہیں ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسے طبعی موت اور غالب ہونے والی آگ سے جل جانا۔

(اما اذا...الخ) اگر اجیر کے پاس سامان چوری ہوگیا حالانکہ اجیر نے اسکی حفاظت کیلئے اپنی پوری کوشش صرف کردی تھی تو صاحبین کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا۔ صاحبین اس کو ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر مالک نے مودع کے پاس ودیعت اجرت کیساتھ رکھوائی (مالک نے مودع کو مثلاً اپنا گھوڑا دیا اور کہا کہ اسکی حفاظت کرو اور مالک نے اسکو سو درہم بھی اجرت کے طور پر دیدیئے) اور پھر وہ ودیعت چوری ہوگئی تو مودع ضامن ہوگا۔ اس طرح یہاں بھی اجیر کے پاس اگر سامان چوری ہوگیا تو وہ ضامن ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں حفاظت واجب ہے پس جب سامان اور ودیعت چوری ہوگئے تو اسکا مطلب ہے کہ اس نے حفاظت نہیں کی لہٰذا وہ ضامن ہوگا اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ بغیر تعدی کے ہلاکت اور چوری کی صورت میں اجیر ضامن نہ ہوگا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے ذمے صرف عمل ہوتا ہے حفاظت نہیں ہوتی، پس اس کے ذمے حفاظت نہیں ہے تو بغیر تعدی کے ہلاکت اور چوری کی صورت میں وہ ضامن کیسے ہوسکتا ہے؟ امام صاحب اس کو ایک مسئلے پر قیاس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی ودیعت بغیر اجرت کے کسی کے پاس رکھوائی اور پھر وہ ودیعت چوری ہوگئی یا بغیر تعدی کے وہ ہلاک ہوگئی تو مودع ضامن نہیں ہوتا۔ اس طرح اجیر کے پاس

سے بھی اگر سامان چوری ہو جاتا ہے یا بغیر تعدی کے ہلاک ہو جاتا ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

(امان شرط...الخ) اجیر پر اگر یہ شرط لگادی گئی کہ سامان تم سے ہلاک ہوگیا تو تم ضامن ہوگے، پھر وہ سامان ہلاک ہوگیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ انکے نزدیک وہ ضامن ہوگا مصنف نے متن میں عدم ضمان والی روایت کو اختیار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجیر کے پاس سامان امانت ہوتا ہے اور امانت میں ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، پس اجیر کو یہ کہنا ہی غلط ہے کہ اگر سامان تم سے ہلاک ہوگیا تو تم ضامن ہوگے۔

(لکن یمکن...الخ) یہاں سے شارح جواز ضمان والی روایت کی توجیہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اجیر پر ضمان کی شرط لگادی جائے تو اسکو ہلاکت کی صورت میں ضامن بنانا صحیح ہے اسلئے کہ جب اس پر ضمان کی شرط لگادی گئی تو اس کے ذمے عمل اور حفاظت دونوں ہونگے (یعنی اس پر لازم ہوگا کہ وہ کام بھی کرے جو اس کے ذمے لگایا گیا ہے اور سامان کی حفاظت بھی کرے) اور اس کی اجرت عمل اور حفاظت دونوں کے مقابلے میں ہوگی۔ پس ہلاکت جب واقع ہوگئی تو اس کا مطلب ہے کہ اس نے حفاظت نہیں کی لہٰذا اس پر ضمان ہوگی۔

(ففارقا...الخ) یہ ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے، سوال یہ ہے کہ اجیر کے پاس تو سامان اس ودیعت کی طرح ہوتا ہے جو بغیر اجرت کے ہو اور ودیعت بلا اجر اگر ہلاک ہو جائے تو اسکی ضمان نہیں ہوتی تو چاہیے کہ اجیر کے پاس بھی اگر سامان ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہ ہو اگرچہ اس پر ضمان کی شرط لگادی گئی ہو؟ اس کا جواب دیا کہ اجیر کے پاس سامان بشرط ضمان اور ودیعت بلا اجر کے درمیان فرق ہے اجیر کے پاس سامان بشرط ضمان میں حفاظت واجب ہوتی ہے اس لیے ہلاکت کی صورت میں اس پر ضمان ہوگی اور ودیعت بلا اجر میں حفاظت واجب نہیں ہوتی لہٰذا ہلاکت کی صورت میں مودع پر ضمان نہ ہوگی۔

بَل مَا تَلفَ بعملِه كدقِ القَصَّارِ ونحوِه كَزَلَقِ الحَمَّالِ وشَدِّ المُكارِى ومَدِّ المَلاحِ وهذ اعندنا وعند زفرؒ والشافعیؒ لایَضمَنُ لانّه یَعمَلُ باذنِ المالكِ ولنا اَنَّ الماموَرَ به العملُ الصالحُ اقولُ ینبَغِی ان یكونَ المرادُ بقولِه ما تَلفَ بعمَلِه عملًا جاوَزَ فیه القدرَ المُعتادَ علی مایَاتی فی الحَجَّامِ اوعملًا لا یُعتَاد فیه المِقدارُ المعلومُ ولا یَضمَنُ به آدمیًا غَرَقَ فی السفینةِ اوسَقَطَ من دابةٍ ای آدمیًا غرقَ بسببِ مدِّ السفینةِ اوسَقطَ من الدابةِ بسبَبِ شَدِّ المُكارِى لانَّ الآدَمِیَّ غیرُ مضمونٍ بالعقدِ بل بالجنایةِ ولِهٰذا تجبُ علی العاقلةِ الضمانُ وضمانُ العقودِ لایَتَحَمَّلُه العاقلةُ .

ترجمہ

بلکہ ضامن ہوگا اس چیز کا جو اس کے عمل سے ہلاک ہو جائے جیسے دھوبی کا کوٹنا اور اس کی مثل جیسے قلی کا پھسل جانا اور

کرایہ پر دینے والے کا باندھنا اور ملاح کا کھینچنا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ وہ عمل کرتا ہے مالک کی اجازت کیساتھ، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جس کا امر کیا گیا ہے وہ درست عمل ہے، میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ ہے کہ مصنف کے قول ماتلف بعملہ سے مراد ایسا عمل ہو جسمیں وہ مقدار معتاد سے تجاوز کرلے جیسا کہ حجام والے مسئلے میں آئیگا یا ایسا عمل جس میں مقدار معلوم معتاد نہ ہو، اور ضامن نہ ہوگا اس کی وجہ سے ایسے آدمی کا جو ڈوب جائے کشتی کی وجہ سے یا گر جائے جانور سے یعنی ضامن نہ ہوگا اس آدمی کا جو ڈوب جائے کشتی کو کھینچنے کی وجہ سے یا جانور سے گر جائے کرائے پر دینے والے کی باندھنے کی وجہ سے اسلئے کہ آدمی مضمون نہیں ہوتا عقد کیساتھ بلکہ جنایت کے ساتھ (مضمون ہوتا ہے) اور اسی وجہ سے عاقلہ پر ضمان واجب ہوگا حالانکہ ضمان عقود کو عاقلہ برداشت نہیں کرتے۔

﴿توضیح﴾

(بل ماتلف... الخ) اجیر کے پاس سے وہ سامان اگر اسکے عمل سے ہلاک ہوجاتا ہے تو وہ ضامن ہوگا جیسے دھوبی نے کپڑوں سے اس زور سے کوٹا کہ وہ پھٹ گئے، یا حمال (بوجھ اٹھانے والا) کا پاؤں پھسلا اور سامان گر کے ٹوٹ گیا، یا وہ رسی جسکے ذریعے سامان کو باندھا گیا تھا وہ رسی ٹوٹ گئی، یا ملاح نے ناؤ کھینچی، اسکے کھینچنے کی وجہ سے نقصان ہوا تو ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک ضمان واجب ہوگا جبکہ امام زفر اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ضمان نہ ہوگا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ سارے کام مالک کی اجازت کیساتھ کیے ہیں مثلاً دھوبی نے کپڑے مالک کی اجازت کیساتھ دھوئے تھے، یہ اور بات ہے کہ وہ کپڑے پھٹ گئے، پس جب مالک کی اجازت کے ساتھ یہ اعمال ہوئے ہیں تو اجیر ضمان ادا نہیں کریگا۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ اجیر ان تمام صورتوں میں ضامن اسلئے ہوگا کہ مالک نے اسکو مطلق عمل کا امر نہیں کیا تھا بلکہ درست عمل کرنے کا امر کیا تھا اور اجیر نے ان صورتوں میں درست عمل نہیں کیا بلکہ ناقص عمل کیا ہیں تب ہی تو مالک کا نقصان ہوا مثلاً اگر وہ کپڑے ٹھیک طریقے سے دھوتا تو نقصان نہ ہوتا، چونکہ اجیر نے مالک کی بات پر عمل نہیں کیا اس لیے وہ ضامن ہوگا۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں وہم یہ ہے کہ جب مصنفؒ نے کہا **بل ماتلف بعملہ** تو اس میں عمل سے مراد شاید مطلق عمل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اجیر کے عمل سے جب بھی سامان کا نقصان ہوگا تو وہ ضامن ہوگا، اس وہم کو دور کردیا کہ مراد مطلق عمل نہیں ہے بلکہ ایسا عمل ہے جس میں اجیر مقدار معتاد سے تجاوز کر جائے (مثلاً اس نے بیس مرتبہ کوٹا حالانکہ معتاد یہ ہے دس مرتبہ کوٹے جاتے ہیں) اور ایسا عمل کرے جس میں مقدار معلوم معتاد نہ ہو (مثلاً اس نے بیس مرتبہ کوٹا حالانکہ وہ کپڑا ایسا ہے کہ اس کو اتنی مرتبہ کوٹنا معتاد نہیں ہے پس اگر اجیر نے معتاد طریقے سے عمل کیا پھر ہلاکت ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

(ولا یضمن...الخ) ملاح نے کشتی کھینچی، جس کے سبب سے ایک آدمی غرق ہوگیا، یا سامان کو جس رسی سے باندھا گیا تھا اس کو کھینچا تو ایک آدمی اس کے سبب سے جانور پر سے گر گیا اور ہلاک ہوگیا تو اجیر اس کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ آدمی عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا بلکہ اس کو زخمی یا قتل کردیا جائے تب اس کا ضمان آتا ہے، اور یہاں پر ہلاکت کسی جنایت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کے سبب سے ہے پس اس کی ضمان اجیر پر واجب نہ ہوگا۔

(ولھذا...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ آدمی عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا بلکہ جنایت کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے اسلئے اس کی ضمان عاقلہ ادا کرتے ہیں، حالانکہ عقود کی وجہ سے جو نقصان ہوجائے اس کا ضمان عاقلہ ادا نہیں کرتے معلوم ہوا کہ آدمی عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا۔

ولا حَجَّامٌ اوبَزَّاغٌ اوفَصَّادٌ لَم تُجاوِزِ المُعتَادَ فاِن انکَسر دَنٌّ فی طریقِ الفُراتِ ضَمِنَ الحَمَّالُ قیمتَه فی مکانِ حملِه بلااجرِ اوفی موضعِ کسرِه معَ حصة اِجرِه لانَّه لَمَّا اَوجَبَ الضمانَ فلَه وجھانِ احدُھما اَن یَجعَلَ فِعلَه تَعدِّیًا من الابتداءِ فانَّ الحملَ شیٌ واحدٌ اویَجعَلَ الاولَ باذنِه ثم صارَ تَعدِّیًا عندَ الکسرِ فیَختارُ یاشاءَ .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہ ہوگا پچھنہ لگانے والا اور نہ نشتر لگانے والا اور نہ رگ کھولنے والا جس نے تجاوز نہ کیا معتاد سے، پس اگر مشکیزہ ٹوٹ گیا فرات کے راستے میں تو اٹھانے والا ضامن ہوگا اسکی قیمت کا اسکے اٹھانے کے مکان کی بغیر اجرت کے یا اسکے توڑنے کی جگہ میں اسکی اجرت کے حصے کیساتھ اسلئے کہ جب اس نے ضمان واجب کیا تو اس کیلئے دو وجہیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے فعل کو قرار دے تعدی ابتداء سے اس لیے اٹھانا ایک شئے ہے یا اول کو اسکے اجازت کیساتھ قرار دے پھر یہ تعدی ہوا توڑنے کے وقت پس اختیار کرلے جس چیز کو چاہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا حجام...الخ) پچھنے لگانے والے، نشتر لگانے والے اور رگ کھولنے والے نے اگر آدمی کا نقصان کردیا تو دیکھیں گے، اگر اس نے معتاد (معروف) طریقے سے تجاوز نہ کیا ہو تب تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر اس نے معتاد طریقے سے تجاوز کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا۔

(فان انکسر...الخ) اگر کسی نے مزدور کو کہا کہ میرا یہ مٹکا دریائے فرات کے راستے فلاں مقام تک پہنچا دے، مزدور وہ مٹکا لے کر چلا، راستے میں وہ مٹکا ٹوٹ گیا تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو وہ حمال کو اس مٹکے کی اس جگہ کی قیمت کا ضامن بنائے جہاں سے اس نے مٹکا اٹھایا تھا اور چاہے تو اس کو اس جگہ کی قیمت کا ضامن بنائے جہاں مٹکا ٹوٹا ہے (مثلا اس

نے جہاں سے مٹکا اٹھایا تھا وہاں اسکی قیمت آٹھ درہم تھی اور جہاں ٹوٹا ہے وہاں اسکی قیمت دس درہم ہے تو مالک چاہے تو اسے آٹھ درہم کا ضامن بنائے اور چاہے تو دس کا ضامن بنائے) لیکن فرق یہ ہوگا کہ پہلی صورت میں مالک پر اس کی اجرت واجب نہ ہوگی اور دوسری صورت میں اس ٹوٹنے کے مقام تک لانے کی جتنی اجرت بنتی ہے وہ اس مزدور کو ادا کریگا۔

(لانہ... الخ) یہ اس مسئلے کی دلیل ہے کہ جب مالک نے صورت مذکورہ میں اس پر ضمان واجب کی تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ حمال کے فعل کو ابتداء ہی سے تعدی قرار دیا جائے کیونکہ اس تمام راستے میں حمل (اٹھانا) ایک فعل ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم یوں سمجھیں کہ شروع میں تو اسکا فعل مالک کی اجازت سے تھا پھر جب اس نے مٹکا توڑا تو اس کے اسی فعل کو تعدی قرار دیا جائے۔ پہلی صورت کا تقاضا یہ ہے کہ اس اتنے پیسوں کا ضامن بنایا جائے جو اس مٹکے کی مکان حمل میں قیمت کے برابر ہو۔ (مثلاً آٹھ درہم جیسے کہ ماقبل میں فرض کیا گیا) اور دوسری صورت کا تقاضا یہ ہے کہ کہ اسکو مکان کسر کی قیمت کا ضامن بنایا جائے (مثلاً دس درہم جیسا کہ فرض کیا گیا) تو مالک کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں صورتوں میں سے جسکو چاہے اختیار کرلے۔

والاجيرُ الخاصُ يَستَحِقُّ الاجرَ بتسليمِ نفسَه مُدتَه وإن لَم يَعمَل كا لاجيرِ للخدمةِ سنةً اولِرَعيِ الغنمِ ويُسَمّٰى اجيراً واحداً لانَّه لا يَعمَلُ لغيرِه ولا يَضمَنُ ما تلَفَ في يدِه او بعملِه .

﴿ترجمہ﴾

اور اجیر خاص اجرت کا مستحق ہوتا ہے اپنے آپکو اس کی مدت میں سپرد کرنے کیساتھ اگر چہ کام نہ کرے جیسے کہ وہ اجیر جو خدمت کے لیے ہو ایک سال کے لیے یا بکریاں چرانے کے لیے ہو اور اس کا نام اجیر واحد رکھا جاتا ہے اس لیے کہ یہ اپنے غیر کے لیے کام نہیں کرتا۔

﴿توضیح﴾

(والاجیر... الخ) اجیر خاص اس وقت اجرت کا مستحق ہوتا ہے جب وہ مدت اجارہ میں اپنے آپ کو سپرد کردے، اگر چہ اس نے ابھی تک کام نہ کیا ہو۔ مثلاً کسی کو مزدور رکھا گیا کہ وہ ایک سال خدمت کریگا یا ایک سال بکریاں چرائیگا، اس کا نام اجیر خاص اس لیے رکھا جاتا ہے کہ یہ صرف ایک کے لیے کام کرتا ہے دوسرے کے لیے کام نہیں کرتا۔

(ولا یضمن... الخ) اجیر خاص کے قبضہ سے یا اس کے عمل سے کوئی شئے ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس کے قبضے میں اگر ہلاکت ہوجائے تو اسلئے ضامن نہ ہوگا کہ اس کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوتا ہے اور اسکے عمل سے اگر ہلاکت ہوجائے تو اسلئے اس پر ضمان نہ ہوگا کہ مستاجر اس اجیر کے منافع کا مالک بن گیا ہے لہٰذا اس کا عمل مالک کی طرف منتقل ہوگا، یوں سمجھیں گے کہ مالک نے خود یہ کام کیا تھا اور اسکے کام کی وجہ سے یہ شئے ہلاک ہوگئی۔ لہٰذا مستاجر اس اجیر کو ضامن نہیں بنا سکتا۔

وصحَّ تردیدُ الاجرِ بالتردیدِ فی خیاطةِ الثوبِ فارسیًا اورومیاً وصِبغِه بعُصفُرٍ اوزعفرانَ وفی اِسکانِ البیتِ عطَّاراً اوحدَّادًا وفی حملِ الدابةِ الی الکوفةِ اوواسطَ وفی هذِه الدارِ اوهذِه وفی حملِ کُرِّبُرٍ اوشعیرٍ علیها ویجبُ اجرُ ما وُجِدَ ای قیلَ اِن خَطَتَّه فارسیاً فبدرهمٍ وان خَطَتَّه رومیًا فبدرهمینِ واجرتُک هذِهِ الدارَ شهراً بدرهمٍ اوهذِه الدارَ بدرهمینِ وهکذا اذاکانَ فی ثلثةِ اشیاءَ وفی اربعةِاشیاءَ لا کمافی البیعِ غیرَ انَّه یُشترَطُ خیارُ التعیینِ فی البیعِ دونَ الاجارةِ لانَّ فی الاجارةِ تجبُ الاجرةُ بالعملِ وعندَ العملِ یَتعَیَّنُ بخلافِ البیعِ فانَّ الثمنَ یجبُ بنفسِ العقدِ والمبیعُ مجهولٌ وذَکَرَ فی الهدایةِ فی مسئلةِ العطَّارِ والحدَّادِ وکرِّ البرِّ والشعیرِ خلافُ ابی یوسفؒ ومحمدٍؒ وفی الدابةِ الی کوفةَ وواسطَ احتمالُ الخلافِ ومسئلةُ الخیاطةِ والصِّبغِ متفقٌ علیهما .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہ ہوگا اس چیز کو جو ہلاک ہو جائے اسکے قبضے میں یا اس کے عمل سے اور صحیح ہے اجرت کی تردید، تردید کے ساتھ کپڑے کے سینے میں فارسی یا رومی طرز پر اور رنگنے میں عصفر یا زعفران کے ساتھ، اور کمرے میں ٹھہرانے میں عطر فروش یا لوہار کو اور جانور پر سامان لادنے میں کوفہ یا واسط تک، اور اس دار یا اس دار میں اور ایک کر گندم یا ایک کر جو لادنے میں اس جانور پر، اور واجب ہوگی اس چیز کی اجرت جو پائی جائے، یعنی کہا گیا کہ اگر تم نے فارسی طرز کا کپڑا سیا تو ایک درہم کے بدلے میں ہوگا اور اگر تو نے رومی طرز پر سیا تو دو درہم کے بدلے میں ہوگا، اور میں نے تمہیں یہ دار اجرت پر دیا ایک مہینہ کے لیے ایک درہم کے بدلے میں اور یا یہ دار ایک مہینہ کیلئے دو درہم کے بدلے میں اور اسی طرح ہے اگر تین چیزوں میں ہو اور چار چیزوں میں جائز نہیں جیسا کہ بیع میں علاوہ اسکے مشروط ہوتی ہے خیار تعیین بیع میں نہ کہ اجارے میں اسلئے کہ اجارے میں اجرت واجب ہوتی ہے عمل کیساتھ اور عمل کیوقت تعین ہو جاتا ہے بخلاف بیع کے اسلئے کہ ثمن نفس عقد کیساتھ واجب ہوتا ہے حالانکہ مبیع مجہول ہے، اور ہدایہ میں ذکر کیا کہ عطار اور لوہار والے مسئلے میں ایک کر گندم اور ایک کر جو والے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے اور جانور کو کوفہ یا واسط تک لے جانے والے مسئلے میں اختلاف کا احتمال ہے اور سینے اور رنگنے والے مسئلے میں اتفاق کیا گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وصح...الخ) اجرت کی تردید جائز ہے۔ مثلاً کہا اگر تم نے فارسی کپڑا سیا تو ایک درہم دونگا اور اگر رومی کپڑا سیا تو دو درہم دونگا، اسی طرح اجیر کو کہتا ہے کہ اگر تم نے اس کپڑے کو عصفر کے ساتھ رنگا تو ایک درہم دونگا اور اگر زعفران کیساتھ رنگا تو دو درہم دونگا۔ بیت (کمرے) کے بارے میں کہا کہ اگر تم نے اس میں عطار (عطر فروش) کو ٹھہرایا تو اس کا کرایہ ایک درہم ہوگا اور اگر اس میں لوہار کو ٹھہرایا تو اس کا کرایہ دو درہم ہوگا۔ دابہ اجرت پر دی اور کہا اگر اس کو کوفہ تک لے جاؤ تو اس کی اجرت ایک

درہم ہے اور اگر واسط تک لے جاؤ تو اسکا کرایہ دو درہم ہے۔ دار کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ دار میں تمہیں ماہوار ایک درہم کے بدلے کرایہ پر دیتا ہوں اور وہ دار ماہوار دو درہم کے بدلے میں دیتا ہوں۔ جانور اجرت پر دیا اور کہا اگر اس پر ایک کر گندم لا دوگے تو ایک درہم واجب ہوگا اور اگر اس پر ایک کر جو لادوگے تو دو درہم واجب ہونگے۔ ان تمام صورتوں میں اجارہ درست ہوگا اور شرط کے موافق وہی چیز واجب ہوگی جو پائی جائے۔

(وھکذا...الخ) یہ تردید جس طرح دو چیزوں میں جائز ہے، تین میں بھی جائز ہے مثلا کہے اگر تم نے فارسی کپڑا سیا تو ایک درہم دونگا اور اگر رومی کپڑا سیا تو دو درہم دونگا اور اگر ترکی سیا تو تین درہم دونگا۔ لیکن تردید چار اشیاء میں جائز نہیں ہے جس طرح کہ بیع میں مشتری کو تین چیزوں میں اختیار دینا جائز ہوتا ہے چار میں نہیں مثلا کہا اگر یہ کپڑا خریدو گے تو ایک درہم تم پر واجب ہونگے اور اگر یہ کپڑا لوگے تو دو درہم اور اگر یہ کپڑا لوگے تو تین درہم تم پر واجب ہونگے۔

(غیر انه...الخ) یہاں سے اجارہ اور بیع میں فرق بیان کرتے ہیں کہ اس قسم کی بیع (یعنی تردید والی صورت) میں خیار تعیین ضروری ہوتا ہے اور اس قسم (تردید) کے اجارے میں خیار تعیین ضروری نہیں ہوتا۔ انمیں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اجرت اس وقت واجب ہوگی جب عمل پورا ہو جائے اور جب عمل پورا ہو جائیگا تو تعیین خود بخود ہو جائیگی اور بیع میں ثمن نفس عقد کیساتھ ہی واجب ہو جاتے ہیں پس اگر عقد کے وقت خیار تعیین کی شرط نہ ہو تو مبیع مجہول ہوگی اور جب مبیع مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی۔

(وذکر...الخ) صاحب ہدایہ نے اس مسئلے میں جو اختلاف ذکر کیا ہے، شارح اس کو نقل کرتے ہیں، کہ عطار، حداد اور کر بر اور کر شعیر والے مسئلے میں صاحبین کا امام صاحب کیساتھ اختلاف ہے چنانچہ امام صاحب تو فرماتے ہیں کہ شرط کے موافق اجرت واجب ہوگی جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ درست نہیں ہے، اور جانور کو کوفہ یا واسط تک لے جانے والے مسئلے میں اختلاف کا احتمال ہے یعنی اس بات کا احتمال ہے کہ یہ عقد اجارہ بالاتفاق جائز ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز ہو اور امام صاحب کے نزدیک جائز ہو اور خیاطت اور رنگ والے مسئلے میں اتفاق ہے کہ بالاتفاق یہ اجارہ جائز ہے۔

ولو رَدَّ فی خیاطةِ الیومِ اوغداً ای اذاقالَ ان خَطَّته الیوم فبدرهمٍ وفی غدٍ بنصفِ درهمٍ فله ماسُمّی ان خاطَه الیومَ واجرُ مثلِه ان خاطَه غداً هذا عند ابی حنیفةؒ وعندهما الشرطانِ جائزانِ وعندَ زفرؒ فاسدانِ لانَّ ذِکرَ الیومِ للتعجیلِ وذِکرَ الغدِ للترفیهِ لا للتوقیتِ فیُجتَمِعُ فی کلِ یومٍ تسمیتانِ لهما انَّ کلَّ واحدٍ منهما مقصودٌ فصارَ کاختلافِ النوعینِ ولَه انَّ ذِکرًا لیومِ لیس للتوقیتِ لانَّ اجتماعَ الوقتِ والعملِ مُفسِدٌ کمامرَّ بل ذکرُه للتعجیلِ وذِکرُ الغدِ للتعلیقِ فیَجتَمِعُ فی الغدِ تسمیتانِ ولا یُجاوَزُ به المُسمّی ای اجرُالمثل ان کانَ زائداً علی نصفِ درهمٍ لا یجبُ الزیادةُ وفی الجامعِ الصغیرِ

لا يُزادُ علی درهمٍ و لا يُنقَصُ عن نصفِ درهمٍ لكنَّ الصحيحَ هو الاولُ لانَّ المُسمّٰی فی الغدِ نصفُ درهمٍ وفی الاجارةِ الفاسدةِ اجرُ المثلِ لا يُزادُ علی المُسمّٰی وان خاطَه فی اليوم الثالث فاجرُ المثلِ لا يُزادُ علی نصفِ درهمٍ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر تردید کی آج اور کل کے سینے میں یعنی اگر کہا اگر تم آج یہ سی کر دے دو تو ایک درہم کے بدلے میں ہوگا اور اگر کل میں سیو تو نصف درہم کے بدلے میں ہے تو اس کے لیے وہی ہوگا جو مقرر کیا گیا اگر اس نے اسے آج سی دیا اور اس کی اجرت مثل ہوگی اگر اس نے اسے کل سیا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں، اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں فاسد ہیں اس لیے کہ آج کا ذکر جلدی کرنے کے لیے ہے اور کل کا ذکر آسانی کرنے کے لیے ہے نہ کہ وقت بیان کرنے کیلئے، پس جمع ہو جائیں گی ہر دن میں دو تسمیہ، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک مقصود ہے پس یہ نوعین کے اختلاف کی طرح ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یوم کا ذکر وقت بیان کرنے کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ وقت اور عمل کا اجتماع مفسد ہوتا ہے جیسا کہ گزرا بلکہ اس کا ذکر جلدی کرنے کیلئے ہے اور کل کا ذکر اضافت کے لیے ہے پس کل میں دو تسمیہ جمع ہو جائیں گی، اور بڑھنے نہیں دی جائیگی یہ اجرت مثلی مقرر شدہ اجرت سے یعنی اجرت مثلی اگر نصف درہم سے زائد ہو تو زیادتی واجب نہ ہوگی، اور جامع صغیر میں ہے کہ زیادہ نہیں دیا جائیگا ایک درہم سے اور کم نہیں کیا جائیگا نصف درہم سے، لیکن صحیح اول ہی ہے اسلئے طے شدہ اجرت کل میں نصف درہم ہے اور اجارت فاسدہ میں اجرت مثل طے شدہ اجرت سے زیادہ نہیں دی جاتی اور اگر اس نے اسے تیسرے دن سی دیا تو اجرت مثل نصف درہم سے زائد نہیں دی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ولوردد...الخ) مستاجر نے اجیر کو کہا اگر تم نے آج یہ کپڑا سی دیا تو ایک درہم دونگا اور اگر کل سیا تو نصف درہم دونگا، تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ کہ اگر آج سی دیا تو مسمّی واجب ہوگا یعنی ایک درہم، اور اگر کل سیا تو پھر اجرت مثلی واجب ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں پس آج سیا تو ایک درہم واجب ہوگا اور اگر کل سیا تو نصف درہم واجب ہوگا اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں لہذا آج سیے یا کل سیے، دونوں صورتوں میں اجرت مثلی واجب ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ آج کا ذکر تعجیل کے لیے ہے اور کل کا ذکر توقیت کے لیے نہیں بلکہ آسانی کے لیے ہے (یعنی آج کا ذکر اس لیے ہے تاکہ وہ آج ہی یہ کام نمٹا دے اور کل کا ذکر اس لیے ہے کہ اگر وہ کل یہ کام کرنا چاہتا ہے تو بھی اس کو اجازت ہے) پس ہر دن میں دو تسمیہ جمع ہو گئیں کیونکہ جب آج کا ذکر تعجیل کے لیے اور کل کا ذکر آسانی کے لیے ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو عقد کل ہوگا وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے پس آج کے دن ایک تو آج کی تسمیہ ایک درہم ہوا اور دوسری کل کی تسمیہ نصف درہم ہوا۔ اس

طرح کل کے روز ایک تو کل کی تسمیہ نصف درہم ہے اور ایک آج کی تسمیہ ایک درہم ہے۔ لہٰذا ہر دن میں دو تسمیہ جمع ہو گئیں پس یہ دونوں شرطیں فاسد ہونگی۔

(لهما...الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ آج اور کل میں سے ہر ایک مقصود ہے، آج کا ذکر تعجیل کے لیے ہے اور کل کا ذکر تعلیق یعنی اضافت کے لیے ہے، پس دونوں شرطیں جائز ہونگی۔ وہ اس کو نوعین کے اختلاف پر قیاس کرتے ہیں، کہ مستاجر یوں کہے اگر تم نے فارسی کپڑا سیا تو ایک درہم دونگا اور اگر رومی کپڑا سیا تو دو درہم دونگا تو یہاں دونوں شرطیں جائز ہیں پس مانحن فیہ میں بھی دونوں شرطیں جائز ہونگی۔

(وله...الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ آج کا ذکر توقیت کیلئے نہیں بلکہ تعجیل کے لیے ہے اور کل کا ذکر تعلیق کے لیے ہے، تو کل کے دن میں دو تسمیہ جمع ہوئیں نہ کہ آج کے دن میں۔ لہٰذا کل کے لیے عقد فاسد ہوگا پس اگر اجیر نے کل سی دیا تو اجرت مثلی واجب ہوگی اور آج میں چونکہ دو تسمیہ جمع نہیں ہیں اسلئے آج کیلئے عقد جائز ہوگا، پس اگر اجیر نے آج سی دیا تو ایک درہم واجب ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ آج کا ذکر توقیت کے لیے کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ ہے کہ اگر آج کا ذکر توقیت کے لیے ہو تو وقت اور عمل کا اجتماع لازم آئیگا، وقت اس بات کا تقاضا کرتا ہے وہ اجیر اجیر خاص ہو جسکی اجرت محض حاضر ہونے سے واجب ہو جائے اور عمل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجیر اجیر مشترک ہو جس کی اجرت عمل کے بعد واجب ہو، چونکہ ان میں منافات ہے اس لیے ان کا اجتماع مفسد ہوگا لہٰذا آج کا ذکر توقیت کے لیے نہ ہوگا۔

(ولا يجاوز...الخ) امام صاحب کے نزدیک اگر وہ کل سیے گا تو اس کو اجرت مثلی ملے گی لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اجرت مثلی نصف درہم سے زائد نہ ہو، اگر اجرت مثلی نصف درہم سے زائد بنتی ہے تو زیادتی واجب نہ ہوگی بلکہ اس کو صرف نصف درہم ہی دیا جائیگا۔

(وفي...الخ) یہاں سے جامع صغیر کی ایک روایت نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں کہ جامع صغیر میں ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر کل سیے گا تو اس کو اجرت مثلی ملے گی جو ایک درہم سے زائد نہ ہو اور نصف درہم سے کم نہ ہو۔ تولکن سے شارح نے اس پر رد کر دیا کہ صحیح قول پہلا ہے کہ اجرت مثلی نصف درہم سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ کل کے لیے اجارہ فاسد ہے اور کل کے لیے مسمی نصف درہم ہے ہمارے نزدیک ضابطہ ہے کہ اجارہ فاسدہ میں اجرت مثلی مسمی سے زائد نہیں دی جاتی۔ پس اجرت مثلی نصف درہم سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔

(وان خاطه...الخ) صورت مذکورہ میں اگر درزی نے کپڑا نہ آج سیتا ہے اور نہ کل، بلکہ تیسرے دن سیتا ہے تو پھر بھی اس کو اجرت مثلی ملے گی جو نصف درہم سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔

ولا يُسافِرُ بعبدٍ مستاجَرٍ للخدمةِ الا بشرطِه ولا يَستَرِدُّ مستاجِرٌ اجرَ ماعَمِلَ عبدٌ محجورٌ آجَرَ عبدٌ محجورٌ نفسَه فاِن اَعطاهُ المستاجِرُ الاجرَ لا يَستَرِدَّه لانَّ هذِه الاجارةَ بعدَ الفراغِ صحيحةٌ...

استحساناً لانَّ الفسادَ لِرعایةِ حقِ المولٰی فبعدَ الفراغ رعایةُ حقِه فی الصحةِووجوبِ الاجرةِ ولایَضمَنُ آکلُ غَلَّةِ عبدٍ غَصَبَه فآجَرَ هو نفسَه ای رجلٌ غَصَبَ عبداً فآجَرَ العبدُ نفسَه فاَخَذَ الغاصبُ الاجرةَ فاَکَلَه فلا ضمانَ عندَ ابی حنیفةؒ لانَّ العبدَ لا یُحرِزُ نفسَه فکذا مافی یدِه فلا یکونُ مُتَقوِّمًا وقالا یضمَنُ لانَّه مالُ المَولٰی وصحَّ للعبدِ قبضُها ویَاخُذُها مولاهُ قائمةً هذا بالاتفاقِ لانَّ بعدَ الفراغِ یُعتَبَرُ ماذوناً کمامرَّ .

﴿ترجمہ﴾

اور سفر میں ساتھ نہ لے جائے اس غلام کو جو اجرت پر لیا ہے خدمت کے لیے مگر اس کی شرط کے ساتھ اور واپس نہ لے متاجر اس کام کی اجرت جو کیا ایسے غلام نے جس کو تصرفات سے روک دیا گیا تھا، ایک **عبد محجور** نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا پس اگر اس کو متاجر نے اجرت دیدے تو اس سے واپس نہ لے اس لیے کہ یہ اجارہ فارغ ہونے کے بعد صحیح ہوتا ہے استحساناً اسلئے کہ فساد مولی کے حق کی رعایت کی وجہ سے ہے پس فارغ ہونے کے بعد اس کے حق کی رعایت صحت میں اور اجرت کے واجب ہونے میں ہے اور ضامن نہ ہوگا اس غلام کے نفع کو کھانے والا جس کو اس نے غصب کیا تھا پھر اس نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا تھا یعنی ایک آدمی نے غلام غصب کیا پھر غلام نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا پھر غاصب نے اجرت لے لی اور اس کو کھا گیا تو اس پر کوئی ضمان نہیں امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ غلام اپنے آپ کو محفوظ نہیں کر سکتا پس اس چیز کو محفوظ نہ کر سکے گا جو اس کے قبضے میں ہے پس وہ چیز متقوم نہ ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اسلئے کہ یہ مولی کا مال ہے، اور صحیح ہے غلام کے لیے اس پر قبضہ کرنا اور اس کو لے لے گا اس کا مولی درآں حالانکہ وہ اجرت موجود ہو یہ بالاتفاق ہے اس لیے کہ فارغ ہونے کے بعد وہ ماذون معتبر ہوتا ہے جیسا کہ گزرا۔

﴿توضیح﴾

(ولایسافر...الخ) اگر غلام اجرت پر لیا تا کہ وہ غلام اس کی خدمت کرے، تو اب متاجر اس کو اپنے ساتھ سفر میں ساتھ نہیں لے جا سکتا اس لیے کہ سفر کی مشقت حضر کی مشقت سے زیادہ ہوتی ہے، ہاں اگر متاجر یہ شرط لگا دے کہ میں اس غلام کو سفر میں بھی ساتھ لے جاؤں گا تو اب وہ سفر میں اس کو اپنے ساتھ لے جا سکتا ہے۔

(ولایسترد...الخ) **عبد محجور** (وہ غلام جس کو اس کے مولی نے تصرفات سے روک دیا ہو) نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا اور متاجر نے اس کو اجرت ادا کر دی، تو اب متاجر اس غلام سے یہ اجرت یہ کہہ کے واپس نہیں لے سکتا کہ "تم تو مجور تھے، تمہیں اجارہ کی اجازت نہیں تھی لہذا مجھے اجرت واپس کر دو" اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر چہ یہ اجارہ پہلے فاسد تھا اس لیے کہ مولی کی اجازت نہیں تھی، لیکن جب وہ غلام کام سے فارغ ہو گیا تو اب یہ اجارہ استحساناً صحیح ہو جائیگا اس لیے

کہ پہلے جو ہم اس کو ناجائز قرار دے رہے تھے وہ مولی کی حق کی وجہ سے تھا، اور کام سے فارغ ہونے کے بعد مولی کے حق کی رعایت اس طرح ہوسکتی ہے کہ اب اجارہ کو صحیح قرار دے دیا جائے، اور مستاجر پر اجرت کو واجب کیا جائے۔

(ولا یضمن...الخ) ایک آدمی نے غلام غصب کیا اور پھر اس کو اجرت پر دے دیا، غاصب نے اس کی اجرت وصول کرلی اور اسے کھا گیا تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ غاصب اس اجرت کا ضامن نہ ہوگا، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ ضامن ہوگا، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ غاصب متقوم کا ضامن ہوتا ہے اور غلام جس کو غاصب نے غصب کیا تھا اس کی اجرت متقوم نہیں ہے، متقوم اس لیے نہیں ہے کہ متقوم وہ چیز ہوسکتی ہے جو محرز ہو اور غلام اپنی ذات کا احراز نہیں کرسکتا ہے تو اس کے قبضہ میں جو مال ہوگا وہ بھی محرز نہ ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غاصب ضامن اس لیے ہوگا کہ اس نے مولی کا مال کھایا ہے کیونکہ غلام کی اجرت درحقیقت مولی کی ہوتی ہے۔

(وصح...الخ) صورت مذکورہ میں اگر غاصب نے غلام اجرت پر دے دیا اور غلام نے اس اجرت پر قبضہ بھی کرلیا تو یہ صحیح ہے اس کے بعد اگر وہ اجرت موجود ہے تو مولی اسے لے سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ اجارہ فاسدہ تھا کیونکہ مالک کی اجازت کے بغیر تھا لیکن جب وہ غلام کام سے فارغ ہوگیا تو یہ اجارہ استحساناً صحیح بن گیا کیونکہ کام سے فارغ ہونے کے بعد اس غلام کو ماذون سمجھا جائیگا تاکہ مولی کے حق کی رعایت ہوجائے کما مر۔

ولوِ استَاجَرَ عبداً شهرينِ شهراً باربعةٍ وشهرًا بخمسةٍ صحَّ والاولُ باربعةٍ والثاني بخمسةٍ وحُكّمَ الحالُ ان قالَ مستاجرُ العبدِ مَرِضَ هو اوابَقَ في اولِ المدةِ وقالَ المُوجرُ في آخرِها اصلُ هذهِ المسئلةِ الطاحونةُ فانَّ المالِكَ اذاقالَ ماءُ الطاحونةِ كانَ جارياً في اولِ المُدَّةِ وقالَ المُستَاجرُ لم يكُن جاريًا يُحَكَّمُ الحالُ وصُدِّقَ ربُّ الثوبِ في امرتُكَ اَن تعمَلَه قُباءً اوتَصبغه احمرَ فلا اجرَ وقالَ امرَتَنِي بما عمِلتُ لانَّ الاذنَ مستفادٌ من ربِ الثوبِ والمرادُ اَن يُصَدَّقَ باليمينِ وفي عَمِلتَ لي مَجَّانًا لاصَانعٌ قال بل باجرٍ لانَّ المالِكَ يُنكِرُ تقُوَّمَ عملِ الصانعِ وعند ابي يوسفؒ اِن كانَ الصانعُ معامِلاً له يجبُ الأُجرةُ وعند محمدٍؒ ان كانَ معروفاً بهذِهِ الصُّنعةِ بالاجرِ يجبُ الاجرةُ ابوحنيفةؒ يقولُ الظاهرُ لا يَصلَحُ حجةً لاستِحقاقِ الاجرة .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر غلام اجرت پر لیا دو ماہ کے لیے ایک ماہ چار کے بدلے اور ایک ماہ پانچ کے بدلے تو صحیح ہے اور پہلا ماہ چار کے بدلے میں ہوگا اور دوسرا مہینہ پانچ کے بدلے میں ہوگا اور حال کو حکم بنایا جائیگا اگر کہا غلام کو اجرت پر لینے والے نے کہ وہ بیمار ہوگیا تھا یا بھاگ گیا تھا شروع مدت میں اور موجر نے کہا کہ آخر مدت میں، اس مسئلے کی اصل چکی ہے اس لیے کہ مالک اگر کہے کہ

چکی کا پانی شروع مدت میں جاری تھا اور مستاجر نے کہا کہ جاری نہیں تھا تو حال کو حکم بنایا جائیگا، اور تصدیق کی جائیگی کپڑے کے مالک کی اس بات میں کہ میں نے تمہیں امر کیا تھا کہ تم اس کی قباء بناؤ یا اس کو سرخ رنگ دے دو پس کوئی اجرت نہیں ہے اور اس نے کہا تو نے مجھے امر کیا تھا اس کام کا جو میں نے کیا، اس لیے کہ اجازت حاصل ہے کپڑے کے مالک سے اور مراد یہ ہے کہ تصدیق کی جائیگی یمین کیساتھ، اور (تصدیق کی جائیگی اس کی اس بات میں) کہ ''تو نے میرے لیے مفت میں کام کیا'' نہ کاریگر کی کہ ''نہیں، بلکہ اجرت کیساتھ کیا ہے'' اسلئے کہ مالک انکار کرتا ہے کاریگر کے عمل کے قیمتی ہونے کا اور امام ابوسفؒ کے نزدیک اگر کاریگر اس کیساتھ معاملہ کرنے والا ہو تو اجرت واجب ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ مشہور ہو اجرت کیساتھ یہ کام کرنے میں، تو اجرت واجب ہوگی اور امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر اجرت کے مستحق ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔

﴿توضیح﴾

(ولو استاجر...الخ) ایک غلام دو ماہ کے لیے اجرت پر لیا اور کہا ایک ماہ کی اجرت چار درہم دونگا، اور ایک ماہ کی اجرت پانچ درہم دونگا، یہ بیان نہیں کیا کہ پہلے ماہ کی اجرت کتنی ہے اور دوسرے ماہ کی کتنی ہے؟ تو یہ اجارہ صحیح ہے، پہلے ماہ کی اجرت چار درہم ہوگی اور دوسرے ماہ کی اجرت پانچ درہم ہوگی۔ گویا اس نے دو عقد کیے پہلا عقد چار درہم کے عوض میں کیا، اور دوسرا عقد پانچ درہم کے عوض میں کیا۔

(وحکم...الخ) مستاجر نے غلام اجرت پر لیا، مدت اجارہ کے بعد اس کے اور مالک کے درمیان اختلاف ہوگیا، مستاجر کہتا ہے کہ یہ غلام اول مدت سے بیمار ہوگیا تھا یا اول مدت میں بھاگ گیا تھا لہٰذا میرے ذمے تمہاری کوئی اجرت واجب نہیں ہے۔ جبکہ مالک کہتا ہے کہ وہ غلام آخر مدت میں بیمار ہوا تھا یا آخر مدت میں بھاگا تھا لہٰذا جتنا وقت تم نے اس سے کام لیا تھا اس کی اجرت تم پر واجب ہے تو اس میں حال کو حکم بنائیں گے، دیکھیں گے کہ اب وہ غلام بیمار یا بھگوڑا ہے یا نہیں؟ اگر اب وہ بیمار یا بھگوڑا ہے تو مستاجر کی بات مانی جائیگی لہٰذا اجرت واجب نہ ہوگی اور اگر اب وہ غلام بیمار یا بھگوڑا نہیں ہے تو موجر کی بات مانی جائیگی، لہٰذا بقدر عمل اجرت واجب ہوگی۔ اس مسئلے کی اصل دراصل ایک اور مسئلہ ہے کہ کسی نے پن چکی اجرت پر لی، مدت کے گزرنے کے بعد مالک اور مستاجر میں اختلاف ہوگیا، مستاجر کہتا ہے کہ اس پن چکی سے پانی اول مدت میں منقطع ہوگیا تھا لہٰذا میں نے اس سے کام نہیں لیا پس میرے ذمے تمہارے لیے کوئی اجرت واجب نہیں ہے جبکہ مالک کہتا ہے کہ آخر مدت میں پانی منقطع ہوگیا تھا لہٰذا جتنا تم نے اس سے کام لیا ہے اس کی اجرت تم پر واجب ہے تو اس میں بھی حال کو حکم بنائیں گے، فی الحال اگر پانی منقطع ہے تو مستاجر کی بات مانی جائیگی پس کوئی اجرت واجب نہ ہوگی، اور اگر فی الحال پانی منقطع نہیں ہے تو موجر کی بات مانی جائیگی پس اس کے حساب سے مستاجر پر اجرت واجب ہوگی۔

(وصدق...الخ) ایک آدمی نے درزی کو کپڑا دیا تا کہ وہ اسے سیے، اس نے سی دیا اس کے بعد مالک

اوراس درزی کے درمیان اختلاف ہوگیا مالک کہتا ہے میں نے تمہیں قباء بنانے کیلئے کہا تھا اورتم نے قمیص سی دی ہے اوردرزی کہتا ہے کہ تم نے مجھے قمیص سینے کا امر کیا تھا، تواس میں مالک کی بات مع الیمین معتبر ہوگی۔ اسی طرح اگر کپڑا دیا تاکہ دوسرا اس کو رنگ دے، اسکے بعد اختلاف ہوگیا، مالک کہتا ہے میں نے تمہیں سرخ رنگ دینے کا کہا تھا جبکہ رنگریز کہتا ہے تم نے مجھے اسی رنگ کا امر کیا جو میں نے دیدیا ہے مثلاً سیاہ، تواس میں بھی مالک کی بات مع الیمین معتبر ہوگی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اختلاف کے وقت بات اس کی مانی جاتی ہے جس کی طرف سے اجازت مستفاد ہو اور اجازت یہاں مالک کی طرف سے پائی گئی ہے پس بات اسی کی معتبر ہوگی۔

(وفی عملت...الخ) مالک نے صانع سے کوئی کام کروایا، پھر اختلاف ہوگیا مالک کہتا ہے کہ تم نے میرے لیے یہ کام مفت کیا ہے کوئی اجرت مقرر نہیں ہوئی تھی اور صانع کہتا ہے کہ میں نے تمہارے لیے یہ کام اجرت کیساتھ کیا ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ مالک کی بات معتبر ہوگی دلیل یہ ہے کہ مالک منکر ہے اور صانع مدعی ہے اور بات منکر کی مانی جاتی ہے، مالک منکر اور صانع مدعی اس طرح ہے کہ صانع اپنے عمل کے متقوم ہونے کا دعوی کرتا ہے جبکہ مالک اسکے عمل کے متقوم ہونے کا انکار کرتا ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے اگر صانع اس مالک کیساتھ کاروباری معاملات رکھتا ہے تب تو اجرت واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان آپس میں کوئی کاروباری معاملہ نہیں ہوتا تو اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے، اگر صانع اس صنعت کے ساتھ مشہور ہو جو اس نے مالک کیلئے کی ہے تو اجرت واجب ہوگی اور اگر وہ اس صنعت کے ساتھ مشہور نہ ہو تو اجرت واجب نہ ہوگی۔

(وابو حنیفةؒ...الخ) امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے ظاہر کا اعتبار کیا تھا اور کہا تھا کہ اگر صانع کے لیے موید موجود ہے تو اس کے لیے اجرت واجب ہوگی۔ یہاں سے امام صاحب کی طرف سے ان کو جواب دیا جارہا ہے، حاصل یہ ہے کہ ظاہر حال دفع (کسی کا حق ختم کرنے) کے لیے تو حجت بن سکتا ہے لیکن اجرت کے استحقاق کی حجت نہیں بن سکتا پس اگر ظاہر حال اس اجیر اور صانع کی موافقت کرتا ہے تو اس کی وجہ سے اس کی اجرت مستاجر کے ذمے نہ ہوگی۔

﴿باب فسخ الاجارة﴾

هی تُفسَخُ بعیبِ فوتِ النفعِ کَخرابِ الدارِ وانقطاعِ ماءِ الارضِ والرُّحٰی اواَخَلَّ به کَمَرضِ العبدِ ووَبرِ الدابةِ انما قال تُفسَخُ لانَّ العقدَ لا یَنفَسِخُ لامکانِ الانتفاعِ بوجهٍ آخَرَ لکن لِلمستاجرِ حقُّ الفسخِ فلو انتَفعَ بالمعیبِ اوازَالَ المُوجرُ العیبَ سَقَط خیارُه ای خیارُ المستَاجرِ وبخیارِ الشرطِ والرویةِ ووبالعُذرِ هذا عندنا وعند الشافعیؒ لا تُفسَخُ بخیارِ الشرطِ ولا بالعُذرِ وهو لُزومُ ضررٍ لَم یَستَحِقَّ بالعقدِ اِن بَقِیَ کمافی سکونِ وجعِ ضَرسٍ استُوجِرَ بقلعِه فان بَقِیَ العقدُ یَقلَعُ السَّنَّ الصحیحَ وهو غیرُ مُستَحَقٍ بالعقدِ .

﴿ترجمہ﴾

اجارہ فسخ کیا جائیگا نفع کے فوت ہونے کے عیب کی وجہ سے جیسے دار کا ویران ہو جانا اور زمین اور چکی کے پانی کا منقطع ہو جانا یا (اس عیب کیوجہ سے) جو نفع میں خلل پیدا کر دے جیسے غلام کا بیمار ہو جانا اور جانور کی پیٹھ لگ جانا، جز یں نیست کہ مصنف نے کہا و تفسخ، اسلئے کہ عقد فسخ نہیں ہوتا بوجہ نفع کے ممکن ہونے کے دوسرے طریقے سے لیکن مستاجر کیلئے فسخ کا حق ہوگا پس اگر نفع حاصل کیا عیب دار سے یا موجر نے عیب کو زائل کر دیا تو ساقط ہو جائیگا اس کا خیار یعنی مستاجر کا خیار اور (فسخ کیا جائیگا) خیار شرط کیساتھ اور خیار رویت کیساتھ اور عذر کی وجہ سے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ نہیں کیا جائیگا خیار شرط کیوجہ سے اور نہ عذر کیوجہ سے، اور وہ ضرر کا لازم ہونا ہے جو واجب نہ ہو عقد کی وجہ سے اگر عقد باقی ہو، جیسے ڈاڑھ کے درد کا آرام آجانا جسکے نکالنے کیلئے اجرت پر لیا گیا تھا، پس اگر عقد باقی رہے تو وہ صحیح دانت نکالے گا جو واجب نہیں ہے عقد کیوجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(ھی تفسخ... الخ) یہاں سے شارح ان عوارض کو بیان کرتے ہیں جن کی وجہ سے عقد اجارہ ختم کیا جا سکتا ہے چنانچہ اگر نفع فوت ہو جائے تو اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہے جیسے دار اجرت پر لیا اور پھر وہ ویران ہو گیا، یا پن چکی اجرت پر لی اور اس سے پانی منقطع ہو گیا۔ یا نفع میں خلل آجائے تو بھی فسخ ہو سکتا ہے مثلاً غلام اجرت پر لیا پھر وہ بیمار ہو گیا یا کوئی جانور کرائے پر لیا اور اس کی پیٹھ لگ گئی۔

(وانما قال... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، کہ مصنف نے تفسخ کیوں کہا ینفسخ کیوں نہیں کہا؟ اس کا جواب دیا کہ اگر ینفسخ کہتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان عوارض کی وجہ سے خود بخود اجارہ فسخ ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ خود بخود فسخ نہیں ہوتا بلکہ اگر چاہے تو فسخ کر سکتا ہے۔ باقی اجارہ ان صورتوں میں خود بخود فسخ کیوں نہیں ہوتا؟ تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ان عوارض کی وجہ سے انتفاع دوسرے طریقے سے بھی ممکن ہے۔ مثلاً دار لیا تاکہ اس میں رہائش اختیار کرے پھر وہ دار منہدم ہو گیا تو اب اس میں رہائش تو نہیں ہو سکتی ہاں البتہ اس کی زمین سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے۔

(فلو انتفع... الخ) اگر اجرت پر لی ہوئی شیئ عیب دار ہو گئی اور اسکے باوجود مستاجر نے اس سے نفع حاصل کیا یا موجر نے اس کے عیب کو زائل کر دیا تو اب مستاجر کے فسخ کا خیار ختم ہو جائیگا۔ (یعنی اب مستاجر اجارہ فسخ نہیں کر سکے گا۔)

(وبخیار الشرط... الخ) اگر اجارہ خیار شرط کے ساتھ ہو تو اس خیار کو استعمال کرتے ہوئے بھی اجارے کو فسخ کیا جا سکتا ہے، اس طرح اگر مستاجر نے ایسی چیز اجرت پر لی جس کو ابھی تک اس نے دیکھا نہیں تھا تو دیکھنے کے بعد اسکو خیار رویت ہوگا وہ اجارے کو فسخ کر سکتا ہے۔

(بالعذر... الخ) ہم کہتے ہیں کہ خیار شرط اور عذر کی وجہ سے اجارے کو فسخ کیا جا سکتا ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے

ہیں کہ نہ تو خیار شرط کی وجہ سے اجارے کو فسخ کر سکتے ہیں اور نہ ہی عذر کی وجہ سے۔

(وهو لزوم...الخ) یہاں سے عذر کی تعریف کرتے ہیں جس کی وجہ سے اجارہ فسخ ہوسکتا ہے، حاصل یہ ہے کہ عذر کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقد کو باقی رکھا جائے تو ایسا ضرر لازم ہو جائے جو عقد کیوجہ سے واجب نہ ہو۔ اسکی مثال جیسے کسی نے دوسرے کو اجرت پر لیا تا کہ وہ اسکی ڈاڑھ نکالے جس میں درد ہو رہا ہے، پھر اسکو سکون ہو گیا اور درد ختم ہو گیا، تو اب مستاجر کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہوگا اسلئے کہ یہ عذر ہے کیونکہ اگر عقد کو باقی رکھیں تو اجیر صحیح دانت نکالے گا (کیونکہ ڈاڑھ کو آرام آ گیا ہے) حالانکہ صحیح دانت کا نکالنا عقد کی وجہ سے واجب نہ تھا، عقد کی وجہ سے اس دانت کا نکالنا واجب تھا جس میں درد تھا۔

وموتِ عِرسِ استُوجِرَ مَن يَطبَخُ وليمتَها فانَّه ان بَقِيَ العقدُ يَتَضَرَّرُ المُستَاجِرُ بطبخِ غيرِ الوليمةِ ولُحوقِ دينٍ لاتُقضىٰ الا بثمنِ ماآجَرَه فانَّه ان بَقِيَ يَلزَمُ ضَرَرُ الحَبسِ وسفرِ مستَاجِرِ عبدٍ للخِدمَةِ مطلَقاً اوفى المصرِ فانَّ الاستيجارَ للخِدمةِ مطلَقاً يَتَقَيَّدُ بالخدمةِ فى المصرِ فاِن قالَ مالكُ العبدِ لا تُسَافِر وَامضِ علَى الاجارةِ فلِلمُستَاجِرِ اَن يَفسَخَ فاِن اَرَادَ المُستاجِرُ اَن يُخرِجَ العبدُ فلِمالِكه الفسخُ اَمَّا اِن رَضِيَ المَالِكُ بخروجِ العبدِ فليسَ لِلمُستَاجِرِ حقُّ الفسخِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اس بیوی کا مر جانا کہ اجرت پر لیا گیا تھا کسی شخص کو جو اسکے ولیمہ کا کھانا پکائے، اسلئے کہ اگر عقد باقی رہے تو ضرر ہوگا مستاجر کو غیر ولیمہ کے پکانے کا، اور اس دین کا لاحق ہونا کہ وہ ادا نہ کیا جا سکے مگر اس چیز کے ثمن کیساتھ جو اس نے اجرت پر دی ہے اسلئے کہ اگر عقد باقی رہے تو اسکو حبس کا ضرر لازم ہوگا، اور اسکا سفر کرنا جس نے غلام اجرت پر لیا ہو خدمت کیلئے شہر مطلقاً یا شہر میں اسلئے کہ مطلقاً غلام خدمت کے لیے اجرت پر لینا مقید ہوتا ہے شہر میں خدمت کے ساتھ پس اگر غلام کا مالک کہے سفر مت کرو اور اجارہ کو جاری رکھو تو مستاجر کے لیے جائز ہے کہ وہ فسخ کردے پس اگر مستاجر ارادہ کرے کہ وہ غلام کو نکالے تو اس کے مالک کے لیے فسخ کرنا جائز ہوگا بہر حال اگر مالک راضی ہو جائے غلام کے نکلنے پر تو مستاجر کے لیے فسخ کا حق نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وموت...الخ) کسی نے دوسرے کو اجرت پر لیا تا کہ وہ اس کا ولیمہ پکائے، پھر مستاجر کی دلہن مر گئی، تو اب اجارے کو فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی عذر ہے کیونکہ اگر عقد کو باقی رکھیں تو مستاجر پر ایسا ضرر لازم آئیگا جو کہ عقد کی وجہ سے واجب نہ تھا۔ کیونکہ عقد کی وجہ ولیمہ کا کھانا پکانا واجب تھا، جب بیوی مر گئی تو وہ کھانا ولیمہ کا نہیں ہوگا۔

(ولحوق... الخ) موجر نے اپنی شئے اجرت پر دی، اور پھر اس کو دین لاحق ہو گیا اور اسکے دین کی ادائیگی کا کوئی اور چارہ نہیں ہے سوائے اسکے کہ اپنی اس چیز کو فروخت کر کے دین ادا کرے جس کو اس نے اجرت پر دے رکھا ہے

تو اب موجر اجارے کو فسخ کرسکتا ہے اسلئے کہ اگر اس کو فسخ کر کے فروخت نہ کرے تو دائن اس موجر کو محبوس کرے گا پس اس پر حبس کا ضرر لازم آئے گا۔

(وسفراً...الخ) کسی نے غلام خدمت کیلئے اجرت پر لیا، پھر مستاجر کو سفر درپیش آ گیا، تو یہ بھی عذر ہے لہٰذا اجارہ فسخ کرسکتا ہے خواہ اس نے وہ غلام مطلقاً خدمت کیلئے اجرت پر لیا ہو یا اپنے شہر میں خدمت کیلئے اجرت پر لیا ہو، اگر اپنے شہر میں خدمت کیلئے اجرت پر لیا ہو پھر تو ظاہر ہے، اسکو سفر میں ساتھ نہیں لے جاسکتا اور اگر اس کو مطلق خدمت کے لیا ہو تو پھر اس کو سفر میں اسلئے ساتھ لے کر نہیں جاسکتا کہ جب مطلق خدمت کیلئے اجرت پر لیا جائے تو یہ اجارہ اس بات کے ساتھ مقید ہوتا ہے کہ مستاجر اس سے اپنے شہر میں ہی خدمت لے گا۔ پس اس کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہوگا۔

(فان قال...الخ) یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں کس وقت مستاجر کو فسخ کا حق حاصل ہوگا اور کس وقت مالک کو حاصل ہوگا؟ اگر غلام کا مالک اس صورت میں مستاجر کو یوں کہے کہ تم سفر نہ کرو اور عقد اجارہ کو باقی رکھو تو مستاجر کیلئے فسخ کا حق باقی ہوگا اور اگر مستاجر یہ کہے کہ وہ غلام کو سفر میں ساتھ لے کر جانا چاہتا ہے تو مالک کو فسخ کا حق حاصل ہوگا اور اگر مالک اس بات پر راضی ہو جائے کہ مستاجر اس غلام کو سفر میں لے جاسکتا ہے تو اب مستاجر کو فسخ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

وافلاسِ مُستَاجِرِ دُکَّانٍ لِیَتَّجِرَ فِیهِ وخَیَّاطٍ استَاجَرَ عبداً لِیُخِیطَ مَعَه فتَرَکَ عمَلَه قیلَ تَاوِیلُه خَیَّاطٌ یَعمَلُ براسِ مالِه فذَهَبَ راسُ مالِه واَمَّا الذی لیسَ لَه مالٌ ویَعمَلُ بالاجُرةِ فراسُ مالِه اِبرةٌ ومِقرَاضٌ فلا یَتحَقَّقُ العذرُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس شخص کا مفلس ہو جانا جس نے اجرت پر دوکان لی تھی تا کہ اس میں تجارت کرے اور اس درزی کا مفلس ہو جانا جس نے غلام اجرت پر لیا تھا تا کہ وہ اسکے ساتھ کام کرے پھر اس نے اپنا کام چھوڑ دیا، کہا گیا ہے کہ اسکا مطلب یہ ہے کہ درزی عمل کرے اپنے راس المال کیساتھ پھر اس کا راس المال چلا جائے، اور بہر حال وہ جس کا کوئی مال نہ ہو اور وہ عمل کرے اجرت کے ساتھ تو اس کا راس المال سوئی اور قینچی ہے پس عذر متحقق نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وافلاس...الخ) مستاجر نے ایک دوکان کرائے پر لی تا کہ اس میں تجارت کرے پھر وہ مفلس ہو گیا تو یہ عذر ہے لہٰذا مستاجر اس عقد اجارہ کو فسخ کرسکتا ہے۔

(وخیاط...الخ) ایک درزی نے ایک غلام اجرت پر لیا تا کہ وہ غلام اس کے ساتھ سلائی کا کام کرے۔ پھر وہ درزی مفلس ہو گیا اور اپنا کام چھوڑ دیا تو وہ بھی غلام کے ساتھ اجارے کو ختم کرسکتا ہے۔

(قیل... الخ) درزی دو طرح کے ہیں ایک وہ جو اپنے راس المال کیساتھ عمل کرتا ہے یعنی خود کپڑے خرید تا ہے پھر انہیں سیتا ہے پھر بیچتا ہے اور دوسرا وہ ہے جس کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ لوگ اسے کپڑے دیتے ہیں اور یہ اجرت پر انہیں کپڑے سی کر دیتا ہے۔ تو یہاں جو کہا گیا کہ درزی افلاس کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کرسکتا ہے اس سے مراد پہلی قسم کا درزی ہے، کہ اس کا راس المال ختم ہو جائے اور پھر مفلس ہو جائے اور دوسرے قسم کے درزی میں افلاس متحقق نہیں ہوسکتا اسلئے کہ اس کا راس المال تو سوئی اور مقراض ہوتی ہے، پس اس کے حق میں عذر متحقق نہ ہوگا۔ لہٰذا وہ عقد اجارہ کو ختم نہ کر سکے گا۔

وبَدءُ مُکتَرِی الدابةِ من سفرِہ بخلافِ بدءِ المُکارِی والفرقُ بینَھما انَّ العقدَ من طرفِ المُکتَرِی تابعٌ لمَصلَحةِ السفَرِ فرُبَما یبدُولَه اَن لا مَصلِحَةَ فی السفرِ فلا یُمکنُ الزامه لاجلِ الاِکتراءِ ومِن طرفِ المُکارِی لیسَ کَذالکَ فبدءُ ہ بدءٌ من ھذا العقدِ قصدًا فلا اعتبارَ له وتَرکِ خیاطةِ مستاجرِ عبدٍ لِیَخیطَ له لِیَعمَلَ فی الصرفِ اِذیُمکِنُه اَن یَقعُدَ الخَیَّاطَ فی ناحیتِه من الدُّکانِ ویَعمَلَ بالصرفِ فی ناحیةٍ وبیعِ ماآجَرَہ وتَنفَسِخُ بموتِ احدِ العاقدینِ اِن عقدَھا لنفسِه فاِن عقدَھا لغیرِہ فلا کالوکیلِ والوصیِّ ومُتَوَلّی الوقفِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جانور کرائے پر لینے والے کی رائے کا ظاہر ہونا اپنے سفر سے، بخلاف کرائے پر دینے والے کی رائے کا ظاہر ہونا، اور ان میں فرق یہ ہے کہ کرائے پر لینے والے کی طرف سے عقد سفر کی مصلحت کے تابع ہوتا ہے پس بسا اوقات اس کے لیے ظاہر ہو جاتی ہے یہ بات کہ کوئی مصلحت نہیں ہے سفر میں تو اس پر لازم کرنا ممکن نہ ہوگا کرایہ پر لینے کی وجہ سے اور کرائے پر دینے والے کی طرف سے ایسی بات نہیں ہے پس اسکی رائے کا ظاہر ہونا وہ ظاہر ہونا ہے اس عقد سے جان بوجھ کر، پس اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور بخلاف اس شخص کے سینے کا کام چھوڑ دینے کے جس نے غلام کو اجرت پر لیا ہوتا کہ وہ اسکے ساتھ سیے، تاکہ وہ خود کام کرے زرگری کا اسلئے کہ اس کے لیے ممکن ہے کہ درزی دوکان کے ایک کونے میں بیٹھ جائے اور یہ زرگری کا کام کرے دوسرے کونے میں، اور بخلاف اس چیز کی بیع کے جس کو اس نے اجرت پر دیا تھا، اور اجارہ فسخ ہو جائیگا متعاقدین میں سے ایک کی موت کیساتھ اگر اس نے عقد کیا تھا اپنے لیے پس اگر عقد کیا ہو اپنے غیر کے لیے تو نہیں، جیسے وکیل اور وصی اور وقف کا متولی۔

﴿توضیح﴾

(وبدء... الخ) ایک آدمی نے جانور اجرت پر لیا تاکہ اس پر سفر کرے، پھر سفر کا ارادہ ختم ہو گیا، تو وہ اجارے کو ختم کرسکتا ہے اور اگر کرائے پر دینے والے کا یہ ارادہ بن گیا کہ یہ مستاجر سفر نہ کرے۔ تو وہ عقد اجارے کو ختم نہیں کرسکتا، ان دونوں کے درمیان فرق کیوجہ یہ ہے کہ وہ آدمی جو سفر پر جانے کیلئے جانور کرائے پر لے، اسکی طرف سے عقد اجارہ سفر کی مصلحت

کی تابع ہوگا، جب وہ سفر کا ارادہ ترک کریگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سفر میں کوئی مصلحت نہیں ہے لہٰذا اسکو تابع یعنی عقد اجارہ ختم کرنے کا جواز حاصل ہوگا۔ اس پر کرایہ لازم کرنا اور عقد کو باقی رکھنے پر مجبور کرنا درست نہ ہوگا اور مالک یعنی سفر پر اپنی سواری اجرت پر دینے والا ایسا نہیں ہے یعنی اس کی طرف سے عقد، سفر کی مصلحت کے تابع نہ ہوگا لہٰذا اگر وہ ارادہ کرتا ہے کہ مکتری (جانور کرائے پر لینے والا) سفر نہ کرے تو وہ قصداً بغیر کسی وجہ سے اس عقد کو ختم کرنا چاہتا ہے پس اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(وترک...الخ) اگر درزی نے ایک غلام اجرت پر لیا تا کہ وہ اسکے ساتھ سینے کا کام کرے، پھر درزی نے سینے کا کام چھوڑ دیا تا کہ صرافی (سنار) کا کام شروع کرے، تو یہ کوئی عذر نہیں ہے لہٰذا اس غلام کیساتھ عقد اجارہ ختم نہیں کرسکتا۔ اس لیے کہ یہاں ممکن ہے کہ وہ درزی دکان کے ایک کونے میں بیٹھ کر صرافی کا کام کرے اور غلام دوسرے کونے میں بیٹھ کر سینے کا کام کرے۔

(وبیع ما...الخ) موجر نے اگر وہ چیز بیچ دی جس کو اس نے اجرت پر دے رکھا تھا تو وہ موجر عقد اجارہ کو ختم نہیں کرسکتا اس لیے کہ عقد اجارہ کے باقی رہنے سے کوئی ضرر نہیں ہے۔

(وتنفسخ...الخ) عقد اجارہ میں اگر عاقدین یعنی موجر اور مستاجر میں سے کوئی ایک مرجائے تو عقد اجارہ فسخ ہوگا یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے، اگر عاقد نے یہ عقد اپنے لیے کیا تھا تب تو اجارہ فسخ ہوجائیگا اور اگر اپنے لیے نہیں کیا تھا بلکہ غیر کے لیے کیا تھا تو فسخ نہ ہوگا۔ جیسے کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا یہ گھر اجرت پر دے دو اس نے اجرت پر دے دیا یا اسکے بعد وکیل مرگیا تو اجارہ ختم نہ ہوگا اس طرح اگر وصی نے بچے کا گھر اجرت پر دیا پھر وصی مرگیا تو بھی اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ وقف کے متولی نے وقف کی زمین اجارے پر دی اس کے بعد وہ متولی مرگیا تو بھی عقد اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔

﴿مسائل شتی﴾

ومَن اَحرَقَ حصائدَ ارضٍ مستَاجَرَةٍ اومُستَعَارَةٍ فاحتَرَقَ شیٌ فی ارضِ جارِہ لم یَضمَن قیلَ هذا اذا کانَ الریاحُ هادِنةً اَمَّا اذا کانَت مُضطَرِبَةً یَضمَنُ، فاِن اَقعَدَ خَیَّاطٌ اوصَبَّاغٌ فی دُکَّانِه مَن یُطرَحُ علیه العملُ بالنصفِ صحَّ ای یَتَقَبَّلُ احدُهما العملَ مِنَ النَّاسِ بوجاهتِه ویعمَلُ الاخرَ بحذاقتِه ففِی الهدایةِ حَمَلَه علی شرکةِ الوجوهِ وفیه نظرٌ لانَّه شرکةُ الصنائعِ والتقَبُّلِ فکانَّ صاحبَ الهدایةِ اطلَقَ شرکةَ الوجوهِ علیه لانَّ احدَهما یَقبَلُ العملَ لِوَجاهتِه وهذاَ العقدُ غیرُ جائزٍ قیاسًا لانَّ احدَهما یَقبلُ العملَ ویَستَاجِرُ الآخِرَ بنصفِ مایخرُجُ من عملِه وهو مجهولٌ وجائزٌ استحساناً ووجهُه انَّ تخصیصَ قبولِ العملِ باحدِهما لایدلُّ علی نفیه من الآخَرِ فاذا عُقِدَت شرکةُ الصنائعِ ویقبَلُ احدُهما العملَ ویعمَلُ الآخَرُ فیجوزُ فکذا هٰهُنا والحاجةُ ماسَّةٌ بمثلِ هذاَ العقدِ فجوَّزناه .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے زمین کی کھیتیاں جلا دیں جس کو اجرت پر لیا تھا یا عاریت پر لیا تھا پس جل گیا اس کے پڑوسی کی زمین میں کچھ، تو وہ ضامن نہ ہوگا کہا گیا کہ یہ اس وقت ہے جب ہوائیں ساکن ہوں لیکن اگر ہوائیں چل رہی تھیں تو وہ ضامن ہوگا، پس اگر بٹھالیا ایک درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے آدمی کو جس پر کام ڈال دیا جائے نصف کے بدلے، تو صحیح ہے یعنی ان میں سے ایک قبول کریگا لوگوں سے عمل کو اپنی وجاہت کیساتھ اور دوسرا عمل کریگا اپنی مہارت کے ساتھ پس ہدایہ میں اس کو محمول کیا ہے شرکت وجوہ پر، اور اس میں اعتراض ہے اسلئے کہ یہ شرکت **الصنائع و التقبل** ہے پس صاحب ہدایہ نے اس پر شرکت وجوہ کا اطلاق کیا اسلئے کہ ان میں سے ایک قبول کرتا ہے عمل کو اپنی وجاہت کو وجہ سے اور یہ عقد جائز نہیں ہے قیاس کی وجہ سے اسلئے کہ انمیں ایک عمل قبول کرتا ہے اور دوسرا اجرت پر لیتا ہے اس چیز کے نصف کے بدلے میں جو اس کے عمل سے حاصل ہوگی اور وہ مجہول ہے اور جائز ہے استحساناً اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کے ان میں سے ایک کے قبول کو خاص طور پر ذکر کرنا دلالت نہیں کرتا دوسرے سے اس کی نفی پر پس جب عقد کیا جائے شرکت صنائع کا اور ان میں ایک عمل کو قبول کرے اور دوسرا عمل کرے تو جائز ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں پر ہے، اور ضرورت چھونے والی ہے اس جیسے عقد کو پس ہم نے اس کو جائز قرار دے دیا۔

﴿توضیح﴾

(ومن احرق...الخ) کسی نے زمین اجرت پر لی یا عاریت پر لی اور اس زمین کی کھیتوں کو جلا دیا جس کی وجہ سے آگ نے پڑوسی کی زمین میں پڑی ہوئی کسی چیز کو جلا دیا تو یہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ دیکھیں گے، اگر ہوائیں ساکن ہوں تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اگر ہوائیں چل رہی تھیں پھر ضامن ہوگا اسلئے کہ جب ہوائیں چل رہی تھیں اور اسکو پتہ تھا کہ آگ اپنی جگہ پر نہیں ٹھہرے گی بلکہ پڑوسی کی زمین کیطرف بھی تجاوز کر جائیگی، اسکے باوجود اس نے آگ جلائی تو یہ متعدی ہوا لہذا ضامن ہوگا۔

(فان اقعد...الخ) کسی نے اپنی دوکان میں درزی یا رنگریز کو بٹھایا تا کہ لوگ اسکو کام کہیں اور اس کام کی وجہ سے جو نفع حاصل ہو اس کا نصف مالک دوکان کو اجرت کے طور دے دیا جائے تو جائز ہے۔

(ای یتقبل...الخ) یہاں سے حاصل معنی کا بیان ہے کہ ایک نے دوسرے کو اپنی دوکان میں بٹھایا تا کہ ان میں سے ایک اپنی وجاہت کے سبب سے لوگوں کے عمل کو قبول کرے اور دوسرا اپنی مہارت کے سبب سے کام کرے۔

(ففی...الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کی بات ذکر کر کے اس پر اعتراض ذکر کرتے ہیں اور پھر صاحب ہدایہ کی طرف سے توجیہ بیان کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اس صورت کو شرکت وجوہ پر محمول کیا ہے اور یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ صورت تو شرکت **تقبل و الصنائع** کی ہے نہ کہ شرکت وجوہ کی۔ صاحب ہدایہ کی طرف سے اسکی توجیہ یہ ہے کہ یہاں ان دو میں سے ایک اپنی وجاہت کے ساتھ عمل کو قبول کرتا ہے تو چونکہ اس میں وجاہت آجاتی ہے

اس لیے اس کو شرکت وجوہ پر محمول کیا گیا۔

(وھذ العقد...الخ) یہاں سے شارح اس عقد میں قیاس اور استحسان کو ذکر کرتے ہیں، اس عقد میں قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اسلئے کہ یہاں موجر نے یہ طے کیا ہے کہ ایک عمل کو قبول کریگا اور دوسرا کام کریگا اور کام سے جو نفع حاصل ہوگا وہ اجرت میں ادا کیا جائیگا پس اس میں اجرت ایسی چیز کو مقرر کیا گیا ہے جو اجیر کے عمل سے حاصل ہوگی اور یہ مجہول ہے، (کیونکہ پتہ نہیں ہے کہ نفع کتنا حاصل ہوگا) لہٰذا یہ اجارہ جائز نہیں ہونا چاہیے اور اس عقد میں استحسان یہ ہے کہ یہ جائز ہو اسلئے کہ اسکے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک یہ ہے کہ یہاں ایک عمل کو قبول کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں اجرت ایسی چیز کو مقرر کیا گیا ہے جو عمل سے حاصل ہوگی۔ پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ ایک کی طرف سے عمل کو قبول کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ دوسرے کی طرف سے بالکل قبول نہ ہو بلکہ دونوں کی طرف سے قبول ہوسکتا ہے۔ ایک طرف سے اصالۃً اور دوسری طرف سے وکالۃً۔ اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر صانع اجیر نہیں ہے اور مالک دوکان نے اس کو اجرت پر نہیں لیا بلکہ یہ دونوں شریک ہیں، اگر شرکت صنائع کا عقد کیا جائے اور ایک عمل کو قبول کرے اور دوسرا عمل کرے تو یہ جائز ہوتا ہے، ماحن فیہ میں بھی عقد جائز ہوگا اور اس کو ہم شرکت صنائع پر محمول کریں گے۔ نیز لوگوں کو اس عقد کی ضرورت ہے لہٰذا اسکو جائز ہی قرار دینا چاہیے۔

كاِستيجَارِ جملٍ يَحمِلُ عليه مَحمَلًا وراكبينِ وحَمَلَ مَحمَلًا مُعتَاداً هذا عندَنا وعند الشافعيؒ لا يجوزُ للجهالةِ ولو اَرَاهُ الجمَّالُ فاَجوَدُ فاِن استَاجَرَه لِحملِ قدرِ زادٍ فاَكَلَ منه رادَ عِوَضَه ومَن قالَ لِغاصبِ دارِه فَرِّغهَا واِلَّافاُجرتُها كل شهرٍ كذا فلَم يُفرِّ غ فعليه المُسَمّٰى لاَنَّه اذا عَيَّنَ الاجرةَ والغاصبُ رَضِيَ بها فانعَقَد بينهما عقدُ اجارةٍ الا اذا جَحَدَ الغاصبُ مِلكَه واِن اَقامَ علَيه بينةً مِن بعدُ فانَّه اذا جَحَدَ مِلكَه لم يكُن راضياً بالاجارةِ معَ انَّ المغصوبَ منه اَقامَ البينةَ بعدَ جحودِ الغاصبِ انَّه مِلكُه ثُمَّ عَطَفَ على قولِه الا اذا جَحَدَ قولَه اواَقَرَّبالملك له لكِن قالَ لااُرِيدُ بهذا الاجرِ فانَّه ح لا يكونُ راضياً بالاجارةِ وصَحَّتِ الاجارةُ وفسخُها والمزارعةُ والمُعامَلَةُ اى المُساقاةُ والوكالةُ والكفالةُ والمضاربةُ والقضاءُ والِامارةُ اى تفويضُهما والايصاءُ اى جَعلُ الغيرِ وصياً والوصيةُ والطلاقُ والعتاقُ والوقفُ مُضَافَةً اى مضافةً الى الزمانِ المُستقبِلِ كما يُقالُ فى المحرَّمِ آجَرتُ هذ االدارَ من غُرَّةِ رمضانَ الى سنةٍ كذَا لا البيعِ واجازتُه وفسخُه والقسمةُ والشركةُ والهبةُ والنكاحُ والرجعةُ والصلحُ عن مالٍ وابراءُ الدينِ .

﴿ترجمہ﴾

جیسے ایک اونٹ اجرت پر لینا تا کہ اس پر کجاوہ اور دو سوار لادے اور اس نے معتاد کجاوہ لا دیا، یہ ہمارے نزدیک ہے

اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جہالت کی وجہ سے، اور اگر اونٹ پر لادنے والا وہ کجاوہ اس کو دکھلا دے تو بہتر ہے، پس اگر اس کو اجرت پر لیا توشئے کی ایک مقدار لادنے کیلئے پس اس سے کھالیا تو تو بڑھادے اسکے عوض، اور اگر کسی نے اپنے دار کے غاصب کو کہا اسکو فارغ کردے ورنہ پس اسکی اجرت ہر ماہ اتنے درہم ہوگی پس اس نے فارغ نہیں کیا تو اس پر مقرر کی گئی اجرت لازم ہو جائیگی اسلئے کہ جب اس نے اجرت معین کردی حالانکہ غاصب اس پر راضی ہے تو انکے درمیان منعقد ہوا ایک عقد اجارہ، مگر جبکہ غاصب انکار کردے اسکی ملک کا اگرچہ وہ مالک اس پر بینہ قائم کردے اسکے بعد اس لیے کہ جب اس نے انکار کیا اس کی ملک کا تو وہ راضی نہ ہوا اجارے پر باوجود اسکے کہ مغصوب منہ نے بینہ قائم کیا ہو غاصب کے انکار کے بعد اس بات پر کہ وہ اس کی ملک ہے پھر عطف کیا اپنے اس قول ''الا اذا جحد'' پر اپنے اس قول ''او اقر الخ'' کا کہ یا اقرار کیا اسکے لیے ملک کا لیکن کہا میں ارادہ نہیں کرتا اس اجرت کا، اسلئے کہ اس وقت وہ راضی نہ ہوگا اجارے پر اور صحیح ہے اجارہ اور اس کو فسخ کرنا اور مزارعت اور معاملہ یعنی مساقات اور وکالت اور کفالہ اور مضاربت اور فیصلہ کرنا اور امیر بنانا یعنی ان دونوں کی ذمہ داری سونپنا اور ایصاء یعنی غیر کو وصی بنانا اور وصیت اور طلاق اور عتاق اور وقف، درآں حالیکہ یہ منسوب ہوں یعنی منسوب ہوں زمان مستقبل کی طرف جیسا کہ کہا جائے محرم میں، میں نے تمہیں یہ دار اجرت پر دیا شروع رمضان سے اتنے سالوں تک، نہ کہ بیع اور اسکی اجازت اور اس کو فسخ کرنا اور تقسیم اور شرکت اور ہبہ اور نکاح اور رجوع کرنا بیوی سے اور مال سے صلح کرنا اور دین سے بری کرنا۔

﴿توضیح﴾

(کاستیجار...الخ) کسی نے اونٹ اجرت پر لیا تاکہ اس پر اپنا کجاوہ لادے اور دو سوار اس پر سواری کریں، اور یہ بیان نہیں کیا کہ اس پر کونسا کجاوہ لادے گا اور اس پر کونسے سوار سواری کریں گے؟ پھر اس نے معتاد کجاوہ اس پر لاد دیا تو یہ اجارہ درست ہو جائیگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ جائز نہیں اس لیے کہ اس میں جہالت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نہ تو سوار متعین ہیں اور نہ ہی کجاوہ۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ معتاد کجاوہ لادے گا تو یہ جہالت مفضی الی المنازعت نہ ہوگی۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ جمال (اونٹ ہانکنے والا اور کرایہ پر لینے والا) وہ کجاوہ اور سوار مالک کو بتلا دے تاکہ بعد میں مشکل نہ ہو۔

(فان استاجرہ...الخ) کسی نے دوسرے سے اونٹ اجرت پر لیا تاکہ اس پر اپنا معین توشہ لادے، پھر راستے میں اس نے کچھ کھالیا تو اب اتنا توشہ اس دوبارہ لاد سکتا ہے جتنا وہ کھا چکا ہے۔ (مثلاً طے یہ ہوا تھا کہ ایک من مٹھائی اس پر لادے گا پھر تھوڑی سی مقدار اس نے راستے میں کھالی تو جتنی مقدار کھائی ہے اتنی مقدار دوبارہ اس میں شامل کرسکتا ہے۔)

(ومن قال...الخ) کسی نے دار غصب کیا اور مالک نے اس کو کہا میرا گھر فارغ کرو ورنہ ہر مہینہ کی اتنی اجرت تم پر واجب ہوگی، غاصب نے گھر فارغ نہیں کیا تو اس پر اتنی اجرت واجب ہو جائیگی جتنی مالک نے کہی تھی، یعنی ان کے درمیان عقد اجارہ منعقد ہو جائیگا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے اجرت متعین کردی اور غاصب خاموش رہا تو گویا اس نے

عقدا جارہ پر رضا مندی اختیار کرلی۔ پس اجارہ منعقد ہو جائیگا ہاں دو صورتیں ایسی ہیں کہ انمیں غاصب اور مالک کے درمیان عقد اجارہ منعقد نہ ہوگا ایک یہ ہے کہ مالک نے اس کو کہا ہو "فرغها والافاجرتها کل شهر کذا" (اس دار کو فارغ کردو ورنہ ہر ماہ اس کی اتنی اجرت ہوگی) اور غاصب نے مالک کی ملک کا ہی انکار کردیا اور کہا یہ دار تمہارا نہیں ہے، تو اب ان دونوں کے درمیان عقد اجارہ منعقد نہ ہوگا۔ اگر چہ اسکے بعد مالک اس دار پر اپنی ملک کیلئے بینہ بھی قائم کردے اور دوسری صورت یہ ہے کہ غاصب مالک کی ملک کا اقرار تو کرے لیکن ساتھ یہ بھی کہہ دے کہ میں اس اجرت کیساتھ یہ دار کرائے پر نہیں لینا چاہتا تو اب بھی اجارہ منعقد نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں اجارہ کے منعقد نہ ہونیکی وجہ یہ ہے کہ اجارہ اس وقت منعقد ہوتا ہے جب متعاقدین راضی ہوں اور یہاں غاصب راضی نہیں ہے۔

(وصحت...الخ) یہاں سے وہ عقود بیان کرتے ہیں جن کی مستقبل کی طرف اضافت جائز ہے یا ناجائز ہے۔ اضافت کی صورت یہ ہے کہ کوئی محرم کے مہینے میں کہے میں تمہیں اپنا یہ دار ابتداء رمضان سے اتنے سالوں تک اجرت پر دیتا ہوں۔ جن عقود میں یہ اضافت جائز ہے وہ یہ ہیں، اجارہ، فسخ اجارہ، مزارعت، مساقات یعنی باغ میں لگے ہوئے پھلوں میں شرکت کا عقد، وکالت، کفالت، مضاربت، قضاء کی تفویض (قاضی بنانا) امارت کی تفویض (امیر وخلیفہ بنانا)، وصی بنانا، وصیت، طلاق، عتاق، وقف (ان عقود کے بارے میں عاقد یہ کہہ سکتا ہے کہ مثلاً یہ آئندہ رمضان کو منعقد ہونگے) اور جن میں یہ اضافت جائز نہیں وہ یہ ہیں بیع، بیع کی اجازت، بیع کو فسخ کرنا، تقسیم، شرکت، ہبہ نکاح، اپنی مطلقہ کیساتھ رجوع کرنا، مال سے صلح کرنا اور دین سے بری کرنا (ان عقود کے بارے میں عاقد یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مثلاً آئندہ رمضان کو منعقد ہونگے)

﴿كتاب الاكراه﴾

هو فعلٌ يُوقِعُ المكرَهُ بغيره فيَفوتُ به رضاه او يَفسُدُ اختيارُه مع بقاءِ الاهليةِ يقالُ اَو قعَ فلانٌ بفلانٍ ما يسوءُ ه ثم الاكراهُ نوعان احدُهما ان يكونَ مُفَوِّتًا للر ضى وهواَن يكونَ بالحبسِ او الضربِ والثانى ان يكونَ مُفسداً لاِختيارِه وهوان يكونَ التهديدُ بالقتلِ اوقطعِ العضوِ ففوتُ الرضاء اعمُّ من فسادِ الا ختيارِ ففى الحبسِ والضربِ يفوتُ الرضاءُ ولكنّ الاختيارَ الصحيحَ باقٍ وفى القتلِ لا رضى ولكن له اختيارٌ غيرُ صحيحٍ بل اختيارٌ فاسدٌ وتحقيقُه انَّ الرضاءَ فى مقا بلةِ الكراهةِ والاختيارَ فى مقابلةِ الجبرِ ففى الاكراهِ بالحبسِ او لضربِ لاشكَّ انَّ الكراهةَ موجودةٌ فالرضىٰ معدومٌ لكن الاختيارَ متحققٌ مع وصفِ الصحةِ فان الاختيارَ انما يَفسُد فى مقابلةِ تلفِ النفسِ او العضوِ فانَّ كلَّ امرٍ فيه هلاكُ احدِهما فالامتناعُ عنه مجبولٌ فى طبيعةِ جميعِ الحيواناتِ الا ترَى انَّ القوةَ الماسكةَ كيفَ تُمسِكُ الانسانَ بل جميعَ الحيواناتِ عنِ الهوَى من المكانِ العالى ومَن الا لقاءِ فى النارِ عند

مَظَنَّةِ التلفِ الا متناعُ عنه وان کانَ اختیاریاً فهو اختیارٌ صورةً قریبٌ من الجبرِ فکذا فی الاکراهِ عندَخوفِ تلفِ النفسِ اوعضوٍ اختیارُ الا متناعِ عماً فیه مظنةُ التلفِ اختیارٌ فاسدٌ لانَّ الانسانَ علیه مجبورٌ من حیثُ انَّ الطبعَ علیه مجبولٌ ومع ذالک الاهلیةُ باقیةٌ فی المُلجِئ وغیرِ المُلجِئ لتحقیق العقلِ والبلوغِ .

﴿ترجمه﴾

وہ ایسا فعل ہے جو واقع کرتا ہے مجبور اپنے غیر کے (جبر) کی وجہ سے پس فوت ہو جاتی ہے اس جبر کی وجہ سے اس کی رضاء یا فاسد ہو جاتا ہے اس کا اختیار باوجود باقی رہنے اہلیت کے، کہا جاتا ہے فلاں نے واقع کیا فلاں کی وجہ سے وہ کام جو اس کو برا لگتا ہے، پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ رضاء کو فوت کرنے والا ہو اور وہ یہ ہے کہ مجبور کرنا ہو قید کے ساتھ یا مار پیٹ کے ساتھ، اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ جبر فاسد کرنے والا ہو اس کے اختیار کو اور وہ یہ ہے کہ جبر ہو قتل کی دھمکی کے ساتھ یا عضو کے کاٹنے کے ساتھ پس رضاء کا فوت ہونا عام ہے اختیار کے فساد سے پس قید اور مار پیٹ میں رضاء فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار صحیح باقی رہتا ہے اور قتل میں کوئی رضاء نہیں ہوتی لیکن اس کیلئے اختیار غیر صحیح ہوتا ہے بلکہ اختیار فاسد ہوتا ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ رضاء ناپسندیدگی کے مقابلے میں ہے اور اختیار جبر کے مقابلے میں ہے پس قید یا مار کے اکراہ میں کوئی شک نہیں کہ ناپسندیدگی موجود ہوتی ہے پس رضاء معدوم ہوگی لیکن اختیار ثابت ہوتا ہے صحیح ہونے کے وصف کیساتھ، اسلئے کہ اختیار جزیں نیست کہ فاسد ہوتا ہے نفس یا عضو کے تلف کرنے کے مقابلے میں اسلئے کہ ہر وہ امر جس میں ان دونوں میں کسی ایک کی ہلاکت ہو پس اس سے رکنا فطری ہوتا ہے تمام حیوانات کی طبیعت میں، کیا تو دیکھتا نہیں کہ بے شک روکنے والی قوت کیسے روکتی ہے انسان کو بلکہ تمام حیوانات کو بلند مکان سے گرنے سے اور آگ میں چھلانگ لگانے سے ہلاک ہونے کے گمان کے وقت پس اس سے رکنا اگرچہ اختیاری ہے پس وہ اختیار ہے صورت کے لحاظ سے قریب ہے جبر کے، پس اسی طرح اکراہ میں نفس یا عضو کے تلف ہونے کے خوف کے وقت اس کام سے رکنے کا اختیار جس میں ہلاک ہونے کا گمان ہو (یہ) اختیار فاسد ہے اسلئے کہ انسان اس کام پر مجبور ہے اس حیثیت سے کہ اس کہ طبیعت کو اس پر فطری طور پر پیدا کیا گیا ہے اور اس کے باوجود اہلیت باقی ہے اکراہ ملجی (اکراہ کامل) اور غیر ملجی (اکراہ قاصر) میں، بوجہ متحقق ہونے عقل و بلوغ کے۔

﴿توضیح﴾

اکراہ کا لغوی معنی ہے مجبور کرنا اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ اکراہ ایسے فعل کو کہتے ہیں جسے مجبور آدمی دوسرے کے جبر کی وجہ سے کرے، اکراہ کی وجہ سے اس فعل پر مجبور آدمی کی رضا فوت ہو جاتی ہے، (یعنی وہ اپنی رضامندی سے وہ فعل سرانجام نہیں دیتا) یا اس فعل پر اس مجبور آدمی کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے، لیکن اس فعل کی اہلیت اس مجبور میں باقی رہتی ہے اسلئے کہ فعل کی اہلیت

عقل اور بلوغ کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہ دونوں چیزیں اکراہ کے وقت مکرہ (مجبور) میں موجود ہوتی ہیں۔

(یقال... الخ) یہاں سے ایک محاورہ بیان کرتے ہیں جس سے مقصود اس بات کی تائید ہے کہ اکراہ کا معنی **فعل یوقع الخ**، ہے حاصل یہ ہے کہ جب ایک آدمی دوسرے کو کسی فعل پر مجبور کرے تو کہا جاتا ہے **اوقع فلان بفلان ما یسوء ہ** (فلاں نے فلاں کی وجہ سے وہ کام واقع کیا جو اسے برا لگتا ہے) معلوم ہوا کہ اکراہ کا معنی **فعل یو قع الخ** ہے اور **مایسوء ہ** سے معلوم ہوا کہ اس فعل میں مکرہ کی رضا موجود نہیں ہوتی۔

(ثم الاکراہ... الخ) یہاں سے اکراہ کی قسمیں بیان کرتے ہیں کہ اکراہ کی دو قسمیں ہیں ا۔ اکراہ مُلجیٔ ۲۔ **اکراہ غیر مُلجیٔ**، **اکراہ غیر ملجیٔ** وہ ہے جو رضا کو فوت کرنے والا ہو (یعنی اس کی وجہ سے مکرہ کی فعل پر رضاء فوت ہو جائیگی جو فعل اس سے کروایا جارہا ہے) اسکی صورت یہ ہے کہ کسی دوسرے کو دھمکی دی جائے اگر تم نے فلاں کام نہ کیا تو میں تمہیں قید کردونگا یا تمہیں پیٹوں گا، اور اکراہ ملجی وہ ہے جو مکرہ کے اختیار کو فاسد کرنے والا ہو یعنی اس اکراہ کی وجہ سے مکرہ کا فعل پر اختیار صحیح باقی نہیں رہتا بلکہ اختیار فاسد ہو جاتا ہے اختیار کے فاسد ہونیکا مطلب یہ ہے کہ مکرہ صورت اور ظاہر کے لحاظ سے مختار ہو لیکن طبیعت اور مقتضی انسانیت کے لحاظ سے مختار نہ ہو، اس قسم کے اکراہ کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی دوسرے کو دھمکی دے کہ فلاں کام کرو ورنہ میں تمہیں قتل کردونگا یا میں تمہارا عضو (مثلاً ہاتھ) کاٹ دونگا تو دیکھیں اس فعل میں مکرہ کا اختیار فاسد ہے کیونکہ ظاہر میں تو اسے فعل کا اختیار ہے اس لیے کہ وہ عاقل بالغ ہے لیکن اس کی طبیعت یہ کام کرنا گوارہ نہیں کرتی۔

(ففوت... الخ) چونکہ اکراہ کی پہلی قسم میں مکرہ کی محض رضا فوت ہو جاتی ہے اور دوسری قسم میں اسکا اختیار فاسد ہوتا ہے اسلئے شارح یہاں سے ''فوت رضا'' اور ''فساد اختیار'' کے درمیان نسبت بیان کرتے ہیں کہ ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے فوت رضا اعم مطلق ہے اور فساد اختیار اخص مطلق ہے، جہاں جہاں اکراہ کی وجہ سے اختیار فاسد ہوگا وہاں رضاء بھی فوت ہوگی لیکن جہاں رضاء فوت ہو جائے ضروری نہیں کہ وہاں اختیار بھی فاسد ہو جائے، پس یہاں دو دعوے ہو گئے ایک یہ ہے کہ ہر وہ اکراہ جو اختیار کو فاسد کرنے والا ہو وہ رضاء کو بھی فوت کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ ہر وہ اکراہ جو رضاء کو فوت کرنے والا ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ اختیار کو بھی فاسد کرنے والا ہو، اگر دھمکی قید کی ہو یا مارنے پیٹنے کی ہو تو اس سے رضاء تو فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے اور اگر دھمکی قتل کرنے کی ہو تو اس صورت میں مکرَہ کی رضاء بھی فوت ہوتی ہے اور اختیار صحیح بھی باقی نہیں رہتا ہے بلکہ اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔

(وتحقیقه... الخ) یہاں سے اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ رضاء کراہت (ناپسندیدگی) کے مقابلے میں ہوتی ہے اور اختیار جبر کے مقابلے میں ہوتا ہے پس اگر کسی کو ایک فعل پر مجبور کردیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اگر تم نے یہ کام کیا تو میں تمہیں قید کردونگا یا تمہیں مارونگا تو اس صورت میں مکرَہ کی اس فعل پر کراہت تو موجود ہوگی (کہ وہ اسے ناپسند کریگا) لہٰذا اسکی رضاء معدوم ہوگی لیکن اس کا اختیار صحیح باقی رہیگا اس کا اختیار اس فعل پر

فاسد نہ ہوگا اسلئے کہ اختیار اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ قتل کی دھمکی ہو یا کسی عضو کے تلف کردینے کی دھمکی ہو اور یہاں صرف اسے قید کرنے یا مارنے پیٹنے کی دھمکی دی گئی ہے، باقی رہی یہ بات کہ قتل یا کسی عضو کے تلف کرنیکی دھمکی دی تو اختیار کیوں فاسد ہوتا ہے؟ تو شارح اس کو فان کل امر الخ سے بیان کرتے ہیں کہ ہر ایسا امر جس میں جان جاتی ہو یا کوئی عضو ہلاک ہوتا ہو، فطری طور پر تمام حیوانات اس امر سے باز رہتے ہیں اور فطری طور پر انسان جس کام سے باز رہے اس میں اس کا اختیار فاسد ہوتا ہے معلوم ہوا کہ قتل کرنے یا کسی عضو کے تلف کرنے کی دھمکی ہو تو اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔

(الاترى...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہر وہ کام جس میں جان جانے کا خطرہ ہو یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، انسان فطری طور پر وہ کام نہیں کرنا چاہتا حاصل یہ ہے کہ اگر خطرہ ہو کہ اگر اوپر والی جگہ سے چھلانگ لگائی جائے یا اپنے آپ کو آگ میں ڈالا جائے تو جان چلی جائیگی تو ایک قوت ماسکہ (روکنے والی قوت) انسان کو بلکہ تمام حیوانات کو اوپر سے چھلانگ لگانے یا آگ میں کودنے سے روک دیتی ہے اور وہ قوت ماسکہ فطری طور پر حیوان میں ودیعت رکھی ہوتی ہے پس اوپر سے چھلانگ لگانا اور آگ میں کودنا اگرچہ ایک اختیاری امر ہے لیکن یہ صورت کے لحاظ سے اختیار ہے اور جبر کے قریب ہے (یعنی حقیقۃً جبر ہے) صورت کے لحاظ سے یہ اختیاری اسلئے ہے کہ مفروض یہ ہے کہ آدمی عاقل بالغ ہے، اور عاقل بالغ کو اختیار ہوتا ہے اور حقیقۃً جبر اسلئے ہے کہ اس میں ہلاکت کا خطرہ ہے اور ہلاکت سے انسان دور بھاگتا ہے لہٰذا آگ میں کودنے اور اوپر سے چھلانگ لگانے کا اختیار بھی اختیار فاسد ہے بالکل اسی طرح اکراہ کا حال ہے کہ جب جان جانے کا خطرہ ہو یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو اس حال میں کسی کو فعل پر مجبور کیا جائے تو اس فعل کے نہ کرنے کا جو اختیار مکرَہ کو ہوتا ہے وہ اختیار فاسد ہوتا ہے اسلئے کہ انسان وہ کام کرنے پر مجبور ہوگا جس کا مکرِہ اسے امر کر رہا ہوگا اس حیثیت سے کہ فطری طور پر انسان ہلاک ہونے سے ڈرتا ہے۔

(ومع ذالک...الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اکراہ خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی، دونوں صورتوں میں اس فعل کی اہلیت مکرَہ میں موجود ہوتی ہے اسلئے کہ اہلیت عقل اور بلوغ کیساتھ ہوتی ہے اور اکراہ کے وقت یہ دونوں چیزیں زائل نہیں ہوتیں۔

> وَشرطُهُ قدرةُ المكرِهِ على ايقاعِ ما يُهَدِّدُ بِهِ سلطاناً كانَ او لِصًّا رُوِيَ عن ابى حنيفة انَّ الاكراهَ لا يتحققُ الا منَ السلطانِ فكانهُ قالَ ذالك بناءً على ما كانَ واقعاً في عصرِهِ وخوفُ المكرَهِ ايقاعهُ اى يَغلِبُ على ظنّهِ انَّ المكرِهَ يُوقِعُ وكونُ المكرَهِ بهِ مُتلِفًا نفساً او عضواً او مُوجِباً غماً يُعدِمُ الرضا. اِعلم انَّ هذا يَختلِفُ باختلافِ الناسِ فانَّ الاراذلَ رُبما لا يَعتنُون بالضربِ والحبسِ فالضربُ الليّنُ لا يكونُ اِكراهاً في حقهم بلِ الضربُ المبرحُ وكذا الحبسُ الا انْ يكونَ حبساً مديدًا يَتضجَّرُ منه والاشرافُ يَعتنُونَ بكلامٍ فيه خشونةٌ فمثلُ هذا يكونُ اِكراهاً لهم والمكرَهِ مُمتنِعًا عما اُكرِهَ عليه قبلَه لِحقّه كبيعِ

مَالِه اوإتلا فِه او اِعتَاقِ عبدِه او لِحقِّ اٰخرَ کَاِتلافِ مالِ الغیرِ اولِحقِّ الشرعِ کَشُربِ الخمرِ والزِّ نَا .

﴿ترجمه﴾

اور اسکی شرط مکرِہ کا قادر ہونا ہے اس چیز کے واقع کرنے پر جسکی وہ دھمکی دیتا ہے خواہ سلطان ہو یا چور ہو، روایت کیا گیا ہے امام صاحبؒ سے کہ اکراہ متحقق نہیں ہوتا مگر سلطان سے پس گویا کہ انہوں نے یہ کہا بناء کرتے ہوئے اس پر جو واقع تھا ان کے زمانے میں اور (اس کی شرط) مکرَہ کا ڈرنا ہے اسکے واقع کرنے سے یعنی غالب ہو اسکے گمان پر کہ مکرِہ اس کو واقع کر دیگا، اور (اس کی شرط) اس چیز کا ہونا جس کی دھمکی دی جارہی ہے، تلف کرنے والا نفس کو یا یا عضو کو یا واجب کرنے والا ایسے غم واندوہ کو جو رضاء کو معدوم کردے، جان تو کہ یہ مختلف ہوتا ہے لوگوں کے اختلاف کے ساتھ، اسلئے کہ کمینے بسا اوقات پروا نہیں کرتے مار کی یا قید کی پس ہلکی مار نہیں ہوگی اکراہ ان کے حق میں بلکہ زخمی کرنے والی مار (اکراہ ہوگی) اور اسی طرح قید ہے مگر یہ کہ وہ ایسی لمبی قید ہو جس سے وہ زچ آجائے، اور شریف لوگ بہت اثر لیتے ہیں ایسے کلام کا جس میں کھر دراپن ہو پس اس جیسی چیز ان کے لیے اکراہ ہوگی، اور (اس کی شرط) مکرَہ کا ہونا ہے رکنے والا اس کام سے جس پر اسے مجبور کیا گیا اکراہ سے پہلے اپنے حق کے لیے جیسے اپنے مال کی بیع کرنا یا اس کو ضائع کرنا یا اپنے غلام کو آزاد کرنا، یا دوسرے کے حق کے لیے جیسے غیر کے مال کو تلف کرنا یا شرع کے حق کے لیے جیسے شراب پینا اور زنا کرنا۔

﴿توضیح﴾

(وشرطه...الخ) یہاں سے مصنفؒ اکراہ کے معتبر ہونے کی شرائط بیان کرتے ہیں ایک شرط یہ ہے کہ مکرِہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے یعنی قتل یا حبس وغیرہ کی، وہ اس قتل وغیرہ پر قادر بھی ہو خواہ مکرِہ سلطان ہو یا کوئی چور ہو، یہ صاحبین کے نزدیک ہے، اور امام صاحبؒ سے مروی ہے کہ اکراہ صرف سلطان کی جانب سے متحقق ہوسکتا ہے یعنی اگر کوئی چور دوسرے کو قتل کی دھمکی دے تو شرعاً یہ اکراہ نہ ہوگا۔

(فکانه...الخ) یہاں سے امام صاحبؒ کے قول کے منشاء کو بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب نے یہ بات اس لیے کہی کہ ان کے زمانے میں اکراہ صرف سلطان کی جانب سے متحقق ہوسکتا تھا چوروں وغیرہ میں یہ جرات نہیں تھی کہ وہ کسی کو کوئی فعل کرنے پر مجبور کریں، لیکن بعد میں حالات نے پلٹا کھایا اور فساد اور سرکشی بڑھ گئی تو ہر ایک کی جانب سے اکراہ ہونے لگا، اگر امام صاحب بھی صاحبین کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی انہی کے قول کے مطابق فتوی دیتے۔

(وخوف...الخ) اکراہ کے شرعاً معتبر ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ مکرَہ کے غالب گمان میں یہ بات ہو کہ اگر میں نے مکرِہ کا مطالبہ نہ مانا تو وہ اپنی دھمکی پر عمل کر دیگا۔

(وکون...الخ) تیسری شرط یہ ہے کہ جس چیز کی دھمکی دی جارہی ہے وہ چیز نفس کو ہلاک کردینے

والی ہو یا کسی عضو کو ہلاک کر دینے والی ہو یا اس کی وجہ سے غم واندوہ کا سامنا ہو جو اس فعل پر مکرَہ کی رضاء کو معدوم کر دے۔

(اعلم...الخ) یہاں سے ایک فائدے کا بیان ہے کہ اکراہ لوگوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ بعض لوگ کمینے قسم کے ہوتے ہیں اور بعض لوگ شریف ہوتے ہیں تو کمینے اور رذیل قسم کے لوگ بسا اوقات مار پیٹ اور قید کی پروا نہیں کرتے لہٰذا ہلکی قسم کی مار انکے حق میں اکراہ نہ ہوگی بلکہ انکے حق میں اکراہ تب متحقق ہوگا جبکہ ایسی مار دی جائے جو زخمی کر دے اس طرح قید بھی ان کے لیے اکراہ نہ ہوگی ہاں اگر انہیں اتنی مدت تک قید رکھا جائے جس سے وہ زچ آجائیں تب ان کے حق میں قید اکراہ متصور ہوگی اور اشراف چونکہ کھر دری بات کا بہت اثر لیتے ہیں اسلئے اگر ان کے ساتھ تھوڑی سی سخت بات بھی کی جائے تو ان کے حق میں یہ اکراہ ہوگا۔

(والمکرَہ...الخ) اکراہ کے معتبر ہونے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ مکرَہ کو جس کام پر مجبور کیا جارہا ہے، اکراہ سے پہلے وہ خود اس کام کو کرنے والا نہ ہو خواہ اس کا وہ کام نہ کرنا اپنے حق کی وجہ سے ہو یا دوسرے کے حق کی وجہ سے ہو یا شرع کے حق کی وجہ سے ہو، اپنے حق کیوجہ سے جیسے اس بات پر مجبور کیا گیا کہ تم اپنے مال کو بیچو یا اپنا مال ضائع کر دو یا اپنا غلام آزاد کر دو ان تمام صورتوں میں مکرَہ پر اکراہ اس کے اپنے حق میں ہے، اور دوسرے کے حق کی وجہ سے ہو جیسے اسے مجبور کیا گیا کہ تم زید کا مال ضائع کر دو اور شرع کے حق کی وجہ سے جیسے اسے شراب پینے یا زنا کرنے پر مجبور کیا گیا۔

فلو اُكرِهَ بقتلٍ اوبضربٍ شديدٍ اوحبسٍ حتى باع اواشترى اواَقَرَّاو آجَرَ اوفَسخَ او اَمضٰى فانَّ هذهِ العقودَ يُشتَرطُ فيها الرضٰى فَالاِكراهُ الَّذِىْ يُعدِمُ الرِّضٰى وهو غيرُ المُلجِئ يَمنَعُ نِفاذَها لكنَّها تنعقدُ وله الخيارُ فى الفسخِ والامضاءِ.

﴿ترجمہ﴾

اگر مجبور کیا گیا اس کو قتل کیساتھ یا سخت مار کیساتھ یا قید کرنے کے ساتھ حتیٰ کہ اس نے بیع کر دی یا شراء کر لی یا اقرار کر لیا یا اجرت پر شیئ دیدی تو فسخ کرے یا جاری رکھے اسلئے کہ یہ عقود مشروط ہے ان میں رضاء، پس وہ اکراہ جو رضاء کو معدوم کر دے درآں حالیکہ وہ غیر ملجی ہو، مانع ہوتا ہے ان عقود کے نافذ ہونے سے لیکن وہ منعقد ہو جاتے ہیں اور اس کو خیار ہوگا فسخ کرنے اور جاری رکھنے میں۔

﴿توضیح﴾

(فلو اکرہ...الخ) اگر کسی کو مجبور کیا گیا کہ اپنا یہ مال بیچو یا فلاں شیئ خریدو یا فلاں کے لیے حق کا اقرار کرو مثلاً کہو کہ میرے ذمے فلاں کے ہزار درہم ہیں یا اپنی یہ چیز اجرت پر دو اور اسے یہ دھمکی دی گئی کہ اگر تم نے یہ کام نہ کیا تو تمہیں قتل کیا جائیگا، یا سخت مارا پیٹا جائیگا یا تمہیں قید کیا جائیگا اس کے بعد اس مجبور شخص نے وہ عقد کر لیا جس پر اسے مجبور کیا گیا تھا تو اب اسے دو اختیار ہیں چاہے تو اپنے اس عقد کو فسخ کر دے اور چاہے تو نافذ رکھے۔

(فان هذه...الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ ان عقدوں کے تام ہونے کے لیے عاقد کا رضامند ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں عاقد مکرَہ مجبور ہونیکی وجہ سے رضامند نہیں ہے لہٰذا اکراہ اگر چہ غیر ملجی ہو، ان عقود کے نافذ ہونے سے مانع ہوگا، لیکن منعقد ہوجائیگا اسلئے کہ انعقاد رضاء صوری کیوجہ سے بھی ہوجاتا ہے اور یہاں عاقد صورۃً وظاہراً راضی ہے کیونکہ اس نے اپنی زبان سے ان عقود کو واقع کیا ہے تو یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ یہ عقود نافذ نہیں ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ عقود منعقد ہوگئے ہیں تو اس لحاظ سے یہ عقود نافذ اور تام نہیں ہیں، مکرَہ کو عقود فسخ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ عقود منعقد ہوگئے ہیں، مکرَہ ان کو نافذ اور جاری بھی رکھ سکتا ہے۔

ویملِکُه المشتری اِن قبضَ فیصحُّ اعتاقُه ولزِمَه قیمتُه لانَّ بیعَ المکرَہِ عندنا بیعٌ فاسدٌ لانَّ رکنَ البیعِ صَدَرَ من اهلِه فی مَحَلِّه والفسادُ لِفواتِ الوصفِ وهو الرضاءُ والمبیعُ بیعاً فاسداً یُملَکُ بالقبضِ فلو قَبَضَ واَعتَقَ اوتَصَرَّفَ تصرُّفاً لاتَنقُضُ یَنفُذ عندنا خلافًا لزفرَ اذهو عنده بیعٌ موقوفٌ والموقوفُ قبلَ الاجازةِ لا یفیدُ الملکَ .

﴿ترجمہ﴾

اور مالک ہوجائیگا اس کا مشتری اگر قبضہ کرلیا پس صحیح ہوگا اس کا آزاد کرنا اور لازم ہوگی اسکو اس کی قیمت، اس لیے کہ مکرَہ کی بیع ہمارے نزدیک بیع فاسد ہے اسلئے کہ بیع کا رکن صادر ہوا اپنے اہل سے اس کے محل میں اور فساد وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ رضاء ہے، اور وہ چیز جس کو بیچا گیا ہو بیع فاسد کیساتھ مملوک ہوجاتی ہے قبضے کے ساتھ، پس اگر قبضہ کرلیا اور آزاد کردیا یا ایسا تصرف کردیا جو ٹوٹتا نہیں ہے تو نافذ ہوجائیگا ہمارے نزدیک بخلاف امام زفرؒ کے اس لیے کہ یہ ان کے نزدیک بیع موقوف ہے اور وہ عقد جو موقوف ہو، اجازت سے پہلے وہ ملک کا فائدہ نہیں دیتا۔

﴿توضیح﴾

(ویملکه...الخ) کسی کو بیع پر مجبور کیا گیا اس نے بیع کردی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو وہ اس کا مالک ہوجائیگا لہٰذا اگر مبیع غلام ہو اور پھر مشتری نے اسے آزاد کردیا تو اس کی آزادی صحیح ہوگی کیونکہ مشتری ہی نے مملوک کو آزاد کیا ہے اور مشتری پر اس مبیع کی قیمت لازم ہوگی اس لیے کہ مبیع پر مشتری نے اس حال میں قبضہ کیا ہے کہ اس نے اسے بیع فاسد کے ساتھ خریدا اور بیع فاسد میں مبیع پر جب قبضہ ہو تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے نہ کہ ثمن۔

(لان بیع...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں مشتری قبضہ مبیع کے بعد مبیع کا مالک ہوجائیگا، حاصل یہ ہے کہ یہ مکرَہ کی بیع ہے اور مکرَہ کی بیع، بیع فاسد ہوتی ہے اور بیع فاسد میں مبیع پر جب مشتری قبضہ کرلے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔

(لان...الخ) شارح نے جب کہا کہ مکرَہ کی بیع فاسد ہے تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ مکرَہ کی بیع منعقد ہوجاتی ہے اور دوسری یہ کہ ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔ لان رکن الخ سے پہلی بات کی دلیل ہے کہ مکرَہ کی بیع منعقد اسلئے ہوجاتی ہے کہ بیع اس وقت منعقد ہوجاتی ہے جب اس کا صدور آدمی سے ہو جو بیع کا اہل ہے اور صدور ایسے مبیع میں ہو جو بیع کا محل ہے اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے اسلئے کہ مکرَہ کی بیع کا صدور عاقد سے ہے جو عاقل بالغ ہے اور بیع کرسکتا ہے اسی طرح مبیع بھی ایسی چیز ہے جو محل بیع بن سکتی ہے لہٰذا مکرَہ کی بیع منعقد ہوجائیگی، اور والفساد الخ سے دوسری بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ مکرَہ کی بیع فاسد اس لیے ہوتی ہے کہ یہاں پر ایک وصف مفقود ہے جو کہ مکرَہ کی رضاء ہے اسلئے کہ وہ اس بیع پر راضی نہیں ہے۔ ایسی صورتحال میں بیع فاسد ہوتی ہے۔

(فلو قبض...الخ) مکرَہ نے بیع کردی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا قبضہ کے بعد مبیع جو کہ غلام تھا اس کو آزاد کردیا یا اس میں ایسا تصرف کردیا جو ختم ہونے اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا مثلاً اس کو مدبر بنالیا تو ہمارے نزدیک اعتاق وتدبیر وغیرہ نافذ ہوجائیں گے اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ نافذ نہ ہونگے، انکے نزدیک نافذ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکرَہ کی بیع ایسی بیع ہے جو اس کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اور وہ بیع جو اجازت پر موقوف ہو وہ اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، مکرَہ نے ابھی تک بیع کی اجازت نہیں دی ہے اس لیے مشتری مبیع کا مالک نہیں بنا جب مشتری مبیع کا مالک نہیں بنا ہے تو یہ تصرفات یعنی اعتاق وتدبیر نافذ نہ ہوئے۔ لہٰذا مشتری کے تصرفات اعتاق وتدبیر وغیرہ باطل ہونگے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں مکرَہ جو کہ عاقد ہے اور عاقل بالغ ہے یعنی بیع کرنے کا اہل ہے، اسکی طرف سے بیع منعقد ہوگئی ہے اور مبیع بھی محل مبیع ہے اور فساد یہاں ایک شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ باہمی رضامندی ہے جبکہ بیع کا نفس انعقاد موجود ہے تو مشتری مبیع کا مالک بن جائیگا لہٰذا اس کے یہ تصرفات اعتاق وتدبیر وغیرہ نافذ ہونگے۔

فإن قَبضَ ثمنَه او سَلَّم طوعاً نَفَذَ وإن قَبَضَه مُكرَهًا لا. ورَدَّه إن بَقِيَ لم يُذكَر في الهدايةِ حكمُ التسليمِ مُكرَهاً لكِن ذُكِرَ في اصولِ الفقهِ انَّ الاكراهَ اذا كانَ على البيعِ والتسليمِ يكونُ التسليمُ مُقتَصِراً على الفاعلِ ولم يُجعَلِ الفاعلُ آلةً للحاملِ في التسليمِ لانَّه حَمَلَه على تسليمِ المبيعِ ولو جُعِلَ آلةً له تَصيرُ تسليمُ المَغصُوبِ فاذا كانَ التسليمُ مُقتَصِرًا على الفاعلِ يَنبغِي اَن يَنفُذَ ويجبُ القيمةُ فإن قلتَ يُشكَلُ بقبضِ الثمنِ فانَّ الفاعلَ لا يُمكِنُ ان يكُونَ آلةً فيه ومعَ ذالكَ لايَنفُذُ فيه قلتُ لايلزَمُ هُنا من جَعلِه آلةً تَغيُّرُ الفعلِ الَّذى اُكرِهَ بخلافِ تسليمِ المبيعِ..

﴿ترجمہ﴾

پس اگر قبضہ کرلیا اس کے ثمن پر یا سپرد کردیا خوشی کے ساتھ تو بیع نافذ ہوجائیگی اور اگر اس پر قبضہ کیا جبر کی حالت میں تو

نہیں ،اوراس کوواپس کرے اگر باقی ہو،نہیں ذکر کیا گیا ہدایہ میں سپردگی کا حکم جبر کی حالت میں ،لیکن ذکر کیا گیا ہے اصول فقہ میں کہ اکراہ جب بیع اور سپردگی پر ہوتو سپردگی بند ہوگی فاعل پر اور فاعل کونہیں بنایا جائیگا ابھارنے والے کا آلہ سپرد کرنے میں اس لیے کہ اس نے اس کو مبیع کی سپردگی پر ابھارا ہے نہ کہ مغصوب کی سپردگی پر، پس جب سپردگی فاعل پر بند ہے تو مناسب یہ ہے کہ بیع نافذ ہوجائے اور قیمت واجب ہو، پس اگر تو کہے کہ اشکال ہوگا ثمن کے قبضے کیساتھ اس لیے کہ فاعل ممکن نہیں ہے کہ وہ اس میں آلہ ہو اور اس کے باوجود اس میں بیع نافذ نہیں ہوتی تو میں کہوں گا کہ یہاں لازم نہیں آتا اس کو آلہ بنانے سے اس فعل کا متغیر ہونا جس پر اسکو مجبور کیا گیا ہے بخلاف مبیع کے سپرد کرنے کے۔

﴿توضیح﴾

(فان قبض... الخ) مکرَہ نے بیع کردی اس کے بعد اپنی خوشی سے ثمن پر قبضہ کرلیا یا اپنی خوشی سے مبیع مشتری کے حوالے کردی (یعنی عقد کے وقت تو اس نے مجبور ہوکر بائع کے لیے ''ہاں'' کردی لیکن ثمن پر قبضہ کرنے کے وقت یا مبیع مشتری کے حوالے کرنے کیوقت اس نے خوشی کیساتھ یہ کام کیا) تو اب یہ بیع نافذ ہوجائیگی اسلئے کہ خوشی کے ساتھ ثمن پر قبضہ کرنا یا خوشی سے مبیع حوالے کرنا رضاء کی دلیل ہے اور جب بیع پر رضاء پائی جائے تو بیع تام اور نافذ ہوجاتی ہے اور اگر بیع بھی جبر کی حالت میں کی اور ثمن پر قبضہ بھی جبر کی حالت میں کیا تو اب بیع نافذ نہ ہوگی پھر اکراہ کے زائل ہونے کے بعد اگر ثمن بائع مکرَہ کے پاس موجود ہو تو وہ مشتری کو واپس کردے اور اگر ضائع ہوگیا ہو تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا اس لیے کہ اس کے پاس یہ ثمن بطور امانت کے تھا اور امانت جب بغیر تعدی کے ہلاک ہوجائے تو مضمون نہیں ہوتی۔

(لم یذکر... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ مصنف نے یہ تو بیان کیا کہ اگر مجبور بائع ثمن پر قبضہ اکراہ کے ساتھ کرے تو بیع منعقد نہ ہوگی یہ بیان نہیں کیا کہ اگر مجبور بائع مبیع اکراہ کی حالت میں مشتری کے حوالے کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ صاحب ہدایہ نے یہ بات بیان نہیں کی کہ اگر مبیع کی حوالگی اکراہ کی حالت میں ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا، مصنف اپنی اس کتاب میں چونکہ صاحب ہدایہ کے طریق پر ہیں اس لیے اس مسئلے کا حکم انہوں نے بھی بیان نہیں کیا۔

(لکن... الخ) مبیع کی حوالگی اگر اکراہ کی حالت میں ہو تو اصول فقہ میں اس کا حکم کیا مذکور ہے شارح اس کو ذکر کرتے ہیں، چنانچہ کہا کہ اصول فقہ میں یہ مذکور ہے کہ اگر آدمی دوسرے کو بیع اور مبیع کی سپردگی دونوں پر مجبور کرے (یعنی اکراہ دونوں وقت موجود ہو) تو بیع نافذ ہوجائیگی اور مشتری پر مبیع کی قیمت لازم ہوگی نہ کہ ثمن، اسلئے کہ یہ بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں مشتری پر مبیع کی قیمت لازم ہوتی ہے اس صورت میں بیع اسلئے نافذ ہوجائیگی کہ بائع مکرَہ نے جو حالت اکراہ میں مبیع مشتری کے حوالے کی ہے تو یہ تسلیم (حوالگی) فاعل یعنی بائع مکرَہ پر بند ہوگی اور اس فاعل کو مکرِہ کا آلہ نہیں بنائیں گے جس نے اسے حوالے

کرنے پر مجبور کیا (یعنی ہم صرف اتنی بات ملحوظ رکھیں گے کہ بائع مبیع حوالے کررہا ہے اور اس بات کا لحاظ نہیں کریں گے کہ مکرِہ اسکو تسلیم پر مجبور کررہا ہے) جب یہ تسلیم یعنی مبیع کی سپردگی فاعل بائع پر بند ہوگی تو اب مناسب یہ ہے کہ بیع نافذ ہوجائے، باقی رہی یہ بات کہ اکراہ کی حالت میں مبیع کی تسلیم کو ہم فاعل پر کیوں بند رکھیں گے اور فاعل کو مکرِہ کا آلہ کیوں نہیں بنائیں گے؟ تو شارح نے اسکی وجہ لانہ حملہ الخ سے بیان کی، جسکا حاصل یہ ہے کہ مکرِہ نے بائع کو مبیع کی تسلیم پر ابھارا ہے نہ کہ مغصوب کی تسلیم پر، اب اگر فاعل یعنی بائع کو مکرِہ کا آلہ بنادیا جائے تو یہ مغصوب کی تسلیم ہوجائیگی (اسلئے کہ اگر ہم اس بات کا لحاظ کریں کہ بائع مبیع اسلئے مشتری کے حوالے کررہا ہے کہ مکرِہ نے اسکو مجبور کردیا ہے تو مکرِہ گویا غاصب بن جائیگا اور مبیع مغصوب ہوجائیگی تو یہ مغصوب کی سپردگی ہوگی نہ کہ مبیع کی، حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ فاعل یعنی بائع مبیع ہی مشتری کو حوالے کررہا ہے نہ کہ مغصوب) پس ہم مبیع کی تسلیم حال الاکراہ (اکراہ کی حالت میں مبیع کی حوالگی) کو فاعل یعنی بائع پر بند رکھیں گے تاکہ مغصوب کی تسلیم لازم نہ آئے۔

(فان قلت... الخ) یہاں سے ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دیا ہے جو شارح کے اس قول ''**یکون التسلیم مقتصرا علی الفاعل**'' پر وارد ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح مبیع حالت اکراہ میں حوالے ہورہی ہو تو فاعل کو مکرِہ کا آلہ بنانا ٹھیک نہیں ہے اس طرح اگر بائع فاعل ثمن پر قبضہ اکراہ کی حالت میں کرے تب بھی فاعل یعنی بائع کو مکرِہ کا آلہ بنانا درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہاں (جبکہ بائع اکراہ کی حالت میں ثمن پر قبضہ کررہا ہو) پر بائع کو مکرِہ کا آلہ بنائیں تو یہ مغصوب پر قبضہ ہوگا نہ کہ ثمن پر قبضہ، اور یہ درست نہیں اسلئے کہ بائع ثمن پر ہی قبضہ کررہا ہوتا ہے جب دونوں صورتوں میں یعنی خواہ مبیع کی سپردگی جبر کی حالت میں ہو یا ثمن پر قبضہ جبر کی حالت میں ہو، فاعل کو مکرِہ کا آلہ بنانا درست نہیں، تو پھر یہ فرق کیسے درست ہوگا کہ اگر مبیع کی سپردگی اکراہ کی حالت میں ہو تو بیع نافذ ہوجائیگی اور اگر ثمن پر بائع کا قبضہ جبر کی حالت میں ہو تو بیع نافذ نہ ہوگی؟ **قلت** سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ اگر بائع ثمن پر قبضہ جبر کی حالت میں کرے تو ہم اس کو مکرِہ کا آلہ بنائیں گے اسلئے اس صورت میں بیع نافذ نہ ہوگی اور اگر بائع مبیع کی سپردگی جبر کی حالت میں کرے تو ہم اس کو مکرِہ کا آلہ نہیں بنائیں گے اسلئے اس صورت میں بیع نافذ نہ ہوگی۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر بائع ثمن پر قبضہ جبر کی حالت میں کرے تو ہم اس کو مکرِہ کا آلہ بنائیں گے وہ اس لیے کہ اگر ہم بائع کو مکرِہ کا آلہ بنائیں تو اس فعل میں تبدیلی لازم نہیں آتی جس فعل پر اسے مجبور کیا گیا ہے، اسکو فعل بیع پر مجبور کیا گیا ہے اگر ہم کہیں کہ قبضہ ثمن کے وقت بائع مکرِہ کا آلہ ہے تو یہ فعل بیع، بیع ہی رہیگا غصب نہیں بنے گا بخلاف مبیع کی تسلیم کے، کہ اگر جبر کی حالت میں بائع مبیع سپرد کرے اور اس وقت ہم اس کو مکرِہ کا آلہ قرار دیں تو وہ فعل جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے یعنی بیع، وہ بیع نہیں رہیگا بلکہ غصب بن جائیگا اسی وجہ سے ہم نے دونوں میں فرق کیا اور کہا کہ قبضہ ثمن کے وقت بائع مکرِہ کا آلہ ہے لہٰذا بیع نافذ نہیں اور تسلیم بیع کے وقت بائع مکرِہ کا آلہ نہیں ہے لہٰذا بیع نافذ ہے۔

فَلو اُکرِہَ البائعُ لاالمشترِی وھلَکَ المبیعُ فی یدِہ ای فی یدِ المشتری ضَمِنَ قیمتَہ للبائعِ ولَہ اَن یُضَمِّنَ اَیاً شاءَ فاِن ضَمَّنَ المکرِہَ رجعَ علی المشتری بقیمتِہ وان ضَمَّنَ المشتری نَفَذَ کلُّ شراءٍ ...

بعدَه لاما قبلَه فقولُه ضَمِنَ قيمتَه للبائعِ اى ضَمِنَ المشترِى بمعنى ان قُرِّرَ الضمانُ عليه ولَه اى لِلبائعِ وهو المُكرَهُ بالفتح اَن يُضَمِّنَ اياً شاءَ مِنَ المكرِهِ بالكسر ومِنَ المشترى فاِن ضَمَّنَ المُكرِهَ رجَعَ على المشترى واِن ضَمَّنَ المُشترِى نَفذَ كلُّ شراءٍ بعدَه لا ما قَبلَه فاِنَّ المُشتَرِىَ اعمُّ اَن يَكونَ مُشترِياً اوَّلا او ثانياً او ثالثاً لو تَنا سَخَتِ العقودُ فاِنَّه اِن ضَمَّنَ المُشترِىَ الثانىَ القيمةَيصيرُ مِلكاً له فينفُذُ كلُّ شراءٍ بعدَ ذالكَ الشراءِ ولاينفُذُالشراءُ الَّذِى كانَ قبلَه فيرجِعُ المُشترِى الضامِنُ بالثمنِ على بائعِه وهذا بخلافِ ما اذا اَجازَالمالكُ اَحدَ العُقودِ حيثُ ينفُذُالجميعُ لانَّه اَسقطَ حقَّه وهو المانعُ فعادَ الكلُّ اِلى الجوازِ وفى الضَّمانِ يثبُتُ المِلكُ المُستَنَدُ فَيُستَنَدُ اِلى حينِ العقدِ لا ما قَبلَه .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر مجبور کیا گیا بائع کو نہ کہ مشتری کو اور مبیع ہلاک ہوگئی اسکے قبضے میں یعنی مشتری کے قبضے میں تو ضامن ہوگا اس کی قیمت کا بائع کیلئے اور اسکے لیے جائز ہے کہ وہ ضامن بنائے جس کو چاہے پس اگر ضامن بنالیا مکرِہ کو تو وہ رجوع کرے مشتری پر اس کی قیمت کا اور اگر اس نے ضامن بنایا مشتری کو تو نافذ ہو جائیگی ہر وہ شراء جو اسکے بعد ہے نہ کہ وہ شراء جو اس سے پہلے ہے، پس مصنف کا قول ضمن قیمته للبائع یعنی مشتری ضامن ہوگا بایں معنی کہ اگر ضمان اسی پر پختہ کر دیا جائے، اور اسکے لیے یعنی بائع کے لیے جائز ہے جو کہ مکرَہ ہے، یہ بات کہ وہ ضامن بنائے جس کو چاہے مکرِہ میں سے اور مشتری میں سے پس اگر ضامن بنایا مکرِہ کو تو وہ رجوع کرے مشتری پر اور اگر ضامن بنایا مشتری کو تو نافذ ہو جائیگی ہر وہ شراء جو اس کے بعد ہے نہ کہ وہ جو اس سے پہلے ہے اس لیے کہ مشتری عام ہے اس سے کہ وہ مشتری اول ہو یا ثانی ہو یا ثالث ہو اگر عقود پے در پے ہوتے رہے، اسلئے کہ اگر اس نے مشتری ثانی کو ضامن بنالیا قیمت کا تو وہ اس کی ملک ہو جائیگی پس نافذ ہوگی ہر وہ شراء جو اس شراء کے بعد ہے اور نافذ نہ ہوگی وہ شراء جو اس سے پہلے تھی پس رجوع کریگا مشتری ضامن ثمن کا اپنے بائع پر پھر یہ بائع (رجوع کریگا) ثمن کا اپنے بائع پر اور یہ بخلاف اس صورت کے ہے کہ جب مالک نے اجازت دیدی ان عقود میں سے کسی ایک کی اس لیے کہ تمام عقود نافذ ہو جائیں گے اسلئے کہ اس نے ساقط کر دیا اپنا حق اور وہی مانع تھا پس لوٹ آئیگا ہر عقد جواز کی طرف، اور ضمان میں ثابت ہوتی ہے وہ ملک جو منسوب ہوتی ہے پس وہ منسوب ہوتی ہے عقد کے وقت کی طرف نہ کہ اس سے پہلے وقت کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(فلو اکره...الخ) اگر بائع کو بیع پر مجبور کیا گیا نہ کہ مشتری کو، پھر مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور اسکے پاس وہ مبیع ہلاک ہوگئی تو مشتری اس مبیع کی قیمت کا بائع کیلئے ضامن ہوگا اور بائع کیلئے جائز ہے کہ وہ مکرِہ اور مشتری میں سے جس کو چاہے ضامن بنالے اگر بائع نے مکرِہ کو ضامن بنایا تو مکرِہ پھر مشتری سے رجوع کریگا اور اگر مشتری کو ضامن بنایا تو پھر ہر وہ شراء نافذ

ہو جائیگی جو ضمان کے بعد ہوئی ہے اور ہر وہ شراء جو ضمان سے پہلے کی ہے، وہ نافذ نہ ہوگی۔ صورت مسئلہ اسطرح ہوگی کہ زید نے عمرو کو بیع پر مجبور کیا کہ تم خالد کے ہاتھ اپنی یہ شئے فروخت کرو اس نے فروخت کردی پھر خالد سے بکر نے وہ شئے خرید لی پھر بکر سے زاہد نے خرید لی پھر زاہد سے شفیق نے خرید لی اور پھر شفیق سے ماجد نے خرید لی اسکے بعد بائع یعنی مکرَہ نے زاہد کو ضامن بنالیا تو اب شفیق اور ماجد کی شراء نافذ ہوگی اور خالد اور بکر کی شراء باطل ہوگی۔

(فقوله ضمن...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف کی عبارت میں تناقض ہے اسلئے کہ پہلے کہا کہ مشتری اس صورت میں بائع کیلئے قیمت کا ضامن ہوگا پھر کہا کہ بائع کیلئے جائز ہے کہ چاہے تو مشتری کو ضامن بنائے اور چاہے تو مکرِہ کو ضامن بنائے؟ اس کا جواب دیا کہ مصنف نے جو پہلے یہ کہا کہ مشتری اس کی قیمت کا بائع کے لیے ضامن ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مکرَہ نے ضمان مشتری پر پختہ کردی تو اب مشتری ضامن ہوگا۔ اب کوئی تعارض نہیں۔

(فان المشتری...الخ) یہاں سے "**نفذ کل شراء بعده لا ماقبله**" کہنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ اسلئے کہا کہ مصنفؒ کی عبارت میں مشتری میں تعمیم ہے خواہ وہ مشتری اول ہو یا ثانی ہو یا مشتری ثالث ہو، مشتری اول، ثانی اور ثالث کا وجود اس وقت ہوگا جبکہ شراء اول کے بعد پے درپے باقی عقود بھی منعقد ہو جائیں کہ مشتری اول سے ثانی نے خریدا ہو اور پھر ثانی سے ثالث نے خریدا ہو اور ثالث سے رابع نے خریدا ہو۔

(فانه ان...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ضمان کے بعد ہر شراء نافذ ہوگی اور ضمان سے پہلے کی ہر شراء باطل ہوگی حاصل یہ ہے کہ بائع مکرِہ جس مشتری کو بھی ضامن بنائیگا وہ مشتری اس مبیع کا مالک بن جائیگا مثلاً مشتری ثانی کو ضامن بنایا تو وہی مالک ہو جائیگا مشتری اول مالک نہ ہوگا اور مالک چونکہ شراء کرسکتا ہے لہٰذا اس مشتری سے جس نے ضمان ادا کیا ہے جو بھی خریدے گا اسکی شراء نافذ ہو جائیگی اس طرح آگے جو بھی خرید کر آگے بیچے گا اسکی شراء بھی نافذ ہوتی رہے گی اور وہ مشتری جسکو بائع نے ضامن نہیں بنایا وہ اس مبیع کا مالک نہیں بنا لہٰذا اسکی شراء نافذ نہ ہوگی جب اس کی شراء نافذ نہ ہوگی تو اس سے پہلے والے مشتری کی شراء بھی نافذ نہ ہوگی۔

(فیرجع...الخ) جس مشتری کو بائع نے ضامن بنایا وہ مشتری اپنے بائع سے ثمن کا رجوع کریگا پھر وہ بائع اپنے بائع سے ثمن کا رجوع کریگا پھر وہ بائع اپنے بائع سے ثمن کا رجوع کریگا مثلاً پہلے ہم نے جو صورت مسئلہ ذکر کی اس کے مطابق اگر بائع مکرِہ نے زاہد کو ضامن بنالیا تو زاہد بکر سے ثمن کا رجوع کریگا پھر بکر خالد سے ثمن کا رجوع کریگا۔

(وهذا...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں اگر بائع مکرِہ نے کسی مشتری کو ضامن نہیں بنایا بلکہ ان میں کسی ایک مشتری کے عقد شراء کو جائز قرار دیا (یعنی اجازت دی) تو اب تمام عقود نافذ ہو جائیں گے یعنی ہر شراء نافذ ہوگی، وہ شراء بھی جو اس مشتری کی شراء سے پہلے ہے جسکی شراء کی بائع نے اجازت دیدی ہے اور وہ شراء بھی نافذ ہو جائیگی جو اس مشتری کی شراء کے بعد ہوئی ہے، مثلاً ہم نے جو اوپر صورت بیان کی تھی اس میں اگر بائع زاہد کی شراء کی اجازت دیدیتا ہے تو بکر

اور خالد کی شراء بھی نافذ ہوگی جوزاہد کی شراء سے پہلے ہے اور شفیق اور ماجد کی شراء بھی نافذ ہو جو زاہد کی شراء کے بعد ہے تو جس طرح ایک مشتری کی شراء کی اجازت دیدینے سے ہر شراء نافذ ہو جاتی ہے اسی طرح اگر ایک مشتری کو بائع ضامن بنالے تو بھی ہر شراء نافذ ہو جانی چاہیے؟ شارح نے اس سوال کا یوں جواب دیا کہ اجازت شراء والی صورت میں شراء اسلئے نافذ ہوگی کہ شراء کے نفاذ سے جو چیز مانع ہے وہ بائع کا حق ہے جب اس نے کسی ایک شراء کی اجازت دیدی تو اس نے اپنا حق ساقط کردیا لہٰذا شراء کے نافذ ہونے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا لہٰذا ہر شراء نافذ ہو جائیگی، بخلاف ضمان والی صورت کے کہ اس میں جس مشتری کو ضامن بنایا گیا اس کو ملکیت مستند حاصل ہوئی ہے یعنی ایسی ملکیت حاصل ہوئی ہے جو منسوب ہے سبب ضمان کی طرف اور سبب ضمان اس مشتری کی شراء ہے لہٰذا ہم یوں سمجھیں گے کہ مشتری کو اس مبیع پر ملکیت اس وقت حاصل ہوئی ہے جب اس نے اس کو خریدا تھا نہ کہ اس سے پہلے، لہٰذا اس مشتری کی شراء سے پہلے جن مشتریوں نے شراء کی تھی وہ نافذ نہ ہوگی، اسلئے کہ ان کی ملکیت نہیں آئی، اور اس مشتری کے بعد جن مشتریوں نے شراء کی ان کی شراء نافذ ہو جائیگی اس لیے کہ ان کیلئے ملکیت ثابت ہے۔

فاِن اُكرِهَ على اَكلِ ميتةٍ او دمٍ او لحمِ خنزيرٍ او شُربِ خمرٍ بحبسٍ او ضربٍ او قيدٍ لم يَحِلَّ او بقتلٍ اوبقطعٍ حلَّ به لانَّ هذهِ الاشياءَ مُستَثناةٌ عنِ الحُرمَةِ فى حالِ الضُّرورةِ والاستثناءُ عنِ الحُرمَةِ حِلٌّ ولا ضرورةَ فى اِكراهٍ غيرِ مُلجٍ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اسکو مجبور کیا گیا مردار کھانے یا خون کھانے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر حبس کیساتھ یا مار کیساتھ یا قید کیساتھ تو حلال نہ ہوگا یا (اگر مجبور کیا گیا) قتل کیساتھ یا عضو کے کاٹنے کیساتھ تو حلال ہوگا اس اکراہ کی وجہ سے اسلئے کہ یہ چیزیں مستثنیٰ ہیں حرمت کی آیت سے ضرورت کی حالت میں اور حرمت سے استثناء حلت ہے اور کوئی ضرورت نہیں اکراہ غیر ملجی میں۔

﴿توضیح﴾

(فان اکرہ...الخ) اگر کسی کو ایک آدمی نے مردار کھانے یا خون کھانے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب کے پینے پر مجبور کیا اور دھمکی دی کہ اگر یہ کام نہ کیے تو میں تمہیں محبوس کرونگا یا مارونگا یا قید کرونگا تو اب مکرَہ کیلئے شراب وغیرہ حلال نہیں ہونگے، اور اگر اسے یوں دھمکی دی کہ میں تمہیں قتل کردونگا یا ہاتھ کاٹ دونگا تو اب مکرَہ کے لیے شرب خمر وغیرہ حلال ہونگے۔

فائدہ: حبس اور قید میں لغۃً بھی فرق ہے اور وصفاً بھی، لغۃً فرق یہ ہے کہ حبس منع کو کہتے ہیں یعنی روکنا اور قید بیڑیوں کو کہتے ہیں اور وصفاً فرق اسطرح ہے کہ حبس قید سے عام ہے، اور قید خاص ہے، جہاں قید ہوگی وہاں حبس بھی ہوگا اور جہاں حبس ہو وہاں قید کا ہونا ضروری نہیں ہے، مثلاً جسکو بیڑیاں ڈال دی گئی ہوں وہ مقید بھی ہے اور محبوس بھی اور جس کو بیڑیاں نہ ڈالی گئی ہوں بلکہ اسے کسی جگہ ویسے ہی بند کردیا گیا ہو اسے محبوس کہیں گے مقید نہیں کہیں گے۔

(لان ھذا...الخ) یہاں سے اس فرق کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر قتل یا قطع کی دھمکی ہو تو مذکورہ اشیاء حلال ہیں اور اگر ضرب یا حبس وقید کی دھمکی ہو تو حلال نہیں، حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ ،اس آیت میں ان چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے لیکن ضرورت کے وقت ان چیزوں کی حرمت کا استثناء کیا گیا ہے اور حرمت سے استثناء حلت ہے لہٰذا ضرورت کے وقت یہ چیزیں حلال ہونگی اور یہ ضرورت اکراہ ملجی (قتل وقطع کی دھمکی) میں موجود ہے لہٰذا قتل وقطع کی دھمکی کے وقت یہ چیزیں حلال ہونگی، اور اکراہ غیر ملجی (ضرب وحبس کی دھمکی) میں یہ ضرورت موجود نہیں ہے لہٰذا اس وقت یہ چیزیں حلال نہ ہونگی۔

فاِن صَبَرَ فقُتِلَ اَثِمَ كما فی المَخمَصَةِ وعلی الكُفرِ بقتلٍ او قطعِ عضوٍ رُخِّصَ له اَن يَظهَرَ ما اُجبِرَ به بلسانِه وقلبُه مطمَئِنٌّ بالايمانِ وبالصبرِ اُجِرَ ولَم يُرخَّص بغيرِهما ای بغيرِ القتلِ والقطعِ رُوِیَ انَّ خبيباً وعماراً اُبتُلِيَا بذالكَ فصَبَرَ خبيبٌ حتی صُلِبَ فسمَّاه النبیُّ صلی اللہ علیہ وسلم سيدَ الشهداءِ واَظهَرَ عمارٌ وكانَ قلبُه مطمئناً بالايمانِ فقالَ رسولُ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم :فاِن عادُوا فعُدو .الفرقُ بينَ هذا وبينَ شُربِ الخمرِ اَنَّ شُربَ الخمرِ يَحِلُّ عندَ الضُّرورَةِ والكفرُلا يَحِلُّ ابداً فيُرَخَّصُ اِظهارُه معَ قيامِ دليلِ الحرمةِ لان حقَّه يفوتُ بالكليةِ وحقُّ اللهِ تعالیٰ لا يَفوتُ بالكليةِلانَّ التصديقَ باقٍ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر صبر کیا پس قتل کر دیا گیا تو گناہ گار ہوگا جیسا کہ شدید بھوک کی حالت میں، اور (اگر مجبور کیا گیا) کفر پر قتل کے ساتھ یا عضو کے کاٹنے کیساتھ تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ ظاہر کر دے وہ بات جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے اپنی زبان کیساتھ درآں حالیکہ اس کا دل مطمئن ہو ایمان کے ساتھ اور صبر کرنے کی وجہ سے اجر ہوگا اور اس کو رخصت نہ ہوگی ان دونوں کے غیر کی وجہ سے یعنی غیر قتل اور غیر قطع کی وجہ سے، روایت کیا گیا ہے کہ حضرت خبیبؓ اور حضرت عمارؓ کو مبتلا کیا گیا اسکے ساتھ پس حضرت خبیبؓ نے صبر کیا حتی انکو سولی دے دی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام رکھا سید الشھداء، اور ظاہر کیا عمارؓ نے حالانکہ ان کا دل مطمئن تھا ایمان کے ساتھ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا پس اگر وہ دوبارہ (مجبور) کریں تو تم دوبارہ (کفر کا اظہار) کرو، اور فرق اس کے درمیان اور شراب پینے کے درمیان یہ ہے کہ شراب پینا ضرورت کے وقت حلال ہو جاتا ہے اور کفر کبھی حلال نہیں ہوتا پس اس کو رخصت ہوگی اس کے اظہار کی حرمت کی دلیل کے باوجود اس لیے کہ اس کا حق فوت ہو جائیگا بالکلیہ اور اللہ تعالیٰ کا حق بالکلیہ فوت نہ ہوگا اس لیے کہ تصدیق باقی ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان صبر...الخ) اکراہ غیر ملجی یعنی حبس وضرب کی دھمکی میں اگر مکرَہ نے صبر کیا اور مکرِہ کے مطالبات نہیں

مانے (یعنی شراب نہیں پی وغیرہ) نتیجہ میں اس کو مکرِہ نے قتل کر دیا تو مکرَہ گناہ گار ہوگا بالکل ایسے جیسے کوئی آدمی بہت سخت بھوکا ہو اور سوائے میتہ کے اس کے پاس کوئی کھانا نہ ہو اور میتہ کھائے بغیر بھوک کی شدت سے مر جائے تو گناہ گار ہوگا۔

(وعلی الکفر...الخ) اس کا عطف اکل میتة پر ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے فان اکرهه علی الکفر الخ، حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کو کلمہ کفر پر مجبور کیا گیا اور اسے قتل کی یا کسی عضو کے کاٹ دینے کی دھمکی دی گئی تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنی زبان سے کلمہ کفر کہہ دے اس حال میں کہ دل میں تصدیق موجود ہو (یعنی صرف زبانی کلمہ کفر ادا کرے دل سے کفر اختیار نہ کرے) اور اگر وہ صبر کرتا ہے اور کلمہ کفر ادا نہیں کرتا یہاں تک کہ اسکو قتل کر دیا جاتا ہے یا اسکا عضو کاٹ دیا جاتا ہے تو اسکو اجر ملے گا اور اگر کلمہ کفر پر مجبور کیا گیا اور حبس یا ضرب کی دھمکی دی گئی تو اب اس کیلئے زبانی کلمہ کفر کہنا بھی جائز نہ ہوگا۔

(روی...الخ) پیچھے دو دعوے ہوئے ایک یہ کہ قتل وقطع کی دھمکی پر کلمہ کفر کہنا جائز ہے اور دوسرا یہ کہ اگر کسی نے صبر کیا حتی کہ اسے قتل کر دیا گیا لیکن اس نے کلمہ کفر نہ کہا تو اس کے لئے اجر ہے۔ شارح یہاں سے دونوں دعووں کی دلیل بیان کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ حضرت خبیبؓ اور حضرت عمارؓ کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو خبیبؓ نے صبر کیا حتی کہ انہیں سولی پر چڑھا دیا گیا تو حضور ﷺ نے ان کا نام سید الشهداء رکھا اس سے معلوم ہوا کہ صبر کرنے میں اجر ہے اور عمارؓ نے صرف زبان سے کلمہ کفر کہا لیکن ان کا دل مطمئن تھا تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہ تمہیں کفر پر مجبور کریں تو تم دوبارہ کلمہ کفر ادا کرو، اس سے معلوم ہوا کہ کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت ہے۔

(والفرق...الخ) یہاں سے شارح کفر اور شرب خمر کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ ضرورت کے وقت شرب خمر حلال ہو جاتا ہے لیکن کفر ضرورت کیوقت بھی جائز نہیں ہوتا، اسلئے کہ ضرورت کیوقت شرب خمر کی حلت موجود ہے جو کہ فَمَنِ اضْطُرَّ فِیْ مَخْمَصَةٍ غَیْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْم، جیسے الفاظ ہیں لیکن کفر کی حلت کی دلیل موجود نہیں بلکہ اس کی حرمت کے دلائل موجود ہیں۔

(فیرخص...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب ضرورت کے وقت بھی کفر کی حلت کی کوئی دلیل موجود نہیں تو اکراہ کے وقت کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت کیوں دی گئی ہے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ اجازت اسلئے دی گئی ہے کہ اگر مکرہ کو کلمہ کفر کہنے کی اجازت نہ ہو تو اس کا حق قتل یا قطع کی وجہ سے بالکلیہ فوت ہو جائیگا اور اگر وہ کلمہ کفر ادا کر دے تو اللہ تعالیٰ کا حق بالکلیہ فوت نہ ہوگا اس لیے کہ بندہ کے دل میں اس وقت تصدیق موجود ہوگی لہٰذا اس سے کلمہ کفر کی اجازت دے دی گئی تا کہ بندے کا حق بالکلیہ فوت نہ ہو۔

ورُخِّصَ اِتلافُ مالِ مسلمٍ بهما ای بالقتلِ والقطعِ وضَمِنَ المُکرِهُ بکسر الراء اِذفی الافعالِ یصیرُ الفاعِلُ آلةً للحاملِ لاقتلُه فانَّ قتلَ المسلمِ لا یحلُّ بالضرورةِ ویُقَادُ المُکرِهُ فقط ای ان کانَ القتلُ عمداً فعندابی حنیفه و محمدٍ القصاصُ علی الحاملِ لانَّ الفاعلَ یصیرُ آلةً له وعند زفرؒ علی الفاعلِ

لانَّه مُبَاشِرٌ ولا يَحِلُّ له القتلُ وعند ابی یوسف لا يَجِبُ علی احدٍ للشبهةِ وعند الشافعی يَجبُ عليهما علی الفاعلِ بالمباشرةِ وعلی الحاملِ بالتسبیبِ والتسبیبُ عندَه کالمُباشَرَةِ کَشُهودِ القصاصِ.

﴿ترجمه﴾

اوراس کے لیے رخصت ہوگی مسلمان کے مال کوتلف کرنے کی ان دونوں کے سبب سے یعنی قتل یاقطع کی دھمکی کی وجہ سے اور ضامن ہوگامکرِہ اس لیے کہ افعال میں ہوجاتا ہے فاعل ابھارنے والے کا آلہ نہ کہ اس کوقتل کرنا اس لیے کہ مسلمان کوقتل کرنا ضرورت کے وقت حلال نہیں ہوتا اور قصاص لیاجائیگا فقط مکرِہ سے یعنی اگرقتل عمداً ہوتو امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص ابھارنے والے پر ہوگا اس لیے کہ فاعل اس کا آلہ ہوتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک قصاص فاعل پر ہوگا اس لیے کہ وہ فعل کرنے والا ہے حالانکہ اس کے لیے قتل حلال نہیں تھا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا کسی ایک پر شبہ کی وجہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوگا ان دونوں پر، فاعل پر ارتکاب فعل کی وجہ سے اور ابھارنے والے پر سبب بننے کی وجہ سے، اور سبب بننا ان کے نزدیک ارتکاب فعل کی طرح ہے جیسا کہ قصاص کے گواہ۔

﴿توضیح﴾

(ورخص...الخ) اگرکسی کومسلمان کا مال تلف کرنے پرمجبورکیا گیا اور اسے قتل یا قطع کی دھمکی دی گئی تو مکرَہ کے لیےاس مسلم کا مال تلف کرنا جائز ہوگا اگر اس نے تلف کردیا تو اس کی ضمان مکرِہ ادا کریگا۔

(اذ فی الافعال...الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صورت مذکورہ میں مکرِہ ضامن ہوگا حاصل یہ ہے کہ مسلمان کا مال تلف کرنا ایک فعل ہے اور افعال میں فاعل حامل (کام پر ابھارنے والے، مجبور کرنے والے) کا آلہ ہوتا ہے لہٰذا یہاں مکرَہ جوکہ فاعل ہے وہ مکرِہ کا آلہ ہوگا، ظاہر ہے آلے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اعتبار ذوالآلہ کا ہوتا ہے لہٰذا مکرِہ جوکہ ذوالآلہ ہے، ضامن ہوگا۔ سوال ہوتا ہے کہ پیچھے گزرا کہ اگرکسی نے دوسرے کو بیع پر مجبورکیا اور اس نے بیع کردی تو بائع جوکہ فاعل ہے اس کومکرِہ کا آلہ نہیں بنائیں گے حالانکہ وہاں بائع کومکرِہ کا آلہ قرار دینا چاہیے اسلئے کہ بیع بھی ایک فعل ہے اور ابھی آپ نے کہا کہ افعال میں فاعل حامل کا آلہ ہوتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ افعال سے مراد وہ افعال ہیں جن میں فاعل حامل کا آلہ بن سکتا ہو وہ افعال مراد نہیں ہیں جن میں فاعل حامل کا آلہ نہیں بن سکتا اتلاف ایک ایسا فعل ہے جس میں فاعل حامل کا آلہ بن سکتا ہے مثلاً ہوسکتا ہے کہ مکرِہ کسی دوسرے انسان کو پکڑ کر کسی کے مال پر ڈال دے اور پھر وہ مال ہلاک ہوجائے اور بیع ایسا فعل نہیں ہے جس میں بائع مکرِہ کا آلہ بن جائے اسلئے کہ بیع تو نام ہے ایجاب وقبول کا، ظاہر ہے بائع ایجاب اپنی زبان سے کریگا نہ کہ مکرِہ کی زبان سے، لہٰذا بیع میں بائع کومکرِہ کا آلہ نہیں بنائیں گے۔

(لا قتله...الخ) اگرکسی کومسلم کے قتل پر مجبور کیا گیا اور اسے قتل یا قطع کی دھمکی دی گئی تو مکرَہ کیلئے اس کوقتل کرنا

جائز نہ ہوگا اس لیے کہ مسلمان کا قتل ضرورت کے وقت بھی حلال نہیں ہوتا۔

(ویقاد...الخ) صورت مذکورہ میں جبکہ کسی کو مسلمان کے قتل پر مجبور کیا گیا اور اس نے عمداً پھر قتل کر دیا تو طرفین کے نزدیک فقط مکرِہ سے قصاص لیا جائیگا اور امام زفرؒ کے نزدیک فاعل یعنی مکرَہ سے قصاص لیا جائیگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی سے قصاص نہیں لیا جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں سے قصاص لیا جائیگا طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مکرَہ مکرِہ کا آلہ ہے اور اعتبار آلے کا نہیں ہوتا ذی الآلہ کا ہوتا ہے، اور ذی الآلہ مکرِہ ہے لہٰذا قصاص بھی اسی سے لیا جائیگا اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ فاعل یعنی مکرَہ مباشر ہے (قتل کا ارتکاب کرنے والا ہے) حالانکہ اس کیلئے قتل کرنا جائز نہیں تھا اور قصاص اس شخص سے لیا جاتا ہے جو قتل کرے حالانکہ اس کیلئے قتل کرنا جائز نہ ہو پس مکرَہ سے قصاص لیا جائیگا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں شبہ پایا جاتا ہے اور قصاص شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے لہٰذا نہ قاتل یعنی مکرَہ سے قصاص لیا جائیگا اور نہ مکرِہ سے، مکرَہ سے تو اس لیے نہیں لیا جائیگا کہ وہ تو محض آلہ ہے اور مکرِہ سے اس لیے نہیں لیا جائیگا کہ اس نے محض ڈرایا ہے قتل نہیں کیا اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکرَہ سے تو اس لیے قصاص لیا جائیگا کہ اس نے قتل کا ارتکاب کیا ہے اور مکرِہ سے اس لیے قصاص لیا جائیگا کہ وہ قتل کا سبب بنا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فعل کا سبب بننا ایسے ہوتا ہے جیسے کہ فعل کا ارتکاب کرنا لہٰذا قتل کا سبب بننا گویا قتل کرنا ہے چونکہ مکرِہ قتل کا سبب بنا ہے لہٰذا اس سے قصاص لیں گے۔

(کشھود...القصاص) امام شافعیؒ کے نزدیک سبب فعل بننا ارتکاب فعل کی طرح ہوتا ہے شارح نے اس کی نظیر ذکر کی کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ فلان نے قتل کیا ہے نتیجے میں فلاں کو قصاصاً قتل کر دیا گیا پھر گواہوں کا جھوٹا ہونا ثابت ہوگیا تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان گواہوں سے قصاص لیا جائیگا اس لیے کہ یہ فلاں کے قتل ہونے کا سبب بنے ہیں گویا انہوں نے ہی فلان کو قتل کیا ہے۔

وصحَّ نکاحُه وطلاقُه وعتقُه ای اعتاقُه فانَّ هذهِ العقودَ تصحُّ عندَنا معَ وجودِ الاِکراهِ قیاسًا علی صحّتِها معَ الهزلِ وعندَالشافعي لاتَصِحُّ ورجَعَ بقیمةِالعبدِ ونصفِ المُسَمَّی اِن لَم یَطَا ای یَرجِعُ المُکرَه علی مَن اَکرَهه فی صورةِ الاکراهِ بالاعتاقِ بقیمةِ العبدِ لانَّ الاعتاقَ من حیثُ انّه اتلافٌ یُضَافُ الی الحاملِ لانَّ الاتلافَ فعلٌ فیُمکِنُ فیه جعلُ الفاعلِ آلةً للحاملِ واِن لَم یُمکِن ذالکَ فی القولِ ویرجِعُ علیه فی الاکراهِ بالطلاقِ بنصفِ المُسمّٰی اِن لم یُوجَدِ الدُّخولُ لانَّ نصفَ المسمّٰی فی مَعرِضِ السُّقوطِ بان تَجیَ الفرقةُ من قِبَلِ المَراةِ فَیَتاَکَّدُ بالطلاقِ قبلَ الدُّخولِ فَمِن هذاالوجهِ یکونُ اتلافاً فیُضَافُ الی الحاملِ بِجَعلِ الفاعلِ آلَةً له بخلافِ ما بعدَ الدُّخولِ لانَّ المهرَ تَقرَّرَ بالدخولِ ولِقائلٍ اَن یَقولَ المهرُ یَجِبُ بالعقدِ والطلاقُ شرطُه والحکمُ لا یُضَافُ الیه وایضاً سقوطُه بالفرقةِ مجَرَّدُ وهمٍ فلا اعتبارَ لَه.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس کا نکاح کرنا اور اسکا طلاق دینا اور اس کا عتق یعنی اس کا آزاد کرنا اس لیے کہ یہ عقود صحیح ہوتے ہیں ہمارے نزدیک اکراہ کے باوجود خوش طبعی کیساتھ ان کے صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ، اور رجوع کرے غلام کی قیمت کا اور طے شدہ مہر کے نصف کا اگر اس نے وطی نہ کی ہو یعنی مکرَہ رجوع کریگا اس شخص پر جس نے اسے مجبور کیا اعتاق کے اکراہ کی صورت میں غلام کی قیمت کیساتھ ، اس لیے کہ آزاد کرنا اس حیثیت سے کہ یہ ضائع کرنا ہے ، منسوب ہوتا ہے ابھارنے والے کی طرف اس لیے کہ اتلاف ایک فعل ہے پس ممکن ہوگا اس میں فاعل کو ابھارنے والے کا آلہ بنانا اگرچہ ممکن نہیں یہ قول میں ، اور رجوع کریگا اس پر طلاق کے اکراہ کی صورت میں طے شدہ مہر کے نصف کا اگر دخول نہ پایا گیا اس لیے کہ طے شدہ مہر کا نصف ساقط ہونے کے قریب تھا بایں طور کہ فرقت آجائے عورت کی جانب سے پس پختہ ہو گیا مہر دخول سے پہلے طلاق کی وجہ سے پس اس وجہ سے یہ ضائع کرنا ہوگا پس منسوب ہوگا ابھارنے والے کی طرف فاعل کو اس کا آلہ بنانے کے ساتھ بخلاف دخول کے مابعد کے اس لیے کہ مہر پختہ ہو چکا ہے دخول کے ساتھ ، اور کہنے والے کے لیے جائز ہے وہ کہے کہ مہر عقد کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور طلاق اس کی شرط ہے اور حکم اس کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور نیز فرقت کی وجہ سے اس کا ساقط ہونا محض ایک وہم ہے پس اس کا کوئی اعتبار نہیں ۔

﴿توضیح﴾

(وصح ... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے یا نکاح کرے یا اپنا غلام آزاد کرے پھر اس نے مجبوراً یہ کام کر لیے تو صحیح ہے اب طلاق نکاح اور عتاق واقع ہو جائیں گے اس لیے کہ اکراہ کے باوجود ہمارے نزدیک یہ عقود صحیح ہو جائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اکراہ کی حالت میں یہ عقود صحیح نہیں ہوتے ، ہم ان عقود کو ہزل کی صورت پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر کسی نے مذاق اور خوش طبعی کے طور پر نکاح کیا یا طلاق دی یا غلام آزاد کیا تو نکاح وطلاق اور عتاق واقع ہو جائیں گے۔

(ورجع ... الخ) اگر اکراہ کے نتیجے میں مکرَہ نے اپنے غلام کو آزاد کر لیا یا اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اعتاق کی صورت میں غلام کی قیمت کا مکرِہ سے رجوع کریگا اور طلاق کی صورت میں دیکھیں گے کہ طلاق قبل الدخول ہے یا بعد الدخول ، اگر قبل الدخول ہو تو مکرِہ سے اپنی بیوی کے طے شدہ مہر کے نصف کا رجوع کریگا اور اگر بعد الدخول ہو تو پھر مکرہ سے بالکل رجوع نہیں کریگا۔

(لان اعتاق ... الخ) یہاں سے اعتاق کی صورت میں رجوع کی دلیل بیان کرتے ہیں اسلئے کہ اعتاق اتلاف ہے (اپنے غلام کو گویا ضائع کرنا ہے) تو یہ اعتاق مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا پس گویا کہ مکرِہ نے اس کے غلام کو آزاد کر دیا

لہٰذا مکرِہ ضامن ہوگا۔

(لان الاتلاف... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اعتاق جو کہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے مکرِہ کی طرف کیوں منسوب ہوگا؟ حاصل یہ ہے کہ اتلاف فعل ہے اور پیچھے گزرا کہ فعل میں فاعل حامل کا آلہ ہوتا ہے اگر چہ قول میں فاعل حامل کا آلہ نہیں ہوتا (مثلاً اگر دوسرے کو بیع پر مجبور کیا اور اس نے بعت کہہ دیا تو اب بائع مکرِہ کا آلہ نہ ہوگا) لہٰذا یہاں اعتاق اتلاف میں مکرَہ مکرِہ کا آلہ ہوگا اور فعل ذی الآلہ کی طرف منسوب ہوتا ہے لہٰذا اتلاف یعنی اعتاق بھی مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا جو کہ ذی الآلہ ہے۔

(لان... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر اکراہ کی صورت میں مکرَہ نے طلاق قبل الدخول دے دی تو مکرِہ سے نصف مہر کا رجوع کریگا حاصل یہ ہے کہ مکرَہ کی بیوی کے نصف مہر میں احتمال تھا کہ وہ ساقط ہو جائے بایں طور کہ عورت کی جانب سے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان فرقت واقع ہو جائے مثلاً اس کی بیوی مرتد ہو جائے اور نکاح زائل ہو جائے لیکن مکرِہ نے زبردستی طلاق دلوا کر گویا اس نصف مہر کو پختہ کر دیا جسکے ساقط ہونے کا احتمال تھا جب عورت کی جانب سے فرقت ہو تو مرد پر مہر کے سلسلے میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی اور پختہ کرنا واجب کرنے کے مشابہ ہے، گویا مکرِہ نے مکرَہ پر نصف مہر واجب کر دیا لہٰذا یوں سمجھیں گے کہ مکرِہ نے اس کا مال تلف کر دیا پس ہم فاعل یعنی مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ بناتے ہوئے اس اتلاف کو مکرِہ کی طرف منسوب کریں گے لہٰذا وہ نصف مہر کا ضامن ہوگا۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ طلاق قبل الدخول میں مکرِہ کو نصف مہر کا ضامن بنایا جاتا ہے لیکن طلاق بعد الدخول میں اس کو ضامن نہیں بنایا جاتا؟ اسکا جواب دیا کہ دخول کی وجہ سے شوہر پر مہر پختہ ہو جاتا ہے اس لیے طلاق بعد الدخول کی وجہ سے مکرَہ اس کا رجوع نہیں کر سکتا دخول سے پہلے مہر پختہ نہیں ہوتا بلکہ اسکے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے کمامر، اس لیے طلاق قبل الدخول کی صورت میں مکرَہ مکرِہ سے نصف مہر کا رجوع کر سکتا ہے۔

(ولقائل... الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ جس طرح طلاق بعد الدخول میں مکرَہ، مکرِہ سے مہر کا رجوع نہیں کر سکتا چاہیے کہ طلاق قبل الدخول میں رجوع نہ کر سکے اس کی شارح نے دو وجہیں ذکر کی ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ مہر نفس عقد (نکاح) کے ساتھ واجب ہوتا ہے یعنی مہر کے وجوب کا سبب نکاح ہے اور طلاق اس کی شرط ہے اور حکم کو شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا ہم یوں نہیں کہیں گے کہ مکرَہ نے جو اپنی بیوی کو نصف مہر ادا کیا تو طلاق کی وجہ سے ہے بلکہ یوں کہیں گے کہ اس نے نصف مہر نکاح کی وجہ سے ادا کیا ہے، اور نکاح میں تو کوئی اکراہ نہیں ہے لہٰذا طلاق قبل الدخول میں بھی نصف مہر کا رجوع مکرِہ سے جائز نہیں ہونا چاہیے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ کہنا کہ نصف مہر کو مکرِہ نے پختہ کر دیا اسلئے کہ اس کے ساقط ہونے کا احتمال تھا بایں طور کہ ہو سکتا تھا کہ عورت کی جانب سے فرقت واقع ہو جائے، یہ ایک وہم محض ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جب اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے تو چاہیے کہ مکرَہ نصف مہر کا مکرِہ سے رجوع نہ کر سکے۔

وَنذرُہ ویمینُہ وظهارُہ ورجعتُہ وایلاءُ ہ وفیئُہ فیہِ واسلامُہ بلا قتلٍ لو رَجَعَ الاصلُ عندنا انَّ کلَّ عقدٍ لا یَحتَمِلُ الفسخَ فالاکراہُ لا یَمنعُ نفاذَہ وکذالکَ کلُّ ما یَنفُذُ مَعَ الهزلِ یَنفُذُمعَ الاکراہِ والاسلامُ انّما یصحُّ مَعَ الاکراہِ لقولِہ علیہ السلام اُمرتُ ان اقاتِلَ الناسَ حتی یقولوا لا الٰہ الا اللّٰہ فالاسلامُ یصحُّ مَعَ خوفِ القتلِ لکن اذا اسلَمَ المُکرَہُ ثم ارتَدَّ لا یُقتَلُ لِتَمکُّنِ الشبهةِ فی اسلامِہ ۔

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس کی نذر اور اس کی قسم اور اس کا ظہار اور اس کا رجوع کرنا اور اس کا ایلاء کرنا اور اس کا رجوع کرنا ایلاء میں اور اس کا اسلام لانا بغیر قتل کے اگر رجوع کرلیا، ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جو فسخ کا احتمال نہ رکھے پس اکراہ اس کے نافذ ہونے سے مانع نہیں ہوتا اور اسی طرح ہر وہ عقد جو خوش طبعی کے ساتھ نافذ ہوجاتا ہے وہ نافذ ہوجاتا ہے اکراہ کیساتھ، اور اسلام جز این نیست کہ صحیح ہے اکراہ کے ساتھ بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ مجھے امر کیا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کروں حتی وہ یہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، پس اسلام قتل کے خوف کے ساتھ صحیح ہے لیکن اگر وہ مسلمان ہوجائے پھر مرتد ہوجائے تو اس کو قتل نہ کیا جائیگا بوجہ شبہ کے راسخ ہونے کے اس کے مسلمان ہونے میں۔

﴿توضیح﴾

(ونذرہ...الخ) اگر کسی نے جبراً نذر مانی مثلاً کہا کہ اللہ میرے اس مریض کو شفا دے تو میں تین روزے رکھوں گا یا حالت اکراہ میں قسم اٹھالی یا ظہار کیا یعنی اپنی بیوی کو کہا انت علی کظهر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) یا اپنی بیوی کو طلاق دی ہوئی تھی اکراہ کیساتھ اس سے رجوع کرلیا یا ایلاء کیا یعنی اپنی بیوی کو کہا اللہ کی قسم میں چار ماہ تیرے قریب نہیں آؤنگا یا اکراہ کی حالت میں اپنے اس ایلاء سے رجوع کرلیا تو یہ صحیح ہے اور یہ تمام امور نافذ ہوجائیں گے، اسی طرح اگر کسی نے حالت اکراہ میں اسلام قبول کیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا لیکن اگر بعد میں مرتد ہوگیا تو اسے قتل نہیں کیا جائیگا۔

(الاصل...الخ) یہاں سے ان تمام عقود کے صحیح ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئے حاصل یہ ہے کہ یہاں دو ضابطے ہیں، ایک یہ ہے کہ؛ ہر وہ عقد جو فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھے اکراہ اسکے نافذ ہونے سے مانع نہیں ہوتا (یعنی وہ اکراہ کیساتھ منعقد اور نافذ ہوجاتا ہے) مذکورہ تمام عقود ایسے ہیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اس لیے کہ مثلاً آزادی فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتی، جب ایک مرتبہ واقع ہوجائے تو دوبارہ وہ آزاد غلام نہیں بنتا، جب مذکورہ تمام عقود فسخ کا احتمال نہیں رکھتے تو اکراہ کے باوجود یہ نافذ ہوجائیں گے اور دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ؛ ہر وہ عقد جو ہزل (مذاق، خوش طبعی) کے ساتھ نافذ ہوجائے وہ اکراہ کیساتھ بھی نافذ ہوجاتا ہے مذکورہ تمام عقود ہزل کے ساتھ نافذ ہوجاتے ہیں مثلاً کسی نے مذاق میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو واقع ہوجائیگی لہذا اکراہ کے ساتھ بھی مذکورہ عقود نافذ ہوجائیں گے۔

(والاسلام...الخ) یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اسلام فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ اسلام کے بعد ارتداد ممکن ہے پس اکراہ کیساتھ اسلام صحیح نہیں ہونا چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ اکراہ کیساتھ اسلام کے صحیح ہونے کی وجہ ایک حدیث ہے حضور ﷺ نے ارشار فرمایا مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں حتی کہ وہ یہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قتل کے خوف سے اسلام قبول کرلیا جائے تو وہ صحیح ہوتا ہے لیکن اکراہ کے نتیجے میں اگر مکرَہ مسلمان ہوجائے پھر مرتد ہوجائے تو اسکو ارتداد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ اس مرتد کو قتل کیا جاتا ہے جو پہلے سچے دل سے مسلمان ہو اور یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ مکرَہ نے نفاق کے ساتھ اسلام قبول کیا ہو۔

لا ابراءُ ہ مدیو نہ او کفیلَہ ورِدّتہ فلا تَبِینُ عِرسُہ ولو زَنٰی یُحَدُّ الا اِذَا اکرھَہُ السُّلطانُ ھذا عندَ ابی حنیفةؒ وعندھما لا یُحَدُّ،اقولُ کونُ الاکراہِ مُسقِطًا للحدِّ متفقٌ علیہ فیما بینھم بل ھذا الاختلافُ انما ھو فی تحققِ الاکراہِ من غیرِ السلطانِ فانَّ عند ابی حنیفةؒ الاکراہُ لایتحققُ من غیرِ السلطانِ فالزنا لا یکونُ معَ الاکراہِ فیُحَدُّ واذا اَکرَہَ السلطانُ فزَنٰی لا یُحَدُّ لوجودِ الاکراہِ ھُنا وعندَھما الاکراہُ یتحققُ منَ السُّلطَانِ وغیرِہ فلا یُحَدُّ فی الصُّورتینِ .

﴿ترجمہ﴾

صحیح نہیں ہے بری کرنا اپنے مدیون کو یا اپنے کفیل کو اور (صحیح نہیں) اس کا مرتد ہونا پس بائنہ نہ ہوگی اس کی بیوی اور اگر زنا کیا تو اسکو حد لگائی جائیگی مگر جب کہ اس کو مجبور کرے سلطان، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو حد جاری نہیں کی جائیگی، میں کہتا ہوں کہ اکراہ کا حد ساقط کرنے والا ہونا اتفاقی ہے ان حضرات کے درمیان بلکہ یہ اختلاف جزیں نیست کہ اکراہ کے ثابت ہونے میں ہے غیر سلطان کیجانب سے پس تحقیق امام صاحبؒ کے نزدیک اکراہ متحقق نہ ہوگا غیر سلطان کی جانب پس زنا اکراہ کیساتھ نہ ہوگا سو اس کو حد لگائی جائے گی اور اگر اسکو سلطان نے مجبور کیا پھر اس نے زنا کرلیا تو حد نہیں لگائی جائیگی بوجہ یہاں اکراہ کے پائے جانے کے اور صاحبین کے نزدیک اکراہ ثابت ہوتا ہے سلطان اور غیر سلطان کی جانب سے پس اس کو حد نہیں لگائی جائیگی دونوں صورتوں میں۔

﴿توضیح﴾

(لاابراء...الخ) اگر کسی نے دوسرے کو مجبور کیا کہ تم اپنے مدیون (مقروض) کو دین سے بری کردو یا اپنے کفیل کو دین کے مطالبہ سے بری کردو پھر اس نے اپنے مدیون یا کفیل کو بری کردیا تو مدیون بری ہوگا اور نہ ہی کفیل، اسی طرح اگر کسی کو مرتد ہونے پر مجبور کیا گیا پھر وہ مرتد ہوگیا تو اس کا ارتداد صحیح نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ کا اثر حسیات میں ظاہر ہوتا ہے دین حسی نہیں ہوتا بلکہ ثابت فی الذمہ ہوتا ہے اسی طرح ارتداد بھی حسی شئے نہیں ہے بلکہ حکمی ہے لہٰذا اکراہ کا اثر یہاں نہ ہوگا۔

(فلاتبین...الخ) اگرارتداد پر مجبور کیا پھر مکرَہ مرتد ہوگیا تو اس کی بیوی بائنہ نہ ہوگی اسلئے کہ بینونت ارتداد کی فرع ہے جب ارتداد متحقق نہیں ہے کما مر تو اس کی بیوی بائنہ بھی نہ ہوگی۔

(ولوزنی...الخ) اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا پھر اس نے زنا کرلیا تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر اسے غیر سلطان نے مجبور کیا ہو تو اس پر حد جاری ہوگی اور اگر اسے سلطان نے مجبور کیا ہو تو حد جاری نہ ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

(اقول...الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ اگر غیر سلطان زنا پر مجبور کرے تو شاید اس کا یہ اکراہ حد زنا کو امام صاحبؒ کے نزدیک ساقط نہیں کرتا اور صاحبین کے نزدیک ساقط کردیتا ہے، اس وہم کو دور کردیا کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اکراہ حد زنا کو ساقط کردیتا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ غیر سلطان کی جانب سے اکراہ متحقق ہوسکتا ہے یا نہیں امام صاحب کے نزدیک اکراہ غیر سلطان کی جانب سے متحقق ہی نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ سلطان اور غیر سلطان دونوں سے متحقق ہوسکتا ہے چونکہ امام صاحب کے نزدیک غیر سلطان کی جانب سے اکراہ متحقق نہیں ہوتا اسلئے اگر غیر سلطان نے کسی کو زنا پر مجبور کیا پھر اس نے زنا کرلیا تو زنا اکراہ کیساتھ نہ ہوگا لہٰذا اس پر حد زنا جاری کی جائیگی اور اگر سلطان نے زنا پر مجبور کیا پھر اس نے زنا کرلیا تو اب حد جاری نہ ہوگی اسلئے کہ اب اکراہ متحقق ہے اور صاحبین کے نزدیک چونکہ اکراہ سلطان اور غیر سلطان دونوں کی جانب سے متحقق ہوتا ہے اس لیے مکرَہ پر دونوں صورتوں میں حد جاری نہ ہوگی۔

﴿کتاب الحجر﴾

هو منعُ نفاذِ تصرفِ قوليٍ انما قال هذا لانَّ الحجرَ لا يتحققُ فى افعالِ الجوارحِ فالصبيُّ اذا أتلَفَ مالَ الغيرِ يجبُ الضمانُ وكذا المجنونُ وسببُه الصغرُ والجنونُ والرقُّ فلم يصحَّ طلاقُ صبيٍ ومجنونٍ غُلِبَ اى المجنونُ المغلوبُ هوَ الَّذِى اختَلَطَ عقلُه بحيثُ يَمنَعُ جريانَ الافعالِ والاقوالِ على نهجِ العقلِ الا نادراً او غيرِ المغلوبِ هوالَّذى يختَلِطُ كلامُه فيُشبِهُ كلامُه مرةً كلامَ العقلاءِ ومرةً لا وهو المَعتوهُ وسَيَجِى حكمُه.

﴿ترجمہ﴾

حجر روکنا ہے تصرف قولی کے نافذ ہونے سے جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اسلئے کہ حجر اعضاء کے افعال میں ثابت نہیں ہوتی پس بچہ جب غیر کے مال کو ہلاک کردے تو ضمان واجب ہوگا اور اسی طرح مجنون ہے اور اس کا سبب نابالغ ہونا اور مجنون ہونا اور مملوک ہونا ہے پس صحیح نہ ہوگی بچے اور اس مجنون کی طلاق جو مغلوب ہو یعنی مجنون مغلوب، وہ وہ ہے جسکی عقل میں اختلاط ہو اس طور پر کہ وہ مانع ہو افعال اور اقوال کے جاری ہونے سے عقل کے طریقے پر مگر بہت کم، یا غیر مغلوب، وہ وہ ہے

جس کے کلام میں اختلاط ہو پس مشابہ ہو اس کا کلام کبھی سمجھداروں کے کلام کے اور کبھی نہ ہو، اور وہ معتوہ ہے اور عنقریب اس کا حکم آئے گا۔

﴿توضیح﴾

حجر کا لغوی معنی ہے روکنا، عقل کو حجر کہتے ہیں اسلئے کہ وہ قبائح سے روکتی ہے اسی طرح اللہ تعالی نے فرمایا: **ھل فی ذالک قسم لذی حجر ای لذی عقل**، اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ تصرف قولی کے نافذ ہونے سے روکنا مثلاً غلام پر حجر قائم ہو جائے تو اس کے تصرفات قولیہ مثلاً بیع وشراء نافذ نہ ہونگی۔

(انما قال...الخ) یہاں سے تصرف قولی کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ نے تصرف قولی اسلئے کہا کہ حجر صرف تصرف قولی کے نفاذ سے مانع ہوتا ہے تصرف فعلی کے نفاذ سے مانع نہیں ہوتا، یعنی حجر کے باوجود تصرف فعلی نافذ ہو جاتا ہے مثلاً بچے یا مجنون نے کسی کا مال تلف کر دیا یہ تصرف فعلی ہے جو نافذ ہوگا لہٰذا ضمان واجب ہوگا۔

(وسببه...الخ) یہاں سے حجر کے اسباب بیان کرتے ہیں، حجر کے اسباب تین ہیں، صغر یعنی نابالغ ہونا اور جنون اور رقیت، (یعنی مملوک ہونا)

(فلم یصح...الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ صغر اور جنون حجر کا سبب ہیں اسلئے کہ اگر بچے یا مجنون مغلوب نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو یہ صحیح نہ ہوگا۔

(المجنون...الخ) یہاں سے مجنون اور مغلوب اور مجنوب غیر مغلوب کی تعریف کرتے ہیں کہ مجنون مغلوب وہ ہے جسکی عقل میں فتور ہو بایں طور کہ اس کی باتیں اور اس کے افعال بہت کم عقل کے موافق ہوں، اور مجنوں غیر مغلوب وہ ہے جس کی کلام میں فتور ہو، کبھی تو اس کی باتیں سمجھداروں کی طرح ہوں اور کبھی ایسی نہ ہوں، مجنون غیر مغلوب کو معتوہ بھی کہتے ہیں، شارح کہتے ہیں کہ اس کا حکم آگے آئے گا وہ یہ ہے کہ معتوہ کا حکم سمجھدار بچے کی طرح ہے جس طرح مجنون مغلوب کا حکم غیر سمجھدار بچے کی طرح ہوتا ہے۔

وعتقُهما واقرارُهما وصحَّ طلاقُ العبدِ واقرارُه فی حقّ نفسِه لا فی حقّ سیدِه فلو اَقَرَّ ای العبدُ المحجورُ بمالٍ اُخِّرَ الی عتقِه و بحدٍ وقودٍ عُجّلَ فانّه فی حقّ دمِه مُبقًی علی اصلِ الآدمیةِحتی لا یصحَّ اقرارُ مولاه بذالکَ علیه .

﴿ترجمہ﴾

اور (صحیح ہے) ان کا آزاد کرنا اور ان کا اقرار، اور صحیح ہے غلام کا طلاق دینا اور اس کا اقرار کرنا اسکے نفس کے حق میں نہ کہ اس کے مولی کے حق میں پس اگر اقرار کیا یعنی غلام مجحور نے مال کا تو موخر کیا جائیگا اس کی آزادی تک اور (اگر اقرار کیا) حدیا

قصاص کا تو جلدی کی جائیگی، اس لیے کہ وہ اپنے خون کے حق میں باقی رکھا جاتا ہے آدمیت کی اصل پر حتی کہ صحیح نہیں ہے اس بارے میں اس کے مولی کا اقرار اس کے خلاف۔

﴿توضیح﴾

(وعتقهما...الخ) بچے اور مجنون نے اگر اپنا غلام آزاد کر دیا یا کسی کے حق میں مال کا اقرار کر لیا تو یہ صحیح نہیں ہے۔

(وصح...الخ) غلام اگر اپنی بیوی کو طلاق دے تو یہ صحیح ہے اور اگر غلام نے کسی شیئ کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار اسکے اپنے حق میں صحیح ہوگا اور اپنے مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اسکی صورت یہ ہے کہ غلام نے اپنے ذمے کسی کے مال کا اقرار کر لیا تو یہ مال اس پر فی الحال لازم نہ ہوگا بلکہ اسکے آزاد ہونے کے بعد اس غلام سے یہ مال مقر بہ لیا جائیگا اس لیے کہ فی الحال یہ غلام اور اس غلام کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولی کا ہے اگر فی الحال اس پر مال لازم کیا جائے تو درحقیقت یہ مولی پر لازم ہوگا لہٰذا فی الحال جائز نہیں آزادی کے بعد مولی کا حق ختم ہو جائیگا لہٰذا اس وقت اس سے مال کا مطالبہ کیا جائیگا لیکن اگر غلام نے حد کا اقرار کر لیا مثلاً کہا میں نے زنا کیا ہے یا قصاص کا اقرار کیا مثلا کہا میں نے زید کو قتل کیا ہے تو اب اس پر فی الحال حد وقصاص جاری ہونگے، حد فی الحال اس لیے لازم ہوگی کہ اگر حد فی الحال جاری ہو تو اسی کے خلاف جاری ہوگی نہ کہ مولی کے خلاف کیونکہ مولی کے خلاف لزوم مال میں ہوسکتا ہے اور یہاں اس نے مال کا اقرار نہیں کیا اور قصاص فی الحال اسلئے جاری ہوگا کہ غلام اپنے خون کے حق میں اصل آدمیت پر باقی رہتا ہے (یعنی خون کے معاملے میں غلام کا انسان ملحوظ ہوتا ہے اس کا مال ہونا ملحوظ نہیں ہوتا) اور آدمی پر قصاص جاری ہوسکتا ہے۔

(حتی لا یصح...الخ) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ خون کے معاملے میں غلام میں آدمیت ملحوظ ہوتی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے خلاف قصاص کا اقرار نہیں کرسکتا مثلاً یہ نہیں کہہ سکتا کہ میرے غلام نے زید کو قتل کیا ہے اگر خون کے حق میں غلام میں مالیت ملحوظ ہوتی آدمیت ملحوظ نہ ہوتی تو مولیٰ کا یہ اقرار صحیح ہوتا اسلئے کہ اپنے مال کا دوسرے کے لیے اقرار صحیح ہوتا ہے۔

> **ومن عَقَدَ منهم وهُوَ يَعقِلُه اجازَ وليُّه اوردَّ قولُه منهم يَرجِعُ الى الصبيِّ والعبدِ والمجنونِ فانَّ المجنونَ قد يَعقِلُ البيعَ والشراءَ ويقصدُهُما وإن كانَ لايُرَجّحُ المَصلِحَةَ على المفسَدَةِ وهو المَعتوهُ الذى يَصلَحُ وكيلًا من الغيرِ والمرادُ بالعقدِ فى قولِه ومَن عَقَدَ منهم العقودُ الدائرةُ بينَ النفعةِ والمَضَرَّةِ بخلافِ الاتّهابِ فانّه يصحُّ بلا اجازةِالولي وبخلافِ الطلاقِ والعتاقِ فانّهما لا يصحانِ وان اجازَهما الوليُّ وان اَتلَفُو شيئًا ضَمِنُو لِما بَيَّنّا انّه لا حجرَ فى افعالِ الجوارحِ.**

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے ان میں سے کوئی عقد کیا حالانکہ وہ اس کو سمجھتا ہے تو اجازت دیدے اس کا ولی یا رد کردے، مصنف کا قول

منهم راجع ہے بچے اور غلام اور مجنون کی طرف اسلئے کہ مجنون کبھی بیع اور شراء کو سمجھتا ہے اور ان کا قصد کرتا ہے اگر چہ وہ ترجیح نہیں دے سکتا مصلحت کو فساد پر، اور وہ معتوہ ہے جو صلاحیت رکھتا ہے غیر کا وکیل بننے کی اور مصنف کے قول و من عقد منهم میں عقد سے مراد وہ عقود ہیں جو منفعت اور مضرت کے درمیان دائر ہوں بخلاف ہبہ قبول کرنے کے اسلئے کہ یہ صحیح ہے بغیر ولی کی اجازت کے اور بخلاف طلاق دینے اور آزاد کرنے کے اسلئے کہ یہ دونوں صحیح نہیں اگر ولی ان کی اجازت دیدے، اور اگر انہوں نے کوئی شئے تلف کر دی تو ضامن ہونگے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ اعضاء کے افعال میں کوئی حجر نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن عقد... الخ) بچے اور غلام اور مجنون میں سے کسی نے کوئی عقد کر لیا حالانکہ وہ عقد کو سمجھتا ہے تو اس کے ولی کو دو اختیار ہیں چاہے تو اس عقد کی اجازت دے اور چاہے تو رد کر دے۔

(قوله منهم... الخ) یہ منهم کی ضمیر کے مرجع کا بیان ہے کہ اس کا مرجع بچہ، غلام اور مجنون ہے۔

(فان المجنون... الخ) یہاں سے مجنون کے عقد کے جائز ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا عقد اس لیے جائز ہے کہ یہ بیع اور شراء کو سمجھتا ہے یعنی یہ سمجھتا ہے کہ بیع مبیع کو سلب کرنے والی ہے اور شراء مبیع کو کھینچنے والی ہے اور مجنون بیع وشراء کا قصد بھی کرتا ہے یعنی بیع کے سالب ہونے اور شراء کے جالب ہونے کا قصد کرتا ہے، اگر چہ اسمیں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ مصلحت کو نقصان پر ترجیح دے سکے یہ وہ مجنون ہوتا ہے جسے معتوہ کہتے ہیں اور جو دوسرے کا وکیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(والمراد... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان تینوں میں سے کسی نے عقد کر لیا تو ولی اس عقد کی اجازت بھی دے سکتا ہے اور رد بھی کر سکتا ہے یہ منقوض ہے اتہاب (ہبہ قبول کرنے کے) کیساتھ، اسلئے کہ اگر انمیں سے کسی کو کوئی چیز ہبہ کی گئی پھر اس نے یہ ہبہ قبول کر لیا تو صحیح ہوگا اگر چہ ولی اجازت نہ دے اور اسی طرح آپ کا یہ قول منقوض ہے طلاق وعتاق کے ساتھ کیونکہ اگر ان میں سے کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی یا اپنا غلام آزاد کر دیا تو یہ صحیح نہیں اگر چہ ولی نے طلاق وعتاق کی اجازت دیدی ہو؟ تو اسکا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں عقد سے مراد وہ عقود ہیں جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع وشراء، ان میں نفع بھی ہوسکتا ہے اور نقصان بھی، اب اتہاب اور طلاق وعتاق کے ساتھ نقض وارد نہ ہوگا اسلئے کہ اتہاب میں نفع محض ہے نقصان بالکل نہیں ہے اور طلاق وعتاق میں مضرۃ محضہ ہے نفع بالکل نہیں ہے۔

(وان اتلفوا... الخ) اگر ان تینوں میں سے کسی نے کوئی شئے تلف کر دی تو وہ ضامن ہوگا اسلئے کہ کسی کا مال تلف کرنا افعال کی قبیل سے ہے نہ کہ اقوال کی قبیل سے، اور حجر اقوال میں ہوتی ہے، اعضاء کے افعال میں حجر نہیں ہوتی یعنی حجر تصرفات فعلیہ کے نافذ ہونے سے مانع نہیں ہوتی لہذا یہ ضامن ہونگے۔

☆☆☆

وَلایُحجَرُ حرٌّ مکلّفٌ بسفهٍ وفسقٍ ودینٍ هذا عند ابی حنیفه رحمه الله وعندهما وعند الشافعی یُحجَرُ علی سفیهٍ و ایضاً اذا طَلَبَ القاضِی غرماءَ المُفلِسِ الحجرَ علیه حَجَرَ القاضِی ومَنَعه من البیعِ والاقرارِ وعندَهما وعندَالشافعی یُحجَرُ علی الفاسقِ زجراً له بل مفتٍ ماجنٍ وطبیبٍ جاهلٍ ومُکارٍ مُفلِسٍ اِعلَم انَّ ابا حنیفةَ رحمه الله یَری الحَجرَ علی هولاءِ الثلثةِ دفعاً لضررِهم عنِ الناسِ فالمُفتِی الماجنُ هو الذی یُعَلِّمُ الناسَ الحِیَلَ والمُکارِی المُفلِسُ هوالذی یُکارِی الدابةَ ویاخذُ الکِراءَ فاذاجاءَ اوان السفر لا دابةَ له فَانقطَعَ المُکتَرِی عنِ الرُّفقةِ.

﴿ترجمہ﴾

اور مجور نہیں کیا جائیگا آزار عاقل بالغ کو اسکے بے وقوف ہونے کیوجہ سے اور فسق کیوجہ سے اور دین (قرض) کیوجہ سے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک بے وقوف پر حجر قائم کی جائیگی اور نیز جب قاضی سے مفلس کے قرض خواہ مطالبہ کریں اس پر حجر قائم کرنے کا تو قاضی اسکو مجور کردے اور اسکو روک دے بیع اور اقرار سے اور صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق پر حجر قائم کیجائے گی اسے تنبیہ کرنے کیلئے، بلکہ (مجور کیا جائیگا) بے پروا مفتی کو اور بے علم طبیب کو اور جانور کرائے پر دینے والے نادار کو، جان تو کہ امام صاحبؒ ان تینوں پر حجر روا سمجھتے ہیں لوگوں سے انکے ضرر کو دور کرنے کیلئے، پس بے پروا مفتی وہ ہے جو لوگوں کو حیلے سکھاتا ہو اور جانور کرائے پر دینے والا نادار وہ ہے جو جانور کرائے پر دیتا ہو اور کرایہ لیتا ہو پس جب سفر کا وقت آجائے تو اسکے پاس کوئی جانور نہ ہو پس کرائے پر جانور لینے والا بچھڑ جائے اپنے ساتھیوں سے۔

﴿توضیح﴾

(ولا یحجر...الخ) آزاد عاقل بالغ پر حجر اس سبب سے قائم نہیں کی جائیگی کہ اس میں سفاہت ہے یعنی مال کو خلاف عقل اور خلاف مقتضی شرع خرچ کر ڈالتا ہے یا وہ فاسق ہے یا وہ مدیون ہے، سفاہت کی وجہ سے حجر قائم نہ کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک سفیہ پر حجر قائم کی جائے گی۔

(وایضاً...الخ) مفلس مدیون کے قرض خواہ قاضی سے اگر یہ مطالبہ کریں کہ اس مدیون پر حجر قائم کی جائے تو قاضی اس پر حجر قائم کرے اور بیع کرنے اور کسی کیلئے مال کا اقرار کرنے سے روک دے۔

(وعندھما...الخ) صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق پر حجر قائم کی جائیگی اس پر حجر قائم کرنے کا مقصد ڈانٹ اور زجر ہے تاکہ وہ فضول خرچی اور لہو ولعب سے باز آجائے۔

(بل مفت...الخ) امام صاحب فرماتے ہیں کہ بے پروا مخولی مفتی اور جاہل طبیب اور جانور کرائے پر دینے والے مفلس آدمی پر حجر قائم کی جائیگی تاکہ لوگوں کو ضرر سے بچایا جاسکے۔

(فالمفتی...الخ) یہ مفتی ماجن کی وضاحت ہے کہ اس سے مراد ایسا آدمی ہے جو لوگوں کو (مسائل شرعیہ میں کسی شئے کے لازم ہونے سے بچنے کے) حیلے سکھاتا ہے۔

(والمکاری...الخ) یہ مکاری مفلس کی وضاحت ہے کہ یہ ایسا شخص ہے جو جانور کرائے پر دیتا ہو اور کرایہ وصول کرتا ہو جب کوئی آدمی سفر کا ارادہ کرے اور اسکے پاس جانور لینے آئے تو اس کے پاس کرائے پر دینے کے لیے کوئی جانور موجود نہ ہو نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شخص جو جانور لینے آیا تھا اپنے ساتھیوں سے اس سفر میں پیچھے رہ جائے اور طبیب جاہل وہ ہے جو بیمار کو مہلک دوا پلا دے خواہ وہ طبیب یہ جانتا ہو کہ یہ مہلک ہے یا نہ جانتا ہو اسی طرح جب وہ دوا مریض کو ناموافق آجائے تو اس دوا کے ضرر کو وہ طبیب دور نہ کرسکتا ہو۔

فاِن بَلَغَ غیرَ رشیدٍ لم یُسَلَّم الیہِ مالُه حتّٰی یَبلُغَ خمساً وعشرینَ سنةً وصحَّ تصرُّفُه قبلَه وبعدَه یُسلَّمُ الیه ولو بلارُشدٍ اِعلَم انَّ الصبیَّ اذا بلغَ غیرَ رشیدٍ لم یُسَلَّم الیه مالُه اتفاقاً قالَ اللّٰه تعالٰی: ولاتؤتوا السُّفھآءَ اموالَکُم الی قولِه فان آنستُم منھم رشداً. فا بو حنیفةَ قدَّرَ الایناسَ بالزمانِ وھو خمسٌ وعشرونَ سنةً فانَّ ھذا سِنٌّ اذابلغَه المرءُ یُمکِنُ اَن یصِیرَ جَدًّا لانَّ ادنی مدةِ البلوغِ اثنا عشرةَ حولاً وادنی مدةِ الحملِ ستةُ اشھرٍ ففی ھذا المَبلَغِ یُمکِنُ اَن یُولَدَ له ابنٌ ثمَّ فی ضِعفِ ھذا المبلغِ یُمکِنُ اَن یُولَدَ لابنِه ابنٌ فالظاھرُ اَن یُونَسَ منه رشدٌ مَّا فی سنّ خمسٍ و عشرینَ فیُدفَعُ فیه الیه اموالُه وقبلَ ھذا السنِ اِن تَصرَّفَ فی مالِه بیعًا او شراءً او نحوَھا یصحُّ تصرفُه عند ابی حنیفه وقالا لا یصحُّ لانَّه لو صحَّ لم یکُن منعُ المالِ عنه مفیداً قلنا بل یُفِیدُ لانَّ غالبَ تبذیرِ السُّفَھَاءِ بالھبةِ فیُمنَعُ المالُ بمنعِ الھبةِ ثم بعدَ خمسٍ وعشرینَ سنةً یُسلَّمُ الیه مالُه واِن لم یُونس منه رُشدٌ عند ابی حنیفه فانَّ ھذا السنَّ مَظَنَّةُ الرشدِ فیدورُ الحکمُ معَھا.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بچہ بالغ ہوگیا درانحالیکہ وہ ناسمجھ ہے تو نہیں دیا جائیگا اس کو اس کا مال حتی کہ وہ پہنچ جائے پچیس سال کی عمر کو اور صحیح ہے اس کا تصرف اس سے پہلے، اور اس کے بعد اس کو مال دے دیا جائیگا اگرچہ (وہ) بغیر سمجھ کے ہو، جان تو کہ بچہ جب بالغ ہوجائے دراں حالیکہ وہ ناسمجھ ہو تو اس کو اس کا مال نہیں دیا جائیگا بالاتفاق، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ''تم نہ دو بے وقوفوں کا ان کا مال'' اللہ تعالیٰ کے اس قول کہ ''اگر تم محسوس کرو ان سے سمجھ'' پس امام صاحبؒ نے ''محسوس کرنے'' کو زمانے کے ساتھ مقرر کیا ہے اور وہ پچیس سال ہیں اس لیے کہ اس عمر کو جب انسان پہنچ جائے تو ممکن ہے کہ وہ دادا بن جائے اس لیے کہ بالغ ہونے کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے پس اس عمر تک پہنچنے میں ممکن ہے کہ اس کا بیٹا پیدا ہوجائے پھر اس

مدت کے دگنے میں ممکن ہے کہ اسکے بیٹے کا بیٹا پیدا ہو جائے پس ظاہر یہ ہے کہ پچیس سال کی عمر میں اس میں کچھ نہ کچھ سمجھ محسوس ہوگی پس اس عمر میں اسکو اس کے اموال دیدیئے جائیں گے اور اس عمر سے پہلے اگر اس نے اپنے مال میں تصرف کرلیا بیع کے طور پر یا شراء کے طور پر یا اس جیسا کوئی اور، تو صحیح ہے اسکا تصرف امام صاحبؒ کے نزدیک اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح نہیں اس لیے کہ اگر صحیح ہو تو اس سے مال روکنا مفید نہ ہوگا ہم کہتے ہیں کہ بلکہ مفید ہوگا اسلئے کہ بے وقوفوں کا عام طور پر خرچ کرنا ہبہ کیساتھ ہوتا ہے پس مال روکا جائیگا ہبہ سے منع کرنے کیساتھ پھر پچیس سال کے بعد اس کو اس کا مال دے دیا جائیگا اگرچہ اس سے سمجھ محسوس نہ ہو امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے کہ اس عمر میں سمجھ کا گمان ہوتا ہے پس حکم اسی کے ساتھ دائر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان بلغ...الخ) اگر ناسمجھ بچہ بالغ ہوگیا اور ابھی تک اس کو سمجھ نہیں آئی تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائیگا جب وہ پچیس سال کا ہو جائے تب اس کا مال اسکے حوالے کیا جائیگا اگرچہ ابھی تک اس کو عقل اور سمجھ نہ آئی ہو تو یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد اگر ابھی تک اس کو عقل نہیں آئی تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کریں گے اور دوسرا دعوی یہ ہے کہ پچیس سال کی عمر میں اس کا مال اس کے حوالے کردیں گے اگرچہ وہ عقل وسمجھ میں کمزور ہو۔ اعلم الخ سے شارح نے دونوں دعووں کی دلیل ذکر کی پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: ولا تؤتوا السفهاء اموالکم کہ بے وقوفوں کو مال مت دو اور دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی نے آگے فرمایا: فان آنستم منهم رشدًا الخ کہ اگر تم ان میں کچھ سمجھ پالو تو پھر ان کو ان کا مال دے دو، اب امام صاحبؒ نے ایناس رشد یعنی سمجھ کے موجود ہونے کی عمر پچیس سال مقرر کی ہے اسلئے کہ یہ ایسی عمر ہے جس میں انسان دادا بن سکتا ہے وہ اس طرح کہ بالغ ہونے کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے تو ساڑھے بارہ سال کی عمر میں انسان کا بچہ پیدا ہوسکتا ہے اسکے بعد ساڑھے بارہ سال جب گزر جائیں تو ممکن ہے کہ اسکے بچے کا بھی بچہ پیدا ہو جائے تو کل پچیس سال کی عمر میں یہ دادا بن جائیگا۔ تو ظاہر یہی ہے کہ پچیس سال میں اس کو کچھ نہ کچھ سمجھ تو آ ہی گئی ہوگی لہٰذا اس کا مال اسکے حوالے کردیا جائیگا۔

(وقیل...الخ) پچیس سال کی عمر تک پہنچنے سے پہلے اگر اس کم سمجھ آدمی نے اپنے مال میں کوئی تصرف کرلیا مثلاً بیع کردی یا شراء کرلی یا اس جیسا کوئی کام کیا تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کا تصرف صحیح ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا تصرف صحیح نہ ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کم سمجھ والے آدمی کو اس کا مال نہیں دیا جاتا اگر اس کا یہ تصرف جو اس نے اپنے مال میں کیا ہے صحیح قرار دیا جائے تو اس سے مال روکنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن امام صاحبؒ ان کو جواب یہ دیتے ہیں کہ کم سمجھ والے آدمی سے مال روکنے کا فائدہ ہے اگرچہ اسکے اس تصرف کو صحیح قرار دیا جائے اسلئے کہ عام طور پر کم سمجھ اور بے وقوف لوگ مال ہبہ میں ضائع کردیتے ہیں لہٰذا ان کو اس بات سے روکا جائیگا کہ وہ ہبہ نہ کریں اور یہاں تو اس نے بیع یا شراء کی ہے لہٰذا اسکے تصرف کو

صحیح قرار دیا جائیگا۔

(ثم بعد...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ فان آنستم الخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب سمجھ پیدا ہوجائے تب ان کو ان کا مال حوالے کر دیا جائے لیکن امام صاحبؒ کے نزدیک پچیس سال کے بعد مطلقاً مال حوالے کر دیا جائیگا اگر چہ سمجھ پیدا نہ ہوئی ہو، یہ تو اس آیت کے منافی ہے اس کا جواب دیا کہ پچیس سال کی عمر ایسی عمر ہے جس میں غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ اس میں سمجھ پیدا ہوجاتی ہے لہٰذا حکم (یعنی مال حوالے کرنے کا) مدار اسی گمان پر ہوگا۔

وحَبَسَ القاضِی المدیونَ ای أُجبِرَ المدیونُ لِیبیعَ مالَه لدینِه وقَضٰی دراهمَ دینِه من دراهمِه وباعَ دنانیرَه لدراهمِ دینِه وبالعکسِ استحساناً اِعلَم انَّ القیاسَ ان لا یبیعَ الدراهمَ لاجلِ دنانیرِ الدینِ ولا الدنانیرَ لاجلِ دراهمِ الدینِ لانَّهما مختلفانِ لکِن فی الاستحسانِ یُباعُ کلُّ واحدٍ لاجلِ الآخرِ لانَّهما مُتَّحِدانِ فی الثَّمَنِیَةِ لا عَرضَه وعقارَه خلافاً لهما فانَّ المُفلسَ اذا امتنعَ من بیعِ العرضِ والعقارِ للدینِ فالقاضِی یبیعُها ویَقضِی دینَه بالحِصَصِ ومَن افلَسَ ومَعه عرضٌ شراهُ ولم یُؤدِّ ثمنَه فبائعُه اُسوةٌ للغرماءِ وقال الشافعی یَحجُرُ القاضی علی المشتری بطلبِه ثم للبائعِ خیارُ للفسخِ .

﴿ترجمہ﴾

اور قاضی قید کریگا مجنون کو یا مجبور کریگا مدیون کو تا کہ وہ اپنا مال بیچے اپنے دین کیلئے اور قاضی ادا کرے اسکے دین کے دراہم اس کے دراہم میں سے اور بیچے اس کے دنانیر اسکے دین کے دراہم کیلئے اور عکس کیساتھ، استحسان کے طور پر، جان تو قیاس یہ ہے کہ دراہم نہ بیچے دین کے دنانیر ادا کرنے کیلئے اور نہ دنانیر بیچے دین کے دراہم کیلئے اسلئے کہ یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں لیکن استحسان میں ہر ایک کو بیچا جائیگا دوسرے کیلئے اسلئے کہ یہ دونوں متحد ہیں ثمن ہونے میں، نہ (بیچا جائیگا) اس کا سامان اور اسکی زمین بخلاف صاحبین کے اسلئے کہ نادار جب سامان اور زمین کو بیچنے سے رک جائے دین کیلئے تو قاضی ان کو بیچے گا اور اس کا دین ادا کریگا حصوں کیساتھ، اور جو نادار ہوگیا حالانکہ اسکے پاس سامان ہے جس کو اس نے خریدا تھا اور اسکا ثمن ادا نہیں کیا تو اس کا بائع قرض خواہوں کے برابر ہوگا۔ یعنی نادار ہوگیا حالانکہ اسکے پاس سامان ہے جو اس نے خریدا تھا اور ثمن ادا نہیں کیا تھا تو اس کا بائع قرض خواہوں کے برابر ہوگا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قاضی حجر قائم کریگا مشتری پر اسکے طلب کرنے کی وجہ سے پھر بائع کے لیے فسخ کا خیار ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وحبس...الخ) ایک آدمی مدیون ہے اور دین ادا کرنے کے لیے اس کے پاس پیسے نہیں ہیں لیکن سامان موجود ہے تو قاضی اسکو مجبور و محبوس کریگا تا کہ وہ اپنا مال بیچ کر دین ادا کردے اور اگر اس پر دراہم کا دین ہے اور مدیون کے پاس دراہم

موجود ہیں تو قاضی انہی دراہم سے دین ادا کردے اور اگر اس پر دین دراہم کی شکل میں ہے اور اسکے پاس دینار موجود ہیں تو اب قاضی اسکے دنانیر کو بیچ کر دین ادا کریگا اسی طرح اگر اس پر دین دنانیر کی شکل میں ہے اور اسکے پاس دراہم موجود ہیں تو قاضی اس کے دراہم کو بیچ کر دین ادا کردے۔ یہ سب استحسان پر مبنی ہے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قاضی دراہم کو بیچ کر دنانیر والا دین ادا نہ کرے اسی طرح دنانیر کو بیچ کر دراہم والا دین ادا نہ کرے اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب دین کسی ایک جنس سے ہو اور جو چیز مدیون کے پاس موجود ہے وہ اور جنس سے ہو تو قاضی کیلئے جائز نہیں ہوتا کہ وہ اس چیز کو بیچ کر دین ادا کردے بلکہ مدیون کو مجبور کرے کہ وہ خود بیچ کر اپنا دین ادا کرے یہاں پر بھی ایسا معاملہ ہے اسلئے کہ دراہم کی جنس اور ہے اور دنانیر کی جنس اور ہے لہٰذا قاضی کیلئے دراہم کو بیچ کر دین ادا کرنا یا دنانیر بیچ کر دین ادا کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن ہم نے اس کو استحساناً جائز قرار دے دیا اسلئے کہ دراہم اور دنانیر دونوں ثمنیت میں متحد ہیں گویا یہ الگ الگ جنسیں نہیں ہیں۔

(لا عرضه... الخ) مدیون کے پاس اگر سامان یا زمین ہے تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ قاضی سامان اور زمین بیچ کر مدیون کا دین ادا نہیں کر سکتا بلکہ اسی مدیون کو امر کریگا کہ اپنا سامان یا زمین بیچ کر دین ادا کرو، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر مفلس مدیون خود اپنی زمین اور اپنا سامان نہیں بیچتا تو قاضی انکو بیچ کر اس کا دین دائنین کے حصوں کے مطابق ادا کریگا بایں طور کہ زمین اور سامان بیچنے کے بعد دیکھے گا کہ اس سے تمام قرض خواہوں کا دین ادا ہو سکتا ہے یا نہیں، اگر ہو سکتا ہے تو تمام کا دین ادا کر دے اور اگر نہیں ہو سکتا تو اب مال کو دیون کے حصوں پر تقسیم کریگا اور ہر ایک دائن (قرض خواہ) کو اسکے حصے کے تناسب سے مال دیگا، اور جتنا دین باقی بچتا ہے وہ اس مدیون پر لازم رہے گا، یہاں تک کہ وہ ادائیگی پر قادر ہو جائے اور دین ادا کردے۔

(و من افلس... الخ) مدیون اس حال میں مفلس ہو گیا کہ اس نے کوئی سامان خریدا تھا اور اسکا ثمن ابھی تک ادا نہیں کیا تو اب اس سامان کا بائع، بیع کو فسخ کر کے مبیع اپنے پاس نہیں رکھ سکتا بلکہ مبیع اسی مشتری مدیون کے حوالے کردیگا اور پھر وہ بائع باقی دائنین کے برابر ہوگا قاضی جس طرح باقی قرض خواہوں کا دین اس مدیون کے مال و متاع سے ادا کریگا اس بائع کا ثمن بھی اسی طرح ادا کریگا، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی سے اس مشتری مدیون پر حجر قائم کرنیکا مطالبہ کیا جائے تو اس پر حجر قائم کردے اور بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، جب وہ بیع فسخ کرلے گا تو اپنی مبیع اپنے پاس رکھ لے گا۔

فصل

بلوغُ الغلامِ بالاحتلامِ والإحبالِ والانزالِ والجاريةِ بالاحتلامِ والحيضِ والحبلِ فإن لم يُوجَد فحينَ يَتِمُّ له ثمانِي عشرةَ سنةً وبه يُفتي وادنَى مدةٍ له اثنا عشرةَ سنةً ولها تسعُ سنين فإن رَاهقا فقالا بَلَغنَا صُدِّقا وهما كالبَالغِ حُكمًا.

ترجمہ

لڑکے کا بالغ ہونا احتلام اور حاملہ بنانے اور انزال کے ساتھ ہے اور لڑکی کا بالغ ہونا احتلام اور حیض اور حمل کے ساتھ

ہے پس اگر کوئی علامت نہ پائی جائے تو (ان کا بالغ ہونا) اس وقت ہوگا جب کہ پورے ہو جائیں لڑکے کیلئے اٹھارہ سال اور لڑکی کیلئے سترہ سال اور صاحبین قول کرتے ہیں ان دونوں میں (بلوغ کا) پندرہ سال کے پورا ہونے کے ساتھ، اور اسی پر فتوی ہے، اور لڑکے کیلئے کم سے کم عمر بارہ سال ہے اور لڑکی کیلئے نو سال ہے پس اگر دونوں قریب البلوغ ہو گئے پھر کہا کہ ہم بالغ ہو گئے ہیں تو ان دونوں کی تصدیق کی جائیگی اور وہ دونوں بالغ کی طرح ہونگے احکام کے لحاظ سے۔

﴿توضیح﴾

(بلوغ...الخ) لڑکے کے بالغ ہونے کی تین علامتیں ہیں ۱۔احتلام ۲۔حاملہ کرنا یعنی کسی عورت سے وطی کی اور پھر اس کو حمل ہو گیا ۳۔انزال، اور لڑکی میں بھی بلوغ کی تین علامتیں ہیں ۱۔احتلام ۲۔حیض ۳۔حمل، اگر ان تینوں علامتوں میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو لڑکا اس وقت بالغ متصور ہوگا جبکہ اسکی عمر اٹھارہ سال ہو جائے اور لڑکی اس وقت بالغ متصور ہوگی جبکہ اسکی عمر سترہ سال ہو جائے۔ یہ تفصیل امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جب لڑکا اور لڑکی پندرہ سال کے ہو جائیں تو وہ بالغ متصور ہونگے، اور فتوی بھی صاحبین کے قول پر ہے۔

(وادنی...الخ) لڑکے کے بالغ ہونے کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے اور لڑکی کے بالغ ہونے کم سے کم مدت نو سال ہے۔

(فان راهقا...الخ) لڑکا اور لڑکی اگر قریب البلوغ ہو گئے اور کہا ہم بالغ ہو گئے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور ان کا حکم بالغ والا حکم ہوگا یعنی تمام احکام میں یہ بالغ کے حکم میں ہونگے۔

﴿كتاب المأذون﴾

الاذنُ فكُّ الحجرِ واِسقاطُ الحقِّ اِعلَم انَّ الَاصلَ فی الانسانِ ان یکونَ مالکاً للتَّصرفِ فاذَا عَرضَ لـه الـرقُّ وتـعَـلَّقَ به حقُّ المَولٰی صارَ مَانِعاً لکونِه مالکًا للتَّصرُّفِ فاذا اَسقَطَ المولٰی وازالَ المانعَ عن التصرفِ ای مَنعِه عن التصرفِ فهو الاذنُ هذا عندنا وعند الشافعی هُو توکیلٌ وانابةٌ .

﴿ترجمه﴾

اذن حجر کو کھولنا ہے اور حق کو ساقط کرنا ہے، جان تو کہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ تصرفات کا مالک ہو پس جب اس کو رقیت عارض ہو جائے اور اس کیساتھ مولی کا حق متعلق ہو جائے تو یہ مانع ہو جاتا ہے اسکے تصرف کے مالک ہونے سے پس جب مولی نے اپنا حق ساقط کر دیا اور تصرف سے مانع کو زائل کر دیا اور زائل کر دیا اس کے حجر کو یعنی اس کے تصرف سے روکنے کو تو یہ اذن ہے ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ وکیل بنانا اور نائب بنانا ہے۔

﴿توضیح﴾

ماذون مجور کے مقابلے میں ہے، ماذون اس کو کہتے ہیں جس کو تصرفات کی اجازت دی گئی ہو یہاں ماذون سے مراد بچہ اور غلام ہیں، جس کو تصرف کی اجازت حاصل ہو، مجنون مراد نہیں ہوسکتا اس لیے کہ مجنون کسی کام کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ ہی اسے کسی کام کی اجازت حاصل ہوسکتی ہے۔

(الاذن...الخ) اذن کا لغوی معنی ہے اجازت دینا اور اصطلاح میں اذن کا معنی ہے فک الحجر و اسقاط الحق، یعنی ممانعت کو ختم کرنا اور ان تصرفات کی اجازت دینا جن کی پہلے اجازت نہیں تھی اسقاط الحق میں حق سے مراد مولیٰ کا حق ہے، اسکی وضاحت یہ ہے کہ تصرفات کا روکنا مولیٰ کا حق ہوتا ہے جب وہ غلام کو تصرفات کی اجازت دیتا ہے تو اپنا یہ حق ساقط کررہا ہوتا ہے۔

(اعلم...الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ تصرفات کا مالک ہو جب اس کو رقیت عارض ہوتی ہے اور اس کیساتھ مولیٰ کا حق متعلق ہوجاتا ہے تو یہ رقیت اس کیلئے مانع بن جاتی ہے اور اس کو تصرفات کا مالک بننے سے روک دیتی ہے لیکن جب مولیٰ اس کو تصرفات کی اجازت دیکر اپنا حق ساقط کردیتا ہے اور تصرف سے جو چیز مانع ہوتی ہے وہ زائل ہوجاتی ہے اور مولیٰ اس سے حجر ختم کردیتا ہے تو اب ہمارے نزدیک یہ ''اذن'' ہے یعنی غلام موذون ہوجاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ توکیل اور انابت (نائب بنانا) ہے لہٰذا غلام مولیٰ کا وکیل و نائب بن جاتا ہے۔

ثم يَتَصَرَّفُ العبدُ لنفسِه باهليتِهِ فانه ليسَ بتوكيلٍ والوكيلُ هو الذى يتصرَّفُ لغيره فقوله ثم يتصرفُ عطفٌ على محذوفٍ فان قولَه الاذنُ فكُّ الحجرِ معناه اذَا اذِنَ المولى ينفكُّ العبدُ عن الحجرِ فعطفَ قولَه يَتصرَّفُ فلَم يَرجِع بالعهدةِ على سيدِه هذا تفريعٌ على انَّه يتصرفُ لنفسِه فانه اذااشترى شيأً لا يَطلُبُ الثمنَ من المولى لكونِه مُشتَرِياً لنفسه بخلافِ الوكيلِ فانَّه يطلُبُ الثمنَ من المُوكّلِ لانّه اشترَى للموكّلِ.

﴿ترجمہ﴾

پھر وہ تصرف کریگا اپنی ذات کیلئے اپنی اہلیت کیساتھ اسلئے کہ یہ توکیل نہیں اور وکیل وہ ہوتا ہے جو تصرف کرتا ہے اپنے غیر کے لیے پس مصنف کا قول ثم يتصرف معطوف ہے محذوف پر اسلئے کہ اس کا قول الاذن فک الحجر اس کا معنی یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اجازت دیدی تو غلام چھوٹ جائیگا حجر سے پھر عطف کیا اپنے اس قول ینفک پر اپنے اس قول يتصرف کا، پس رجوع نہیں کریگا ذمہ داری کا اپنے مولیٰ سے، یہ تفریع ہے اس بات پر کہ وہ تصرف کرتا ہے اپنی ذات کیلئے اس لیے کہ جب اس نے کوئی شئے خریدی تو وہ ثمن مولیٰ سے طلب نہیں کریگا بوجہ اسکے اپنی ذات کے لیے مشتری ہونے کے بخلاف

وکیل کے اس لیے کہ وہ ثمن طلب کرتا ہے موکل سے اس لیے کہ اس نے موکل کے لیے شراء کی۔

﴿توضیح﴾

(ثم یتصرف...الخ) جب غلام کو اجازت مل جائیگی تو وہ تصرفات اپنی اہلیت کیساتھ اپنی ذات کے لیے کریگا نہ کہ مولی کے لیے، اسلئے کہ غیر کے لیے تصرف وکیل کرتا ہے اور غلام یہاں وکیل نہیں ہے لہذا اذن ہمارے نزدیک توکیل نہیں ہے۔

(فقوله...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ثم عاطفہ ہے اور یتصرف کا عطف ہے الاذن فک الخ پر، اور یہ عطف صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یتصرف جملہ فعلیہ ہے اور الاذن الخ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ فعلیہ کا جملہ اسمیہ پر عطف درست نہیں ہوتا، اس کا جواب دیا کہ یتصرف کا عطف محذوف پر ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے الاذن فک الحجر فاذا اذن المولی لعبده ینفک العبد عن الحجر ثم یتصرف الخ تو یتصرف کا عطف ینفک پر ہے جو کہ محذوف ہے، اب جملہ فعلیہ کا عطف جملہ فعلیہ پر ہو جائیگا۔

(فلم یرجع...الخ) یہ فاء تفریعیہ ہے اس سے مصنفؒ کی غرض اس بات پر تفریع بیان کرنا ہے کہ ماذون اپنی ذات کے لیے تصرف کرتا ہے نہ کہ اپنے مولیٰ کے لیے، حاصل یہ ہے کہ ماذون اپنی ذمہ داری کا رجوع اپنے مولیٰ سے نہیں کرسکتا، مثلاً ماذون نے کوئی شئے خریدی تو اس کا ثمن اسی پر لازم ہوگا اور وہ اس ثمن کا رجوع اپنے مولی سے نہیں کریگا اس لیے کہ اس نے شراء اپنی ذات کے لیے کی ہے نہ کہ مولیٰ کے لئے۔

(بخلاف...الخ) یہاں سے لنفسه کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ وکیل چونکہ اپنی ذات کیلئے تصرف نہیں کرتا بلکہ موکل کیلئے تصرف کرتا ہے اس لیے وکیل نے اگر شراء کی تو اس کے ثمن کا وہ موکل سے مطالبہ کرسکتا ہے۔

ولـم يُتَوَقَّت هذا تفريعٌ على انَّه اِسقاطُ الحقّ لا توكيلٌ فانَّ الاسقاطَ لا يُتَوَقَّتُ والتوكيلُ يُتَوَقَّتُ فعبدٌ اذِنَ يوماً ماذونٌ حتىّ يَحجُرَ عليه ولم يَتخَصَّص بنوعٍ فان اذِنَ فى نوعٍ عمَّ اذنُه فى الانواعِ هذا تفريعٌ على انّه فكُّ الحجرِ وليس بتوكيلٍ لانَّ فكَّ الحجرِ هو الاطلاقُ عن القيدِ فلا يَتَخَصَّصُ بتصرفٍ وفيه خلافُ الشافعي والمرادُ انَّه اذا اَذِن فى نوعٍ من التجارةِ عمَّ اذنُه فى الانواعِ وكذا اذا قِيلَ اَقعِد صبَّاغًا فانَّه اذنٌ بشراءِ مالا بُدَّ لهذا العملِ منه فيعُمُّ وكذا اذا قيلَ اَدّ الىَّ الغلَّةَ كلَّ شهرٍ كذا بخلافِ ما اذَا اذِنَ بشراءِ شيءٍ معينٍ فانَّ هذا استخدامٌ لا اذنٌ .

﴿ترجمه﴾

اور اذن موقت نہ ہوگا یہ تفریع ہے اس بات پر کہ اذن حق کو ساقط کرنا ہے نہ کہ وکیل بنانا، اس لیے کہ ساقط کرنا موقت

نہیں ہوتا اور توکیل موقت ہوتی ہے، پس وہ غلام جس کو مولیٰ نے ایک دن کے لیے ماذون بنایا، وہ ماذون ہوگا حتی کہ وہ اس پر حجر قائم کردے اور اذن خاص نہ ہوگا کسی نوع کیساتھ پس اگر اجازت دی کسی ایک نوع کی تو اس کا اذن عام ہوگا تمام انواع میں، یہ تفریع ہے اس بات پر کہ اذن حجر کھولنا ہے وکیل بنانا نہیں ہے اسلئے کہ حجر کھولنا وہ بیڑی سے کھولنا ہے پس وہ خاص نہ ہوگا کسی ایک تصرف کیساتھ، اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ جب اس نے تجارت کی ایک نوع میں اجازت دی تو اس کا اذن عام ہوگا تمام انواع میں، اور اسی طرح جب اسے کہا گیا کہ تم رنگریز بٹھاؤ پس تحقیق یہ اذن ہے ان تمام اشیاء کو خریدنے کا جو اس کام کے لیے ضروری ہیں پس یہ اذن عام ہوگا، اور اسی طرح جب اسے کہا گیا مجھے ہر مہینے اتنا نفع دو بخلاف اس صورت کے کہ اس نے اجازت دی کسی معین شئی کی شراء کی، پس تحقیق یہ خدمت لینا ہے نہ کہ اجازت دینا۔

﴿توضیح﴾

(ولم... یتوقت) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ اذن، مولیٰ کے حق کا اسقاط ہے، توکیل نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ ''اذن'' موقت نہیں ہوتا، یعنی غلام جب ماذون بن جائے تو ہمیشہ ماذون ہی رہے گا لہٰذا اگر اسکو مولیٰ نے ایک دن کیلئے ماذون بنایا تو وہ ہمیشہ کے لیے ماذون ہی رہے گا تاوقتیکہ دوبارہ اس پر حجر قائم نہ کردے، اگر ''اذن'' توکیل ہوتا تو موقت ہوتا، (مثلاً اس صورت میں صرف ایک دن کے بعد اذن ختم ہوجاتا) اسلئے کہ توکیل موقت ہوتی ہے۔

(ولم یتخصص... الخ) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ اذن نام ہے **فک الحجر** کا، نہ کہ توکیل کا، حاصل یہ ہے کہ اذن کسی نوع کے ساتھ خاص نہ ہوگا لہٰذا اگر مولیٰ نے غلام کو تجارت کی ایک خاص نوع کی اجازت دی مثلاً کہا تم کپڑے کا کاروبار کرسکتے ہو تو اسکو تمام انواع کی اجازت حاصل ہوجائیگی لہٰذا وہ کپڑے کیساتھ دوسری چیزوں کا بھی کاروبار کرسکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اذن نام ہے **فک الحجر** کا، یعنی قید سے کھول دینا، اگر یہ توکیل ہوتا تو مولیٰ کے خاص کرنے کی وجہ سے یہ اذن اس نوع کے ساتھ خاص ہوجاتا۔

(وفیه خلاف... الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ غلام کو تجارت کی ایک خاص نوع کی اجازت دیدے تو اذن اسی نوع کیساتھ خاص ہوگا، مثلاً اگر کپڑے کی تجارت کی اجازت دی تو غلام صرف کپڑے کی تجارت کرسکتا ہے۔

(والمراد... الخ) یہ تعیین مراد ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں بنوع سے مراد نوع من التجارة ہے یعنی اگر مولیٰ کی تجارت کی ایک نوع کی اجازت دیتا ہے تو یہ اجازت تمام انواع کو عام ہوگی۔

(وکذا... الخ) اگر مولیٰ نے غلام کو کہا کہ تم رنگریز بٹھاؤ تو غلام کیلئے ان تمام چیزوں کی شراء جائز ہوگی جو اس کام کے لیے ضروری ہوتی ہیں لہٰذا یہ اذن بھی عام ہوگا۔

(وکذا... الخ) اگر مولیٰ نے اس سے کہا کہ مجھے ہر ماہ اتنا نفع دے دیا کرو تو اب بھی غلام کیلئے ہر قسم کی تجارت

جائز ہوگی جس سے نفع حاصل ہو۔

(بخلاف...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اذن عام ہوتا ہے کسی نوع کیساتھ مولیٰ کے خاص کردینے سے خاص نہیں ہوتا یہ منقوض ہے اس مسئلے کیساتھ کہ مولیٰ نے غلام کو ایک معین شئے مثلاً دس ذراع کپڑے کی شراء کی اجازت دی (یعنی مولیٰ نے اپنے گھر والوں کیلئے اسکی شراء کا امر کیا) تو اب اس کا یہ اذن عام نہ ہوگا بلکہ غلام کیلئے صرف اسی دس ذراع کپڑے کی شراء ہی جائز ہوگی؟ اسکا جواب دیا کہ اس صورت میں درحقیقت اذن نہیں ہے بلکہ استخدام (خدمت لینا) ہے، لہٰذا اس صورت کے ساتھ نقض وارد نہ ہوگا۔

ویثبتُ دلالةً فعبدٌ رآه سیدُه یبیعُ ویشتری وسکتَ ماذونٌ هذا عندنا خلافا لزفرؒ والشافعی وانما یکونُ ماذوناً دفعًا للغرورِ وصریحاً فلو اذِنَ مطلقاً صحَّ کلُّ تجارةٍ منه اجماعًا تخصیصُ الشیٔ بالذکرِ فی الروایاتِ اِن دلَّ علی نفیِ الحکمِ عمَّا عدَاه فتعمِیمُ التجارةِ اجماعاً یَختَصُّ بما اذااَطلَقَ امَّا اِذَا قیَّدَ فعندنا یعمُّ التجاراتِ خلافًا للشافعی .

﴿ترجمہ﴾

اور اذن ثابت ہوگا دلالۃً پس وہ غلام جس کو دیکھا اسکے مالک نے کہ بیع وشراء کرتا ہے اور خاموش رہا تو یہ ماذون ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے اور جز ایں نیست کہ یہ ماذون ہوگا دھوکہ دور کرنے کے لیے، اور (اذن ثابت ہوگا) صراحۃً پس اگر اجازت دے دی مطلقاً تو صحیح ہوگی اسکے ساتھ ہر تجارت بالاجماع، شئے کو روایات میں ذکر کے ساتھ خاص کرنا اگر اس کے ماسوا سے حکم کی نفی پر دلالت کرے تو تجارت کی تعمیم بالاجماع خاص ہوگی اس صورت کیساتھ جب کہ مولیٰ نے اطلاق کیا ہو بہرحال اگر اس نے مقید کیا ہو تو ہمارے نزدیک تجارات عام ہونگی بخلاف امام شافعیؒ کے۔

﴿توضیح﴾

(ویثبت...الخ) غلام کیلئے اذن کے ثابت ہونے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اذن دلالۃً ثابت ہو اور ایک یہ ہے کہ صراحۃً ثابت ہو، دلالۃً ثابت ہو اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو بیع وشراء کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کرلی تو اب اس کا یہ غلام ماذون ہوجائیگا، اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دلالۃً اذن ثابت نہیں ہوتا لہٰذا صورت مذکورہ میں غلام ماذون نہ ہوگا۔

(وانما...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ صورت مذکورہ میں غلام اسلئے ماذون ہوگا کہ جب غلام بیع وشراء کررہا ہے اور مولیٰ خاموشی سے اسے دیکھ رہا ہے، تو لوگ یہی سمجھیں گے کہ اس نے اپنے غلام کو اجازت دے رکھی ہے لہٰذا وہ لوگ اس غلام کیساتھ معاملات کریں گے اب اگر اسکو ماذون قرار نہ دیا جائے تو اس سے لوگوں کو دھوکہ ہوگا، پس وہ ماذون ہوگا تا کہ لوگ

دھوکے میں نہ رہیں۔

(فلو اذن...الخ) اگر مولی نے صریحاً اپنے غلام کو مطلقاً ماذون بنایا یعنی تجارت کی کوئی خاص نوع متعین نہیں کی تو بالاتفاق اس غلام سے ہر قسم کی تجارت جائز ہوگی ہمارے نزدیک بھی اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی۔

(تخصیص...الخ) یہ بیان فائدہ ہے، جس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ ایک شئے کو جب خاص طور پر ذکر کردیا جائے اور اس پر حکم لگادیا جائے تو کیا یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اس شئے کے ماسوا کے لیے ثابت نہیں ہے؟ مثلاً **جاء نی زید** میں زید کیلئے آنے کا حکم ثابت ہے تو کیا یہ اس بات پر دال ہے کہ آنے کا حکم خالد کیلئے ثابت نہیں ہے؟ اس میں تفصیل ہے اگر اس قسم کی صورتحال نصوص میں ہو تو یہ اس بات پر دال نہیں ہے کہ حکم اس شئے کے ماسوا کیلئے ثابت نہیں اور اگر روایات میں ہو تو اب اس بات پر دال ہے کہ حکم اس شئے کے ماسوا کیلئے ثابت نہیں ہے، اس جیسی صورتحال کو مفہوم مخالف کہتے ہیں، اب یہ سمجھیں کہ مصنفؒ نے اپنی عبارت میں کہا: **فلو اذن مطلقاً صح تجارة منه اتفاقاً** ، یہاں مصنف نے یہ کہا کہ اگر مولیٰ نے غلام کو مطلقاً تجارت کی اجازت دی تو بالاجماع اس کیساتھ ہر قسم کی تجارت جائز ہوگی پس مصنف نے مطلقاً کو خاص طور پر ذکر کیا تو مفہوم مخالف کے طور پر یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر مولیٰ نے تجارت کی اجازت مطلقاً نہیں دی بلکہ تجارت کی ایک خاص نوع متعین کردی تو اب اس کے ساتھ ہر قسم کی تجارت کا جائز ہونا بالاجماع نہ ہوگا، بلکہ ہمارے نزدیک اس کے ساتھ ہر قسم کی تجارت جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسکے ساتھ صرف اسی نوع کی تجارت جائز ہوگی جو مولیٰ نے متعین کردی ہے۔

فيبيعُ ويشترى ولو بغبنٍ فاحشٍ ولا يصحُّ عندهما بالغبنِ الفاحشِ لانه تبرعٌ وله انّه من بابِ التجارةِ ويُوكّلُ بهما ويَرهَنُ ويرتَهِنُ ويَتَقبَّلُ الارضَ اى ياخُذُها قُبالةً بالاستيجارِ والمُساقاة وياخُذُها مزارعةً ويشترِى بذراً يَزرعُه ويُشارِكُ عناناً انما قالَ عناناً احترازاً عن المُفاوَضَة ويَدفعُ المالَ ويأخذُه مضاربةً ويستاجِرُ اى يَستاجِر شياً كالاجيرِ والبيتِ وغيرِهما ويُوجِرُ نفسه هذا عندنا خلافاًللشافعي رحمه الله ويُقِرُّ بوديعةٍ وغصبٍ ودينٍ ويُهدِى طعامًا يسيراً ويُضِيفُ من يطعمُه ويَحُطُّ من الثمنِ بعيبٍ قدرَعهدٍ.

﴿ترجمه﴾

پس بیع کریگا اور شراء کریگا اگرچہ زیادہ خسارے کے ساتھ ہو اور صحیح نہیں ہے صاحبین کے نزدیک زیادہ خسارے کے ساتھ بیع وشراء کرنا اسلئے کہ یہ تبرع (احسان) ہے، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت کے باب سے ہے اور وکیل بنائے گا ان دونوں کا اور رہن رکھوائے گا اور رہن اپنے پاس رکھے گا اور زمین قبول کریگا یعنی زمین لے گا قبول کرتے ہوئے اجرت پر

لینے کیساتھ اور درختوں کو اجرت پر پانی دینے کیساتھ، اور زمین لے گا کاشتکاری کے لیے اور خریدے گا بیج، تاکہ اسے بوئے اور شریک بنائے گا عنان کے ساتھ جز یں نیست کہ عناناً کہا احتراز کرتے ہوئے شرکت مفاوضہ سے اور مال دے گا اور مال لے گا مضاربت کے طور پر اور اجرت پر لیگا یعنی شئے اجرت پر لے گا جیسے مزدور اور کمرہ وغیرہ اور اپنے آپ کو اجرت پر دیگا یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف امام شافعیؒ کے اور اقرار کریگا ودیعت کا اور غصب کا اور دین کا اور ہدیہ دیگا تھوڑے کھانے کا اور دعوت کریگا اس شخص کی جو اس کھانا کھلاتا ہے اور ثمن میں کمی کریگا عیب کی وجہ سے معروف مقدار کی۔

﴿توضیح﴾

(فیبیع...الخ) ماذون بیع وشراء کرسکتا ہے اگر چہ بہت زیادہ خسارے کیساتھ ہو جبکہ صاحبین کے نزدیک خسارہ فاحش کیساتھ بیع وشراء کرنا درست نہیں ہے، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خسارہ فاحش کے ساتھ بیع کرنا تبرع ہے (یعنی یہ ماذون اپنا نقصان کر کے جس کے ساتھ عقد کر رہا ہے گویا اس کو فائدہ پہنچا کر اس پر احسان کر رہا ہے) اور ماذون کو تبرع کا حق نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو تبرع کی اجازت نہیں ہے اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقود میں جو نقصان ہوتا ہے وہ بھی باب تجارت میں سے ہے اس لیے کہ تجارت میں نفع ونقصان ہوا کرتا ہے، جب اسے تجارت کی اجازت ہے تو نقصان فاحش کے ساتھ بیع وشراء کی بھی اجازت ہوگی۔

(وویوکل...الخ) ماذون بیع اور شراء کا وکیل بھی بنا سکتا ہے اور کوئی چیز دوسرے کے پاس بطور رہن رکھ سکتا ہے اور دوسرے کی چیز اپنے پاس بطور رہن رکھ سکتا ہے اور دوسرے کی زمین کرائے پر لے سکتا ہے اور مساقات کے طور پر لے سکتا ہے بایں طور کہ کسی کی زمین میں لگے ہوئے درختوں اور پھلوں کو پانی دے اور مالک زمین سے اس کی اجرت طلب کرے، اسی طرح زمین کاشتکاری کے لیے بھی لے سکتا ہے اور بونے کے لیے بیج بھی خرید سکتا ہے۔

(ویشارک...الخ) ماذون دوسرے کے ساتھ شرکت عنان کرسکتا ہے، شرکت عنان یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے ساتھ کاروبار کرے جس میں یہ دونوں راس المال اور نفع میں شریک ہو جائیں اور ان میں ہر ایک دوسرے کا وکیل ہو۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے عناناً کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ عناناً کہا تاکہ شرکت مفاوضہ سے احتراز ہو جائے، کیونکہ ماذون دوسرے کیساتھ شرکت مفاوضہ نہیں کرسکتا ہے شرکت مفاوضہ یہ ہے کہ دو آدمی راس المال اور منفعت میں شریک ہو جائیں اور ان میں ہر ایک دوسرے کا وکیل بھی ہو اور کفیل بھی، باقی ماذون شرکت مفاوضہ اسلئے نہیں کرسکتا کہ شرکت مفاوضہ میں دونوں کا ہر چیز میں برابر ہونا ضروری ہے دونوں راس المال اور نفع میں برابر ہوں اور دونوں آزاد بھی ہوں جبکہ ماذون آزاد نہیں ہے۔ جبکہ شرکت عنان میں برابری ضروری نہیں دونوں کا راس المال اور منفعت برابر ہو تب بھی ٹھیک ہے اور اگر کسی ایک کا راس المال اور نفع کم ہو اور دوسرے کا زیادہ ہو تب بھی ٹھیک ہے، ایک غلام ہو اور دوسرا آزاد ہو تب بھی ٹھیک

ہے۔لہٰذاماذون دوسرے کے ساتھ شرکت عنان کرسکتا ہے۔

(ویدفع...الخ) ماذون کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنامال دوسرے کوبطور مضاربت کے دے سکتا ہے،اسی طرح دوسرے کا مال بطور مضاربت کے لے سکتا ہے اور کوئی چیز اجرت پر لے سکتا ہے مثلا مزدود یا کمرہ وغیرہ اجرت پر لینا اس کیلئے جائز ہے۔

(ویوجر...الخ) ماذون ہمارے نزدیک اپنے آپ کواجرت پر دے سکتا ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے آپ کواجرت پرنہیں دے سکتا۔

(ویقر...الخ) ماذون کسی دوسرے کی ودیعت کا اقرار کرسکتا ہے (مثلاً کہے کہ میرے پاس زید کی امانت رکھی ہوئی ہے،)اسی طرح غصب اور دین کا اقرار بھی کرسکتا ہے اورتھوڑی مقدار میں کھانا دوسرے کوبطور ہدیہ کے دے سکتا ہے اور جو آدمی ماذون کوکھانا کھلادے اس کی ماذون دعوت بھی کرسکتا ہے۔

(ویحط... الخ) ماذون اگرعیب دار شئے فروخت کرے توعیب کے بقدراس شئے کی قیمت میں کمی کرسکتا ہے مثلاًبدون عیب اس کی قیمت ہزار ہےاورعیب کے ساتھ آٹھ سو ہے تو ماذون دوسوکم کرکےاسے آٹھ سو میں بیچ سکتا ہے۔

ولایَتَزوَّجُ ولا یُزَوِّجُ رقیقَه وعند ابی یوسفؒ یُزَوِّجُ الامةَ لانه تحصیلُ المالِ لهما انه لیسَ من التجارةِ ولایُکاتِبُه ولا یُعتِقُ اصلًا ولایُقرِضُ ولایَهِبُ ولو بعوضٍ وقالوالاباسَ للمرأةِ ان یَتَصدَّقَ لشئٍ یسیرٍ کالرغیفِ مثلاً من بیتِ زوجِها هذه المسألةُ لیست من هذا البابِ لکنَّها ذُکرَت للمناسبةِ فان المرأةَ ماذونةٌ عادةً بهذا .

﴿ترجمہ﴾

اور نکاح نہیں کریگا اور نہ اپنے مملوک کا نکاح کرائیگا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک وہ باندی کا نکاح کراسکتا ہے اس لیے کہ یہ مال کی تحصیل ہے،اورطرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت کے باب میں سے نہیں ہے اور اسکو مکاتب نہیں بنائیگا اور آزاد نہیں کریگا بالکل اور قرض نہیں دیگا اور ہبہ نہیں کریگا اگرچہ عوض کیساتھ ہو اور مشائخ نے کہا کہ کوئی حرج نہیں عورت کے لیے کہ وہ معمولی شئے کا صدقہ کرے مثلا روٹی کا، اپنے شوہر کے گھر سے، یہ مسئلہ اس باب سے نہیں ہے لیکن اسکوذکر کیا گیا مناسبت کی وجہ سے اس لیے کہ عورت عادۃً اس کی ماذون ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولایتزوج...الخ) ماذون اپنا نکاح نہیں کرسکتا اس لیے کہ اس کو فقط تجارت کی اجازت ہے اور نکاح تجارت کی قبیل سے نہیں ہے بلکہ الٹا اپنے اوپر مہر لازم کرنے کا سبب ہے۔

(ولا یزوج...الخ) ماذون اپنے مملوک کا نکاح بھی نہیں کرا سکتا خواہ اس کا مملوک غلام ہو یا باندی ہو یہ طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ماذون اپنی باندی کا نکاح کرا سکتا ہے امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کا نکاح کرانے سے مال حاصل ہوگا اس لیے کہ اس کو مہر ملے گا جس میں نفع ہے اور ماذون کو نفع والا کام کرنے کی اجازت ہے، جبکہ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ماذون کو فقط تجارت کی اجازت ہے اور باندی کا نکاح کرانا تجارت کی قبیل سے نہیں ہے۔

(ولایکاتبہ...الخ) ماذون اپنے مملوک کو مکاتب بھی نہیں بنا سکتا اس لیے کہ کتابت تجارت کی قبیل سے نہیں ہے اسی طرح اپنے مملوک کو آزاد بھی نہیں کر سکتا، ماذون دوسرے کو قرض نہیں دے سکتا، کوئی چیز ہبہ نہیں کر سکتا، اگرچہ یہ ہبہ عوض کے ساتھ ہو۔

(وقالوا...الخ) فقہاء کا قول نقل کرتے ہیں کہ عورت کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر سے کوئی معمولی چیز مثلاً روٹی کا صدقہ کرے حضور ﷺ نے فرمایا جب عورت اپنے گھر کے کھانے سے کوئی چیز صدقہ کرے درآنحالیکہ وہ فاسد کرنے والی نہ ہو تو اسکے لیے اس مال کا اجر ہوگا جو اس نے خرچ کیا اور اس کے شوہر کے لیے اس چیز کا اجر ہوگا جو اس نے کمایا۔

(ھذہ المسئلۃ...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس مسئلے کو باب سے کوئی مناسبت نہیں ہے تو مصنفؒ نے اسکو کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب دیا کہ اس مسئلے کی باب سے مناسبت موجود ہے وہ اس طرح کہ یہ باب ماذون کے بارے میں ہے اور عورت بھی عادۃً معمولی چیز صدقہ کرنے میں ماذون ہوتی ہے۔

وكلُّ دينٍ وجَبَ بتجارةٍ او بماهو في معناه كالبيعِ والشراءِ واجارةٍ واستيجارٍ وغُرمٍ وديعةٍ وغصب وامانةٍ جَحَدها وعُقرٍ وجَبَ بوطي مُشتراةٍ بعدَ الاستحقاقِ يتعلَّقُ برقبتِه يباعُ فيه ويُقَسَّم ثمنُه بالحصصِ وبكسبِه حصلَ قبلَ الدينِ او بعدَه وبما اتَّهَبَ اى بما وُهِبَ له فقَبِلَ الهبةَ هذا عندنا وقالَ زفرُ والشافعيُّ لايباعُ هو في الدينِ لكن يُباعُ كسبه لانَّ غرضَ المولى تحصيلُ مالٍ لم يكُن لافوتُ ماقد كانَ ولنا انَّ الدينَ ظهَرَ في حقّ المولى فيتعلَّقُ برقبتِه دفعاً للضررِ عن الناسِ لا بما اَخذَه سيدُه منه قبلَ الدينِ وطُولِبَ بما بَقِيَ بعدَ عتقِه اى اذا قَضٰى دينَه من ثمنِ رقبتِه اذا بِيعَت ومن كسبِه فاِن بَقِيَ شئٌ من الدينِ طُولِبَ به اذا اُعتِقَ وللسيدِ اخذُغلةِ مثلِه معَ وجودِ دينٍ وما زادَ للغرماءِ.

﴿ترجمہ﴾

اور ہر وہ دین جو واجب ہو تجارت کیوجہ سے یا اس چیز کی وجہ سے جو تجارت کے معنی میں ہے جیسے بیع اور شراء اور اجرت پر دینا اور اجرت پر لینا اور تاوان اور ودیعت اور غصب اور امانت جس کا اس نے انکار کیا اور مہر جو واجب ہوا خریدی ہوئی باندی کیساتھ وطی کرنے کی وجہ سے استحقاق کے بعد، یہ متعلق ہوگا اس کی ذات کیساتھ، اسکو اس دین میں بیچا جائیگا اور تقسیم کیا جائیگا اس

کے ثمن کو حصوں کیساتھ اور (دین متعلق ہوگا) اسکی کمائی کیساتھ جو حاصل ہوئی دین سے پہلے یا اسکے بعد اور (متعلق ہوگا) اس چیز کیساتھ جس کا اس نے ہبہ قبول کیا یعنی اس چیز کیساتھ جو اسے ہبہ کی گئی پس اس نے ہبہ قبول کرلیا، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نہیں بیچا جائیگا اسکو دین میں لیکن بیچا جائیگا اس کی کمائی کو اسلئے کہ مولی کی غرض اس مال کو حاصل کرنا ہے جو موجود نہیں ہے نہ کہ فوت کرنا اس مال کو جو موجود ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دین مولی کے حق میں ظاہر ہوا پس متعلق ہوگا اس کی ذات کے ساتھ لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کیلئے، (دین متعلق نہ ہوگا) اس مال کیساتھ جو اس سے اس کا مالک لے چکا ہے دین سے پہلے، اور اس سے مطالبہ کیا جائیگا اس دین کا جو باقی ہے، اسکے آزاد ہونے کے بعد یعنی اگر اس کا دین ادا کردیا گیا اس کی ذات کے ثمن سے جب اس کی ذات کو بیچا گیا اور (ادا کردیا گیا) اسکی کمائی سے پس اگر کچھ دین باقی ہے تو اس کا اس سے مطالبہ کیا جائیگا جب کہ وہ آزاد کردیا جائیگا اور مولی کیلئے جائز ہے اسکی مثل کا نفع لینا دین کے پائے جانے کیساتھ اور جو بڑھ جائے وہ قرض خواہوں کے لیے ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(و کل دین...الخ) ہر وہ دین جو تجارت یا معنی تجارت کے سبب سے ماذون پر لازم ہو وہ دین اس ماذون کی ذات کے ساتھ متعلق ہوگا لہٰذا اس غلام کو بیچا جائیگا اور بیچ کر جو ثمن حاصل ہوگا اس سے دائنین کا دین ان کے حصوں کے تناسب سے ادا کیا جائیگا، وہ دین جو اس پر تجارت کے سبب سے لازم ہوا اس کی مثال جیسے اس نے بیع کی تھی یا شراء کی تھی جس میں اس پر دین لازم ہوگیا تھا اسی طرح اس نے کوئی شئے اجرت پر دی تھی یا کوئی چیز اجرت پر لی تھی جس سے اس پر دین لازم ہوگیا اور وہ دین جو اس پر معنی تجارت کے سبب سے لازم ہوا اس کی مثال جیسے اس نے تاوان ادا کیا یا شئے غصب کی تھی پھر اس کی ضمان ادا کی یا ودیعت و امانت ماذون کے پاس رکھی ہوئی تھی اس نے انکار کردیا جس کی وجہ سے اس پر ودیعت اور امانت کی ضمان لازم کردی گئی یا اس نے باندی خریدی پھر اس سے وطی کرلی اس کے بعد پتہ چلا کہ یہ باندی بائع کے علاوہ کسی اور کی تھی لہٰذا ماذون پر اس باندی کا عقر (مہر) لازم کردیا گیا۔

(و بکسبه...الخ) ماذون کا دین اس کی کمائی سے بھی ادا کیا جائیگا خواہ وہ کمائی اس کو دین کے لازم ہونے سے پہلے حاصل ہوئی ہے یا اس بعد حاصل ہوئی ہے۔

(او لما...الخ) ماذون کا دین اس کے اس مال سے بھی ادا کیا جائیگا جو اسکو بطور ہبہ کے حاصل ہوا تھا اور اس نے ہبہ قبول کرلیا تھا۔

(هذا...الخ) یہ جو کہا کہ ماذون کو اس کے دین کی ادائیگی کی خاطر بیچا جائیگا اور جو ثمن حاصل ہوگا اس سے اس کا دین ادا کیا جائیگا، یہ ہمارا مذہب ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو دین کی خاطر نہیں بیچا جائیگا، بلکہ اس کی کمائی

کو بیچا جائیگا اور پھر اس کا دین ادا کیا جائیگا انکی دلیل یہ ہے کہ مولی نے اسے اس لیے ماذون بنایا تھا تا کہ مال حاصل کرے جو پہلے سے حاصل نہیں تھا، ماذون بنانے سے یہ مقصد نہیں تھا کہ جو کچھ حاصل ہے وہ بھی فوت ہو جائے، اب اگر ماذون کو اسکے دین کی خاطر بیچا جاتا ہے تو مولی کو جو کچھ پہلے سے حاصل ہے یعنی غلام کی ذات، وہ بھی اس سے فوت ہو جائیگی، اس سے اذن کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

(ولنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ دین غلام پر لازم ہوا اور غلام میں مولی کا حق ہے لہٰذا دین مولی کے حق میں ظاہر ہوا پس یہ دین غلام کی ذات کیساتھ متعلق ہوگا اور اسے بیچ کر دین ادا کیا جائیگا، تا کہ لوگوں سے ضرر کو دور کیا جا سکے۔

(لا بمااخذ...الخ) ماذون پر جو دین لازم ہے اس کی ادائیگی اس مال سے نہیں کی جائیگی جو مال مولی سے اس ماذون سے دین کے لازم ہونے سے پہلے لے چکا ہے۔

(وطولب...الخ) ماذون مدیون کو بیچ دیا گیا اور اس سے جو ثمن حاصل ہوا اس سے اور اسکی کمائی سے دین ادا کر دیا گیا اسکے باوجود بھی اگر کچھ دین باقی رہتا ہے تو اب اس کا مطالبہ اس ماذون سے اسوقت کیا جائیگا جب یہ آزاد ہو جائیگا۔

(وللسید...الخ) ماذون جبکہ اسکو دین لاحق ہو گیا تو مولی کیلئے جائز ہے کہ وہ اس ماذون سے اتنی مقدار نفع کے طور پر لے جتنی مقدار دین کے لاحق ہونے سے پہلے لیا کرتا تھا، مثلاً دین کے لاحق ہونے سے پہلے اس سے یومیہ پانچ درہم لیا کرتا تھا، تو اب دین کے لاحق ہونے کے بعد بھی یومیہ اس سے پانچ درہم لے سکتا ہے اور جو رقم مولی کے لینے کے بعد باقی بچتی ہے اس سے دائنین کا دین ادا کیا جائیگا۔

ويَتحَجَّرُ ان اَبَقَ هذا عندنا وعندَالشافعي لا يَتحَجَّرُ لانَّ الاباقَ لا يُنافِي الاذنَ فانَّه يصحُّ اذنُ الآبقِ ولنا انَّ د لالةَالحجرِ قائمةٌ لانَّ المولي لا يَرضٰى باِسقَاطِ حقّه حالَ تمَردِه امَّا اذااذِنَه صريحًا فهو يُفوِّتُ الدلالةَ او ما تَ سيدُه او جُنَّ مُطبقًا او لَحِقَ بدارِ الحربِ مُرتَدّاً او حَجرَا عليه بشرطِ ان يَعلَمَ هو واكثرُ اهلِ سوقِه دفعاً للغُرورِ عن النَّاسِ والامةُ انِ استولَدَها اى تَتحَجَّرُ الامةُ انِ استولَدَها عندنا وعندَ زفرَ لا تَتحَجَّرُ لانَّه يجوزُ اذنُ المستولدَةِ قلنا فيه دلالةُ الحجرِ اذا لظَّاهرُ انَّه لا يرضٰى ان تَخرُجَ وتُعامِلَ مع الناسِ لكِن اذا اذِنَها فالصريحُ يُفوِّتُ دلالةَ الحجرِ لااِن دَبَّرَها وضَمِنَ قيمتَها للغريمِ اى فى صورةِ الاستيلادِ والتدبيرِ ان كان على المُستولَدَةِ وعلى المُدبَّرةِ دينٌ محيطٌ غَرِمَ السيدُ قيمتَها ولا يَغرُمُ ما زا د على القيمةِ لانَّه لم يَحبَس الا الرقبةَ فعليه قيمتُها .

﴿ترجمہ﴾

اور غلام مجور ہو جائیگا اگر وہ بھاگ جائے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مجور نہ ہوگا اس لیے کہ

بھاگ جانا اذن کے منافی نہیں ہے کیونکہ بھگوڑے کو ماذون بنانا صحیح ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حجر کی دلالت موجود ہے اس لیے کہ مولی راضی نہیں ہوگا اپنے حق کو ساقط کرنے پر اسکی سرکشی کی حالت میں، لیکن جب اس کو صراحۃً ماذون بنالے تو یہ دلالت کو فوت کردیگا، یا اس کا مالک مرجائے یا اسکو جنون مطبق لاحق ہوجائے یا وہ لاحق ہوجائے دارالحرب کیساتھ مرتد ہوکر یا اس پر مولی حجر قائم کردے بشرطیکہ جانتا ہو (اس حجر کو) وہ اور اسکے بازار والے لوگوں سے دھوکہ کو دور کرنے کیلئے، اور (مجور ہوجائیگی) باندی اگر اس کو ام ولد بنالیا یعنی باندی مجور ہوجائیگی اگر اسکو مولی نے ام ولد بنالیا ہمارے نزدیک، اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ مجور نہ ہوگی اسلئے کہ جائز ہے ام ولد کو ماذون بنانا، ہم کہتے ہیں کہ اس میں حجر کی دلالت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مولیٰ راضی نہ ہوگا کہ وہ نکلے اور لوگوں کیساتھ معاملہ کرے لیکن جب اس نے اس کو اجازت دے دی تو صریح حجر کی دلالت کو فوت کردیگا، (مجور نہ ہوگی) اگر اسکو مدبرہ بنالیا اور ضامن ہوگا اس کی قیمت کا قرض خواہ کیلئے، یعنی ام ولد بنانے اور مدبرہ بنانے کی صورت میں اگر ام ولد اور مدبرہ پر دین لازم ہو جو اسکی ذات کو محیط ہو تو مالک اسکی قیمت کا ضامن ہوگا، اور ضامن نہ ہوگا دین کے اس حصے کا جو اس کی قیمت سے زائد ہے اس لیے کہ اس نے محبوس نہیں کیا مگر ذات کو پس اس پر لازم ہوگی اس کی قیمت۔

﴿توضیح﴾

(ویتحجر...الخ) اگر عبد ماذون بھاگ جائے تو ہمارے نزدیک وہ مجور ہوجائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک مجور نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ اباق (بھگوڑا ہونا) اذن کے منافی نہیں ہے لہٰذا بھگوڑا ہونے سے وہ مجور نہ ہوگا وہ ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ بھگوڑے غلام کو ابتداءً ماذون بنانا صحیح ہے جب ابتداءً بھگوڑے غلام کو ماذون بنانا صحیح ہے تو بقاءً بھی بھگوڑے غلام کا اذن باطل نہ ہوگا۔

(ولنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ غلام کا بھگوڑا ہونا حجر کے قائم ہونے کی دلیل ہے اسلئے کہ مولی نے اس کو ماذون بنا کر اپنا حق اس سے ساقط کردیا تھا، وہ اپنے حق کو ساقط کرنے پر اس صورت میں راضی تھا جبکہ اس کا یہ غلام سرکشی نہ کرے جب اس نے بھگوڑا بن کر اپنے سرکش ہونے کا ثبوت دیا تو مولی کی رضاء فوت ہوگئی لہٰذا وہ دوبارہ مجور ہوجائیگا۔

(اما اذا...الخ) یہ امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب ہے کہ جب ابتداءً بھگوڑے غلام کو ماذون بنادیا جائے تو وہ مجور اسلئے نہ ہوگا کہ اگر چہ اس میں حجر کے قائم ہونے کی دلیل موجود ہے لیکن مولیٰ نے اسکو اب چونکہ صراحۃً ماذون بنادیا تو اس صراحت کے مقابلے میں دلیل حجر کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جس میں ماذون اذن کے بعد بھگوڑا ہوجائے جیسا کہ مانحن فیہ میں ہے تو اس میں اس کا اذن اسلئے باطل ہوجائیگا کہ اب مولی نے بھگوڑا ہونے کی حالت میں اس کو صراحۃً ماذون نہیں بنایا ہے۔

(اومات...الخ) اس کا عطف ابق پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے ویتحجر ان مات الخ حاصل یہ ہے

کہ اگر عبد ماذون کا مولی مرجائے یا مولی کو جنون مطبق لاحق ہو جائے یا مولی مرتد ہو کر دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جائے تو ان صورتوں میں ماذون مجور ہو جائیگا، جنون مطبق کی حد ایک روایت کے مطابق ایک ماہ ہے اور ایک روایت کے مطابق ایک سال ہے۔

(او حجر...الخ) مولی نے اگر عبد ماذون پر حجر قائم کردی تو بھی وہ مجور ہو جائیگا بشرطیکہ اس عبد ماذون کو اور اکثر اہل بازار کو حجر قائم ہونے کا پتہ چل جائے، اس "عـلـم" کی شرط اسلئے لگائی گئی تاکہ لوگ دھوکہ میں مبتلا نہ ہوں، کیونکہ وہ تو عبد ماذون کیساتھ معاملات کرتے رہیں گے یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ ماذون ہے۔

(والامة...الخ) اگر باندی ماذونہ کو اس کے مولی نے ام ولد بنادیا تو وہ مجورہ ہو جائیگی امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ مجورہ نہ ہوگی انکی دلیل ایک قیاس ہے کہ ابتدأً ام ولد کو ماذونہ بنایا جاسکتا ہے لہٰذا ماذونہ کو اگر ام ولد بنالیا جائے تو انتہاءً بھی اس کا اذن باقی رہےگا۔

(قلنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ ام ولد میں حجر کی دلیل پائی جاتی ہے اسلئے کہ مولی نے اسکو اسوقت ماذونہ بنایا تھا جبکہ مولیٰ اس کے باہر نکلنے اور لوگوں کے ساتھ معاملات کرنے پر راضی تھا لیکن جب اس کو ام ولد بنالیا تو ظاہر یہ ہے کہ مولی اس کے باہر نکلنے اور لوگوں کے ساتھ معاملات کرنے پر راضی نہ ہوگا۔

(لکن...الخ) یہ امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کہ جب ام ولد کو ماذونہ بنادیا جائے تو یہ اسلئے جائز ہے کہ گو یہاں بھی حجر کی دلیل پائی جاتی ہے لیکن جب صراحۃً مولی اس کو ماذون بنارہا ہے تو صراحت کے مقابلے میں حجر کی دلیل فوت ہو جائیگی، بخلاف اس صورت کے کہ جس میں وہ پہلے ماذونہ تھی پھر ام ولد بن گئی ہے، اس میں ام ولد بننے کے بعد مولی کی طرف سے صراحۃً اذن نہیں پایا گیا، لہٰذا وہ مجورہ ہو جائیگی۔

(لاان دبرها...الخ) اگر مولی نے اپنی باندی ماذونہ کو مدبرہ بنالیا (اسے یہ کہا کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو) تو اب وہ مجور ہوگئی۔

(وضمن...الخ) باندی ماذونہ کو ام ولد بنالیا یا مدبرہ بنالیا، اس حال میں کہ اس باندی پر لوگوں کے دین ہیں جو کہ اس کی ذات کو محیط ہیں (یعنی اس پر اتنا دین ہے کہ جو باندی کی قیمت کے برابر ہے یا اس سے بھی زائد ہے) تو اب مولی اس باندی کی قیمت کا دائنین کیلئے ضامن ہوگا۔

(ولا یغرم...الخ) اگر دین اس کی قیمت سے زیادہ ہے تو اس زیادتی کا مولی ضامن نہ ہوگا، اسلئے کہ مولی نے باندی پر حجر قائم کرکے صرف اس کی ذات کو تصرفات سے روک دیا ہے لہٰذا مولی پر صرف باندی کی ذات کی قیمت لازم ہوگی۔

ولو حُجِرَ فاقَرّ انَّ ما مَعَه امانةٌ او غصبٌ واقَرَّ بدينٍ عليه صحَّ هذا عند ابى حنيفه وقالا: لا يصحُّ لانَّ مُصَحّحَ الاقرارِ الاذنُ وقد زالَ وله ان المُصحّحَ اليدُ وهي باقية .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر وہ مجور ہوگیا پھر اس نے اقرار کیا کہ اسکے پاس جو مال ہے وہ امانت ہے یا غصب ہے اور اقرار کیا اپنے اوپر دین کا تو صحیح ہے یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اقرار کو قرار دینے والی شئے اذن ہے اور تحقیق وہ زائل ہو چکا ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ صحیح کرنے والی شئے قبضہ ہے اور وہ باقی ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو حجر...الخ) عبد ماذون پر حجر قائم کی گئی پھر اس نے اقرار کیا کہ جو مال میرے قبضے میں ہے وہ کسی کی امانت ہے یا میں نے وہ مال غصب کیا ہے یا اس وقت اس نے اپنے ذمے کسی کے دین کا اقرار کیا تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں، یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اقرار کے لئے مصحح (اقرار کو صحیح کرنے والا) کیا ہے؟ (یعنی وہ چیز جس کی موجودگی کی وجہ سے اقرار صحیح ہوتا ہے وہ کونسی چیز ہے؟) امام صاحب کے نزدیک مصحح اذن ہے اور وہ اذن زائل ہو گیا ہے لہٰذا اقرار بھی باطل ہے اور صاحبین کے نزدیک مصحح قبضہ ہے چونکہ عبد ماذون جو کہ اب مجور ہو گیا ہے اس کا قبضہ موجود ہے لہٰذا اس کا اقرار صحیح ہوگا۔

ولو شَمَلَ دینُه مالَه ورقبتَه لم یَملِک سیدُه مامعَه هذا عند ابی حنیفه وعندهما یَملِکُ لانَّ الرقبةَ مِلکُه فکذاالاکسابُ ولَه انَّ ملکَ المولٰی یثبُتُ خلافةً عن العبدِ عند فراغِه عن حاجتِه کمِلکِ الوارثِ وهُنا مشغولٌ بها فلم یَعتِق عبدُ کسبِه باعتاقِ سیدِه ای عند ابی حنیفه وعندهما یَعتِقُ ویَضمَنُ السیدُ قیمتَه للغرماءِ وعَتَقَ ان لَم یُحِطهُ دینُه ای برقبتِه وکسبِه .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر شامل ہو اس کا دین اسکے مال کو اور اس کی ذات کو تو اس کا مولی مالک نہ ہوگا اس مال کا جو اس کے قبضے میں ہے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ مالک بن جائیگا اسلئے (غلام کی) ذات اس کی ملک ہے پس اسی طرح وہ اسباب ہیں اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولی کی ملک ثابت ہوتی ہے غلام کی نیابت کیساتھ اس کی ضرورت سے فارغ ہونے کے بعد مثل وارث کی ملک کے اور یہاں مشغول ہے اس کی ضرورت کیساتھ، پس آزاد نہ ہوگا اس کی کمائی کا غلام اس کے مولی کے آزاد کرنے کی وجہ سے یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگا اور آقا ضامن ہوگا اس کی قیمت کا قرض خواہوں کے لیے، اور آزاد ہو جائیگا اگر محیط نہ ہو اس کا دین اس کی ذات کو اور اس کی کمائی کو۔

﴿توضیح﴾

(ولو شمل...الخ) اگر غلام پر اتنا دین ہو کہ جو اس کے پاس موجود مال اور اس کی ذات دونوں کو شامل ہو (یعنی

غلام کے پاس جو مال ہے اور غلام کی جتنی قیمت ہے، وہ سب ملالی جائے تو وہ دین کے برابر ہو جائے یا دین پھر بھی بڑھ جائے) تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس مال کا مالک نہ ہوگا جو غلام کے پاس موجود ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مالک ہو جائے گا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی ذات مولیٰ کی ہے لہٰذا غلام کے قبضہ میں جو اس کا مال ہوگا، وہ بھی مولیٰ کا ہوگا۔

(ولہ... الخ)　　یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ مولیٰ کو جو غلام کے مال میں ملکیت حاصل ہوتی ہے وہ غلام کی نیابت میں حاصل ہوتی ہے (یعنی مولیٰ غلام کے مال کا مالک ہونے میں اس غلام کا خلیفہ اور نائب ہوتا ہے) اور مولیٰ اس مال کا مالک تب بن سکتا ہے جبکہ وہ مال غلام کی ضرورت سے فارغ ہو اور یہاں غلام کا مال اسکی ضرورت سے فارغ نہیں ہے اسلئے کہ اس پر دین لازم ہے جو اس نے ادا کرنا ہے۔

(کملک... الخ)　　یہ امام صاحب کا قیاس ہے کہ وارث اپنے مورث (میت) کے مال کا جو مالک بنتا ہے وہ میت کے نائب ہونے کی حیثیت ہوتا ہے اور تب مالک بنتا ہے جبکہ وہ مال میت کی ضرورت تجہیز و تکفین سے فارغ ہو جائے بالکل اسی طرح مولیٰ بھی اپنے غلام کے مال کا مالک تب بنے گا جب کہ اس کا مال ادائیگی دین سے فارغ ہو جائے۔

(فلم یعتق... الخ)　　یہ ماقبل کے اختلاف پر تفریع ہے کہ چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مولیٰ اپنے اس غلام کے مال کا مالک نہیں ہوتا ہے جس پر اتنا دین ہو جو غلام کے مال اور اس کی ذات کو محیط ہو اور صاحبین کے نزدیک مالک ہو جاتا ہے لہٰذا اگر غلام نے اپنی کمائی سے ایک غلام خریدا اور اس خریدے ہوئے غلام کو مولیٰ نے آزاد کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ اس پر مولیٰ کی ملک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگا اس لیے کہ مولیٰ پر اس کی ملک قائم ہے جب وہ آزاد ہو جائیگا تو مولیٰ اپنے غلام کے قرض خواہوں کے لیے غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(وعتق... الخ)　　اگر غلام پر اتنا دین نہ ہو جو اس کے مال اور رقبہ کو محیط ہو تو اب مولیٰ اگر غلام کے غلام کو آزاد کرتا ہے تو بالاتفاق وہ آزاد ہو جائے گا۔

ویبیعُ من سیدِہ بمثلِ القیمۃِ لا باقلَّ وسیدُہ منہ بمثلِھا او باقلَّ ای یجوزُ بیعُ الماذونِ الذی یَشمَلُ دینُـہ مالَہ ورقبتَہ من سیدِہ وانّما یجوزُ لانَّ سیدَہ اجنبیٌّ من مالِہ اذا کانَ علیہ دینٌ محیطٌ وعندَھما ان بـاعَ بـاقلَّ من قیمتِہ یجوزُ البیعُ ویُخَیَّرُ المولٰی بینَ ازالۃِ المحاباۃِ ونقضِ البیعِ لانَّ الضررَ عن الغرماءِ یـندَفِعُ بذالکَ وانّما لم یُجَوِّز ابو حنیفۃَ للتھمۃِ کما فی الوارثِ ولاتھمۃَ فیما اذا حَابٰی الاجنبیَّ فلو بـاعَ بـالاکثرِ حَـطَّ الفضلَ او نقَضَ البیعَ ای یومَرُ السیدُ بازالۃِ المحاباۃِ او نقضِ البیعِ وبطَلَ ثمنُہ لو سَلَّمَ مبیعَہ قبلَ قبضِہ ولو حَبَسَ مبیعَہ لثمنِہ ای للسیدِ ولایۃُ حبسِ المبیعِ بقبضِ الثمنِ فاِن سَلَّمَ المبیعَ قبـلَ قبضِ الثمنِ اَبطَلَ حقَّہ فی العینِ فلم یَبقَ لہ حقٌّ الا فی الدینِ والمولٰی لا یَستَوجِبُ علی عبدِہ دیناً فَیَبطُلُ الثمنِ .

﴿ترجمہ﴾

اور ماذون بیع کریگا اپنے مولیٰ کیساتھ مثل قیمت کے بدلے میں نہ کہ اس سے کم کے بدلے میں اور (بیع کرے گا) اس کا آقا اسکے ساتھ قیمت کے مثل کے بدلے میں یا کم کے بدلے میں، یعنی جائز ہے اس مدیون کی بیع جسکا دین شامل ہوا سکے مال اور اسکی ذات کو (بیع جائز ہے) اپنے مولی کیساتھ، اور جز یں نیست کہ جائز ہے اسلئے کہ اس کا مالک اجنبی ہوتا ہے اسکے مال سے جبکہ اس پر دین ہو جو احاطہ کرنے والا ہو اور صاحبین کے نزدیک اگر بیع کی اس کی قیمت سے کم کے بدلے میں تو بیع جائز ہوگی اور مولی کو اختیار دیا جائیگا قیمت میں کمی کو زائل کرنے اور بیع فسخ کرنے کے درمیان، اس لیے کہ قرض خواہوں سے ضرر ختم ہو جائیگا اس طریقے سے، اور جز یں نیست کہ امام صاحبؒ نے اسکو جائز قرار نہیں دیا تہمت کی وجہ سے، جیسا کہ وارث میں اور کوئی تہمت نہیں اس صورت میں جس میں اجنبی قیمت کی کمی کیساتھ بیع کرے، پس اگر بیع کی زیادہ قیمت کے ساتھ تو کمی ختم کردے یا بیع فسخ کردے یعنی آقا کو امر کیا جائیگا قیمت میں زیادتی کو ختم کرنے کا یا بیع کو فسخ کرنے کا اور باطل ہو جائیگا اس کا ثمن اگر اس نے اپنی مبیع سپرد کردی ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اور اس کے لیے جائز ہوگا اپنی مبیع کو روکنا اسکے ثمن کیلئے یعنی آقا کے لئے ولایت ہے مبیع کو روکنے کی ثمن پر قبضے کرنے کے لیے پس اگر مبیع سپرد کردی ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے تو اس نے اپنا حق باطل کردیا عین میں، پس نہیں باقی رہا اس کا حق مگر دین میں، اور مولی واجب نہیں کرسکتا اپنے بندے پر دین کو پس ثمن باطل ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ویبیع... الخ) عبد ماذون جس پر اتنا دین ہو کہ وہ دین اسکے مال اور اسکے رقبہ کو محیط ہو تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے مولی کے ہاتھ کوئی شئے مثل قیمت کیساتھ فروخت کرے (یعنی وہ چیز اتنے پیسوں کے بدلے فروخت کرے جتنی اس شئے کی عام قیمت ہے) اگر مثل قیمت سے کم میں اس کے ہاتھ بیچتا ہے تو جائز نہ ہوگا اور اگر اس کا مولی اپنے اس غلام کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے تو مطلقاً جائز ہے خواہ مثل قیمت کے ساتھ ہو یا کم قیمت کے ساتھ ہو۔

(وانمایجوز...الخ) یہاں سے مولی اور اس کے اس عبد ماذون کے درمیان بیع وشراء کے جائز ہونے کی وجہ کا بیان ہے کہ یہ جائز اسلئے ہے کہ غلام پر جب اتنا دین ہو جو اسکے مال اور رقبہ کو محیط ہو تو اس وقت مولیٰ اپنے اس غلام کے مال سے اجنبی ہوتا ہے تو جس طرح اجنبی کیساتھ بیع وشراء ہوسکتی ہے اسی طرح غلام اور مولیٰ کے درمیان بھی بیع وشراء جائز ہوگی۔

(وعندھما...الخ) اوپر جو حکم گزرا کہ غلام کا اپنے مولی کے ہاتھ مثل قیمت سے کم میں بیچنا جائز نہیں، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے لیکن اس کے بعد مولی کو دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ہوگا یا غلام کو اس شئے کی پوری قیمت ادا کردے جو وہ کم قیمت کیساتھ اپنے اس غلام سے خرید چکا ہے اور یا بیع کو فسخ کردے۔

(لان الضرر...الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ امام صاحب جو اس قسم کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں تو وہ

اس لیے کہ تاکہ قرض خواہوں کا نقصان نہ ہو اسلئے کہ ان کا دین اسی غلام کے مال سے ہی ادا ہونا ہے، اب اگر مولی اس کو تھوڑا ثمن دیتا ہے تو ظاہر ہے قرض خواہوں کا نقصان ہے اور یہ نقصان تو اس طرح بھی رفع ہوسکتا ہے کہ مولی کو کہا جائے یا تو پوری قیمت ادا کر دو یا بیع کو فسخ کرو لہٰذا بیع جائز ہو جائیگی۔

(وانما...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب عبد ماذون مدیون اور مولی ایک دوسرے سے اجنبی کے حکم میں ہیں تو جس طرح عبد ماذون کا اجنبی کے ہاتھ کوئی چیز کم قیمت کیساتھ فروخت کرنا جائز ہے چاہیے کہ امام صاحب کے نزدیک مولی کے ہاتھ بھی کم قیمت کیساتھ جائز ہو اس کا جواب دیا کہ امام صاحب کے نزدیک عبد ماذون کا اپنے مولی کے ہاتھ کم قیمت کے ساتھ بیع کرنا اس لیے جائز نہیں کہ یہاں تہمت ہے (لوگ کہیں گے غلام اپنے مولی کی رعایت کر رہا ہے جو اسے کم قیمت پر شئے بیچ رہا ہے) اور غلام اگر اجنبی کے ہاتھ کوئی چیز کم قیمت کے ساتھ بیچے تو یہاں تہمت نہیں ہے۔ لہٰذا اجنبی کیساتھ اس قسم کی بیع جائز ہوگی، امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ مریض اگر اپنے کسی وارث کو کوئی شئے فروخت کرے تو جائز نہیں ہوتا خواہ مثل قیمت کیساتھ فروخت کرے یا کم قیمت کیساتھ، اسلئے کہ یہاں تہمت ہے ورثاء کہیں گے کہ مریض اپنے اس خاص وارث کی رعایت کر رہا ہے تو جس طرح مریض کا اپنے وارث کے ہاتھ کوئی شئے فروخت کرنا تہمت کی وجہ سے جائز نہیں اسی طرح عبد ماذون کا اپنے مولی کے ہاتھ بھی کوئی شئے فروخت کرنا کم قیمت کے بدلے میں تہمت کی وجہ سے ناجائز ہوگا۔

(فلو باع...الخ) اگر مولی نے اپنے عبد ماذون مدیون کے ہاتھ کوئی شئے زائد قیمت کیساتھ بیچی تو مولی پر لازم ہے کہ دو کاموں میں سے ایک کام کرے یا تو ثمن میں کمی کرے اور مثل قیمت اپنے غلام سے وصول کرے اور یا بیع فسخ کر دے۔

(وبطل...الخ) مولی نے اپنے غلام مدیون کے ہاتھ کوئی شئے فروخت کر دی تو اسکے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے اس مشتری غلام سے مبیع کو روکے رکھے تاوقتیکہ وہ اس مولی کو ثمن ادا کر دے، لیکن اگر اس نے ابھی تک ثمن ادا نہیں کیا کہ مولی نے اس کو مبیع حوالے کر دی تو پھر مولی اس مشتری غلام سے ثمن نہیں لے سکتا اس کا ثمن باطل ہو جائیگا، اس لیے کہ مبیع عین ہوتی ہے اور ثمن دین ہوا کرتا ہے جب مولی مبیع واپس کر کے اپنا حق عین میں یعنی مبیع میں باطل کر دیا تو اب اس کا حق فقط دین یعنی ثمن میں باقی رہ گیا اب اگر یہ کہیں کہ غلام پر ثمن لازم ہے تو لازم آئیگا کہ مولی اپنے غلام پر دین واجب کر رہا ہے، حالانکہ مولی اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا لہٰذا ثمن باطل ہو جائیگا۔

وصحَّ عتاقُه مديونًا اى صحَّ اعتاقُ المولٰى العبدَ الماذونَ حالَ كونِه مديونًا سواءٌ كانَ الدينُ مُحيطاً او لَم يكُن لانَّ مِلكَه فيه باقٍ وضَمِنَ السيدُ الاقلَّ من دينِه وقيمتِه اى اذا كانَ الدينُ اقلَّ من القيمةِ يَضمَنُ الدينَ اذلاحقَّ للغرماءِ الا فى الدينِ وان كان القيمةُ اقلَّ من الدينِ يَضمَنُ القيمةَ لانّه تعَلَّقَ حقُّهم بالرقبةِ وهو اَتلَفَهَا وهو فَضلَ دينِه مُعتقًا اى ضَمِنَ الماذونُ الذى عَتَقَ فضلَ دينِه على القيمةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس کا آزاد کرنا درآں حالیکہ وہ مدیون ہو یعنی صحیح ہے مولی کا اپنے اس غلام کو آزاد کرنا جو ماذون ہو اس کے مدیون ہونے کی حالت میں برابر ہے خواہ دین احاطہ کرنے والا ہو یا نہ ہو اسلئے کہ اس کی ملک اس غلام میں باقی ہے، اور ضامن ہوا مولی اس کے دین اور اس کی قیمت میں سے کم کا، یعنی اگر دین قیمت سے کم ہو تو دین کا ضامن ہوگا اس لیے کہ قرض خواہوں کا حق نہیں ہے مگر دین میں اور اگر قیمت دین سے کم ہو تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ ان کا حق متعلق ہو چکا ہے ذات کے ساتھ، اور مولی نے اسی ذات کو تلف کیا ہے، اور وہ ماذون (ضامن ہوگا) اپنے زائد دین کا درآں حالیکہ وہ آزاد ہو گیا ہے یعنی ضامن ہوگا وہ ماذون جو آزاد ہو گیا ہے، قیمت سے زائد اپنے دین کا۔

﴿توضیح﴾

(وصح...الخ) اگر مولی نے عبد ماذون مدیون کو آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے عام ازیں اس غلام پر دین محیط ہو یا نہ ہو، (خواہ اس پر اتنا دین ہو جو اس کی قیمت کو گھیرنے والا ہو یا نہ اتنا دین نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو) آزاد کرنا اس لیے صحیح ہے کہ عبد ماذون مدیون پر مولی کی ملکیت باقی رہتی ہے اور انسان اپنے مملوک کو آزاد کر سکتا ہے۔

(وضمن...الخ) جب صورت مذکورہ میں عبد ماذون مدیون کو آزاد کرنا صحیح ہے تو اب مولی اس کے دائنین (قرض خواہوں) کیلئے ضامن بنے گا باقی ضمان کتنا ادا کریگا تو اس میں دیکھیں گے اگر غلام کی قیمت دین سے کم ہے تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر دین قیمت سے کم ہے تو وہ دین کا ضامن ہوگا اگر دین قیمت سے کم ہو تو دین کا ضامن اسلئے ہوگا کہ غرماء کا حق فقط دین میں ہے اور اگر قیمت دین سے کم ہو تو قیمت کا ضامن اس لیے ہوگا کہ غرماء کا حق غلام کی رقبہ (ذات) کے ساتھ متعلق ہے یہی وجہ ہے کہ دین کی ادائیگی کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ غلام کو بیچ کر دین ادا کیا جائے جس کو مولی نے آزاد کر کے تلف کر دیا ہے، اور رقبہ میں تو قیمت ملحوظ ہوتی ہے لہٰذا مولی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(وهو فضل...الخ) جب غلام کی قیمت اسکے دین سے کم ہو اور مولی قیمت کا ضامن بن جائے تو وہ غلام ماذون مدیون جس کو اس کے مولی نے آزاد کر دیا ہے، وہ دین کی اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جو قیمت سے زائد ہے مثلاً دین ایک ہزار ہے اور قیمت آٹھ سو ہے اور مولی نے آٹھ سو غرماء کو دے دیے تو اب یہ غلام غرماء کے لیے دو سو کا ضامن ہوگا۔

فان بِيعَ عبدٌ ذو دينٍ محيطٍ برقبتِه وغَيَّبَه المشترى اَجازَ الغريمُ بيعَه وله ثمنُه او ضَمَّنَ المشترىَ او البائعَ قيمتَه فاِن ضَمَّنَه اى البائعَ ورُدَّ عليه بعيبٍ يَرجِعُ البائعُ على الغريمِ بقيمتِه وعادَ حقُّه فى العبد اى رَجَعَ البائعُ على الغريمِ وعادَ حقُّ الغريمِ فى العبد .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر غلام بیچا گیا جو ایسے دین والا تھا جو محیط تھا اس کی ذات کو مشتری نے اس کو غائب کر دیا تو قرض خواہ اس کی بیع

جائز قرار دے اور اس کیلئے اس کا ثمن ہوگا یا ضامن بنائے مشتری یا بائع کو اس کی قیمت کا پس اگر ضامن بنایا اس کو یعنی بائع کو اور اس پر وہ غلام لوٹا دیا گیا عیب کی وجہ سے تو بائع رجوع کریگا قرض خواہ پر اس کی قیمت کا اور اس کا حق لوٹ آئیگا غلام میں، یعنی رجوع کریگا بائع قرض خواہ پر اور قرض خواہ کا حق لوٹ آئیگا غلام میں۔

﴿توضیح﴾

(فان بیع...الخ) اگر غلام مدیون کو بیچا گیا جس کا دین اس کی رقبہ کو محیط ہے اور مشتری نے خرید کر اس کو غائب کر دیا تو اب قرضخواہ کو دو اختیار ہیں یا تو اس بیع کو جائز قرار دے دے اور اس کا ثمن لے لے اور یا مشتری یا بائع کو غلام کی قیمت کا ضامن بنائے۔

(فان ضمنه...الخ) اگر غریم (دائن) نے بائع کو غلام کی قیمت کا ضامن بنایا اور پھر وہ غلام اس بائع پر عیب کی وجہ سے واپس لوٹا دیا گیا تو اب بائع غریم سے اس کی قیمت کا رجوع کریگا اور غریم کا حق دوبارہ غلام میں لوٹ آئیگا، جس طرح کہ بیع سے پہلے غریم کا حق غلام کی ذات کے ساتھ متعلق تھا۔

فاِن باعَه سيدُه مُعلِمَاً بدينِه فللغريمِ ردُّ بيعِه ان لَّم يَصِل ثمنُه اليه واِن وَصَلَ و لا محاباةَ فى البيعِ لا وانّما قال مُعلماً بدينِه لانَّ البائعَ اذا اَعلَمَ المشترىَ ان على العبدِ الدينَ والمشترى رَضِىَ بذالكَ تَوَهَّمَ ان يَنفُذَ البيعُ برضاءِ البائعِ والمشترى فنقولُ اِنَّ مع هذا يكونُ للغرماءِ ولايةُ ردِّ البيعِ اذالم يَصِلِ الثمنُ اليهِ وان وَصَلَ فاِن لم يكُن فى البيعِ محاباةٌ فلا وان كانَت فاِمَّا اَن تُرفَعَ المحاباةُ او يُنقضَ البيعُ ولا يُخاصِمُ المشترى مُنكِراً دينَه ان غَابَ بائعُه اذا كانَ البائعُ غائباً والمشترى مُنكِراً للدينِ فالدائنُ لا يخاصِمُه عندَ ابى حنيفةَ ومحمدٍ لانَّه ليسَ خصماً له وعند ابى يوسفَ هو خصمُه ويُقضٰى للغريمِ بدينِه لانَّه يدَّعِى الملكَ لنفسِه فيكونُ خصمًا لكلِّ مَن يُنازِعُه ولهما انَّ الدَّعوىٰ يتضمَّنُ فسخَ العقدِ وفى الفسخِ قضاءٌ على الغائبِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بیچ دیا اس کو اسکے مولی نے درآں حالیکہ بتلانے والا تھا اسکے دین کا تو قرض خواہ کیلئے جائز ہوگا اسکی بیع کو واپس کرنا اگر نہ پہنچا ہو اسکا ثمن اس کی طرف، اور اگر پہنچ گیا ہو اور بیع میں قیمت میں کوئی کمی نہ ہو تو نہیں، اور جزیں نیست کہ کہا معلما بدینہ اس لئے کہ بائع جب مشتری کو بتا دے کہ غلام پر دین ہے اور مشتری اس پر راضی ہو جائے تو اس بات کا وہم ہے کہ نافذ ہو جائے بائع اور مشتری کی رضاء کی وجہ سے پس ہم کہتے ہیں کہ اس کے باوجود قرض خواہوں کیلئے ولایت ہوگی بیع ختم کرنے کی جب کہ ثمن بائع کو نہ ملا ہو اور اگر مل گیا ہو پس اگر بیع میں قیمت کی کمی نہ ہو تو نہیں، اور اگر (قیمت کی کمی) ہو تو یا تو یہ کمی ختم کی جائے

گی یا بیع کو فسخ کیا جائیگا، اور مشتری سے مخاصمت نہیں کی جائیگی درآں حالیکہ وہ اس کے دین کا منکر ہو اگر اس کا بائع غائب ہو جب بائع غائب ہو اور مشتری دین کا منکر ہو تو دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کریگا امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ اس دائن کا خصم نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس کا خصم ہوگا اور فیصلہ کیا جائیگا قرض خواہ کیلئے اسکے دین کا اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے لیے ملک کا دعویٰ کرتا ہے پس وہ خصم ہوگا ہر اس شخص کیلئے جو اس کے ساتھ منازعت کرتا ہے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دعویٰ عقد کے فسخ کو متضمن ہوتا ہے اور فسخ میں غائب کے خلاف فیصلہ ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان باعه...الخ) اگر عبد مدیون کو اس کے مولی نے فروخت کیا اور مشتری کو یہ بھی بتا دیا کہ غلام مدیون ہے تو اب غریم (قرض خواہ) کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ دیکھیں گے اگر مولی کو غلام کا ثمن نہیں ملا تو اب غریم اس بیع کو فسخ کرسکتا ہے اور اگر مل گیا ہے تو پھر تفصیل ہے اگر مولیٰ نے اس غلام کو اس کی مثل قیمت کیساتھ بیچا ہو تو اب غریم اس بیع کو ختم نہیں کرسکتا بلکہ اس کو اس غلام کا ثمن ملے گا اور اگر مولی نے مثل قیمت سے کم میں بیچا ہو مثلا اس کی قیمت سو درہم ہے اور مولی نے اسے اسی درہم میں بیچا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو ثمن میں کمی ختم کی جائیگی اور مشتری مزید بیس درہم ادا کرے گا یا پھر غریم بیع کو ختم کردے گا۔

(وانماقال ..الخ) یہاں سے **معلمابدینه** کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے **معلما بدینه** کہا تا کہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے وہ وہم یہ ہے کہ جب مولی مشتری کو یہ بتلا دے کہ اس غلام پر دین ہے اسکے باوجود بھی مشتری اس کو خرید لے تو شاید یہ بیع نافذ ہو جائیگی اور غریم اس کو فسخ نہیں کر سکے گا، اسلئے کہ یہاں بائع اور مشتری دونوں اس بیع پر راضی ہیں؟ تو مصنف نے **معلما بدینه** کہہ کے یہ بتلایا کہ جب مولی مشتری کو غلام کے مدیون ہونے کے بارے میں بتلا بھی دے تب بھی غریم کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

(ولا يخاصم...الخ) بائع نے مدیون غلام بیچ دیا پھر غائب ہوگیا تو دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کریگا بشرطیکہ مشتری دین کا منکر ہو، یہ طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دائن مشتری سے مخاصمت کریگا اور دائن کے لیے اس کے دین کا فیصلہ کرلیا جائیگا، بایں طور کہ دائن یا تو بیع کو جائز رکھتے ہوئے اس کا ثمن لے لے یا مشتری کو اس غلام کی قیمت کا ضامن بنائے، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دائن مشتری کا خصم نہیں ہے بلکہ بائع کا خصم ہے کیونکہ بائع نے ہی اس غلام کو دوسرے کے حوالے کیا ہے جسکی ذات کے ساتھ دائن کا حق متعلق ہو چکا تھا، لہٰذا دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کرسکتا۔

(لانه يدعى...الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ مشتری اس غلام پر اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے لہٰذا یہ ہر اس شخص کا خصم (مدعیٰ علیہ) ہوگا جو اس سے تنازع کریگا پس دائن اس سے مخاصمت کرسکتا ہے۔

(ولهما...الخ) یہ طرفین کی دوسری دلیل ہے کہ دائن جب اس غلام پر دین کا دعوی کرے جسکو بیچ دیا گیا ہو تو یہ دعوی فسخ بیع کو متضمن ہوتا ہے (یعنی اس کے دعوی کے نتیجے میں بیع فسخ ہو جاتی ہے) حالانکہ بیع بائع اور مشتری کی رضاء کے ساتھ منعقد ہوتی ہے پس اگر دائن مشتری سے مخاصمت کرے اور بیع کو فسخ کر دیا جائے تو یہ بائع کے خلاف فیصلہ ہو جائیگا حالانکہ وہ غائب ہے اور غائب کے خلاف فیصلہ جائز نہیں لہٰذا دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کریگا۔

ولوِ اشتَرٰی عبداً وباعَه ساکتاً عن اذنِه وحَجرِه فهو ماذونٌ عبدٌ قَدِمَ مصرًا وقالَ انا عبدُ فلانٍ ماذونٌ فی التجارةِ ویبیعُ ویشتری فهوَ ماذونٌ وکذا ان سَکَتَ عنِ الاذنِ والحجرِ فانَّ تصرُّفَه دلیلٌ علی اذنِه ولا یُباعُ لدینِه الا اذَا اقرَّ سیدُه باذنِه لانَّ المولی اذا لَم یُقِرَّ بالاذنِ فالدینُ لا یُعتَبَرُ فی حقِّه والمعاملونَ انَّما تَضَرَّرُوا ولا نَّهم اعتَمَدُو علی ظاهرِ الحالِ والمولٰی لم یُغرَّهم .

﴿ترجمه﴾

اور اگر غلام خریدا اور اس کو بیچ دیا درآں حالیکہ خاموشی اختیار کرنے والا تھا اسکے اذن سے اور اسکے مجور ہونے سے تو یہ ماذون ہوگا، ایک غلام شہر آیا اور کہا میں فلاں کا غلام ہوں تجارت میں ماذون ہوں اور بیع کرتا ہے اور شراء کرتا ہے تو یہ ماذون ہوگا اور اسی طرح ہوگا اگر مولی نے خاموشی اختیار کر لی اس کے ماذون ہونے اور اس کے مجور ہونے میں اس لیے کہ اس کا تصرف اس کے ماذون ہونے کی دلیل ہے اور غلام کو بیچا نہیں جائیگا اسکے دین کے لیے مگر جبکہ اقرار کر لے مولی اس کے ماذون ہونے کا، اس لیے کہ مولی نے جب اذن کا اقرار نہیں کیا تو دین اس کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور معاملہ کرنے والے جز ایں نیست کہ ان کو ضرر ہوگا اس لیے کہ انہوں نے اعتماد کر لیا ظاہر حال پر اور مولی نے ان کو دھوکہ نہیں دیا۔

﴿توضیح﴾

(ولو اشتری...الخ) ایک غلام شہر آیا اور کہا کہ میں فلاں کا عبد ماذون ہوں اس نے مجھے تجارت کی اجازت دی ہے، پھر وہ غلام بیع وشراء کرنے لگتا ہے تو یہ غلام ماذون سمجھا جائیگا۔

(وکذا...الخ) اگر غلام شہر آیا اور بیع وشراء کرنے لگا اور یہ نہیں بتایا کہ میں ماذون ہوں بلکہ خاموشی اختیار کر لی تو بھی وہ ماذون سمجھا جائیگا اس لیے کہ اس کا تصرف (بیع وشراء کرنا) اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ماذون ہے۔

(ولایباع...الخ) صورت مذکورہ میں اگر غلام پر دین لازم ہو جاتا ہے تو اس کا دین ادا کرنے کے لیے اسے بیچا نہیں جائیگا ہاں اگر مولی خود اقرار کر لے کہ میں نے اسکو ماذون بنایا تھا تب اس کو بیچا جا سکتا ہے۔

(لان المولی...الخ) مولی اگر اپنے غلام کے ماذون ہونے کا اقرار نہیں کرتا تو اس کو دین کے لیے اس لیے نہیں بیچا جائیگا کہ جب اس نے اس کے ماذون ہونے کا اقرار نہیں کیا تو اب دین مولی کے حق میں معتبر نہیں ہوگا (یعنی یوں

نہیں سمجھیں گے کہ دین مولی کے مال کے ساتھ متعلق ہے) لہٰذا مولی کے مال (غلام) کو بیچا بھی نہیں جائیگا۔

(والمعاملون...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب اس صورت مذکورہ میں غلام کو دین کی ادائیگی کیلئے نہیں بیچا جائیگا، تو اس سے قرض خواہوں کا ضرر ہوگا لہٰذا اس کی بیع جائز ہونی چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ قرض خواہوں کا اگر چہ ضرر ہوگا لیکن پھر بھی غلام کو نہیں بیچا جائیگا اس لیے کہ اس میں مولی کا کوئی قصور نہیں ہے اس لیے کہ اس نے ان کو کوئی دھوکہ نہیں دیا بلکہ خود انہوں نے دھوکہ کھایا کہ ظاہر حال پر اعتماد کرلیا۔

وتصرفُ الصبیِ ان نَفَع کالاسلامِ والاتّہابِ صحّ بلا اذنٍ وان ضَرَّ کالطلاقِ والعتاقِ لا وإن اَذِنَ بہ وما نَفَعَ وضَرَّ کالبیعِ والشرٰی عُلّقَ باذنِ ولیّہ اکتفاءً بالاھلیۃِ القاصرۃِ فی النافعِ واشتراطاً للکاملۃِ فی الضارِّ ودفعًا للضررِ بانضمامِ رایِ الولیّ فی المتردَّدِ بینَھما وعندالشافعیؒ لاتصحُّ تصرفُہ باجازۃِ الولیّ فکذا لا یصحُّ اسلامُہ وشرطُہ اَن یَعقِلَ البیعَ سالبًا للملکِ والشراءَ جالبًا لہ .

﴿ترجمہ﴾

اور بچے کا تصرف اگر نفع مند ہو جیسے اس کا اسلام لانا اور ہبہ قبول کرنا، صحیح ہے بغیر اجازت کے اور اگر (تصرف) مضر ہو جیسے طلاق دینا اور آزاد کرنا، صحیح نہیں، اگر چہ اس کی ولی نے اجازت دی ہو اور جو (تصرف) نفع مند ہو اور نقصان دہ ہو جیسے بیع وشراء، وہ معلق ہوگا اس کے ولی کی اجازت کے ساتھ، اکتفاء کرتے ہوئے کم اہلیت پر نفع دینے والے تصرف میں اور شرط لگاتے ہوئے مکمل اہلیت کی مضر تصرف میں اور دور کرتے ہوئے ضرر کو ولی کی رائے ملانے کے ساتھ اس تصرف میں جو نفع وضرر کے درمیان متردد ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تصرف صحیح نہیں ولی کی اجازت کے ساتھ، پس صحیح نہ ہوگا اس کا مسلمان ہونا، اور اس (تصرف کی صحت) کی شرط یہ ہے کہ بچہ سمجھتا ہو کہ بیع ملک کو سلب کرنے والی ہے اور شراء اس کو کھینچنے والی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وتصرف...الخ) بچہ اگر تصرف کرلے تو اس کا تصرف صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے کہ اس تصرف میں نفع محض ہوگا یا ضرر محض ہوگا یا اس میں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہوگا اگر وہ تصرف نفع محض ہے تو بچے کا یہ تصرف صحیح ہے اگر چہ مولی نے اجازت نہ دی جیسے اسلام لانا اور ہبہ قبول کرنا، اور اگر وہ تصرف ضرر محض ہے تو بالکل صحیح نہیں اگر چہ مولی نے اجازت دے دی جیسے اپنی بیوی کو طلاق دینا یا اپنا غلام آزاد کرنا یہ صحیح نہ ہوگا اور اگر اس تصرف میں نفع اور ضرر دونوں پہلوؤں کا احتمال ہے تو اس کی صحت ولی کی اجازت کیساتھ معلق ہوگی اگر ولی اجازت دے تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں، جیسے بیع وشراء کرنا۔

(اکتفاءً...الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ جس تصرف میں نفع محض ہو اسکے جائز ہونے کے لیے اہلیت قاصرہ (معمولی اہلیت) بھی کافی ہے اور بچے میں اہلیت قاصرہ موجود ہوتی ہے لہٰذا اس کا وہ تصرف جسمیں نفع محض ہو وہ

جائز ہوگا اگر چہ ولی نے اجازت نہ دی ہو اور وہ تصرف جس میں ضرر محض ہو اسکے جائز ہونے کے لیے اہلیت کاملہ ضروری ہے اور بچے میں اہلیت کاملہ نہیں پائی جاتی ، لہٰذا اس کا وہ تصرف جس میں ضرر محض ہو وہ جائز نہ ہوگا ، اگر چہ ولی نے اجازت دیدی ہو اس لیے کہ ولی کی ولایت بچے کے نفع کیلئے ہوتی ہے اور اگر وہ ولی اس بچے کو ضرر محض کے تصرف کی اجازت دے دیتا ہے تو یہ کوئی نفع نہیں ہے اور وہ تصرف جس میں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہو اس میں ضرر تب دور ہوگا جبکہ ولی بچے کو اس تصرف کی اجازت دے کر اپنی رائے شامل کردے لہٰذا بچے کا یہ تصرف جائز ہوگا اگر ولی اجازت دیدے ، کیونکہ اس وقت ضرر نہ ہوگا نفع ہوگا اور اگر ولی اجازت نہ دے تو یہ تصرف جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اس میں غالباً ضرر ہوگا۔

(وعند الشافعیؒ...الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر بچے نے تصرف کرلیا تو جائز نہ ہوگا اگر چہ ولی نے اجازت دے دی ہو اسی طرح ان کے نزدیک اگر بچہ اسلام لے آئے تو بھی صحیح نہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ بچپن میں مسلمان ہوئے تھے اور ان کے اسلام کو صحیح قرار دیا گیا اور کسی نے نکیر نہیں کی معلوم ہوا بچے کا اسلام لانا صحیح ہے۔

(وشرطه...الخ) بچہ اگر بیع وشراء کرے تو اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ بچہ یہ سمجھتا ہو کہ بیع مبیع سے ملک کو سلب کردیتی ہے اور شراء مبیع میں ملک کو واجب کرتی ہے۔

ووليُّه ابوهُ ثم وصيُّه ثم جدُّه ثم وصيُّه ثم القاضِي او وصيُّه انما قال ثم وصيُّه في الاولينِ وقال او وصيُّه في الاخيرةِ لانَّ وصيَّ الابِ من استَخلَفَه بعدَ موتِه في التصرفِ في مالِ ولدِه وامَّا الذي اَذِنَ له في التصرفِ حالَ حياتِه فوكيلٌ لا وصيٌّ وكذا في الجدّ واما وصيُّ القاضِي فهو الذي امَرَه بالتصرفِ في مالِ اليتيمِ فهو يَتصرَّفُ في حالِ حيوةِ القاضِي وانما سُمّيَ وصياً معَ انَّ الايصاءَ هو الاستخلافُ بعدَ الموتِ لان هُنا يصيرُ خليفةً للابِ كانَّ الابَ جعلَه وصياً فان فِعلَ القاضِي يصيرُ كفعلِه فمعنى الكلامِ ان وليَّه ابوهُ ثم وصيُّه بعدَ موتِه ثم الجدُّ ان لَم يكنِ الابُ ولا وصيُّه ثم وصيُّه بعدَ موتِه ثم القاضِي او وصيُّه ايُّهما تَصَرَّفَ صحَّ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس بچے کا ولی اس کا باپ ہے پھر اس کا وصی ہے پھر اس کا دادا ہے پھر اس کا وصی ہے پھر قاضی ہے یا اس کا وصی ہے۔ جزیں نیست کہ مصنف نے کہا ثم وصیه پہلی دوصورتوں میں اور او وصیه کہا آخری صورت میں اس لیے کہ باپ کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو باپ جانشین بناتا ہے اپنی موت کے بعد اپنے بچے کے مال میں تصرف کرنے کا اور بہرحال وہ آدمی جس کو باپ نے اجازت دی ہو تصرف کرنے کی اپنی زندگی میں تو وہ وکیل ہے نہ کہ وصی اور اسی طرح ہے دادا میں اور بہرحال قاضی کا وصی پس وہ وہ ہے جس کو اس نے امر کیا ہو یتیم کے مال میں تصرف کرنے کا قاضی کی زندگی میں اور جزیں نیست کہ اس کا نام وصی

رکھا گیا حالانکہ وصی بنانا وہ جانشین بنانا ہے موت کے بعد اسلئے کہ یہاں وہ باپ کا خلیفہ ہے گویا کہ باپ نے اس کو وصی بنایا ہے اسلئے کہ قاضی کا فعل باپ کے فعل کی طرح ہے پس کلام کا معنی یہ ہے کہ بچے کا ولی اس کا باپ ہے پھر اس کا وصی ہے اس کی موت کے بعد پھر دادا ہے اگر باپ نہ ہو اور اس کا وصی نہ ہو، پھر اس کا وصی ہے اس کے مرنے کے بعد پھر قاضی ہے یا اس کا وصی ہے، ان میں جو بھی تصرف کرے، صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(وولیه...الخ) یہاں سے بچے کے اولیاء کی ترتیب ذکر کرتے ہیں کہ بچے کا سب سے پہلے ولی اس کا باپ ہوگا اگر وہ نہ ہو تو اس کا ولی وہ شخص ہوگا جس کو اس کے باپ نے وصی بنایا اگر یہ نہ ہو تو ولی بچے کا دادا ہوگا اور اگر یہ نہ ہو تو ولی وہ شخص ہوگا جس کو اس کے دادا نے وصی بنایا ہو اگر یہ نہ ہو تو ولی قاضی ہوگا یا قاضی کا وصی ہوگا۔

(انماقال...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ مصنفؒ نے باپ اور دادا کے وصی کا تذکرہ ''ثم'' کے ساتھ کیا اور قاضی کے وصی کا تذکرہ ''او'' کے ساتھ کیا؟ اس کا جواب دیا جسکو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ باپ اور دادا کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو باپ یا دادا اپنا خلیفہ مقرر کرلیں تاکہ وہ اس کے بچے کے مال میں اس کی موت کے بعد تصرف کریں اور وہ شخص جس کو یہ اپنی زندگی میں اپنے بچے کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت دے دیں وہ وصی نہیں ہوتا بلکہ وکیل ہوتا ہے، اور قاضی کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو قاضی یتیم کے مال میں تصرف کرنے کا امر کرے، باپ اور دادا کے وصی اور قاضی کے وصی میں فرق یہ ہے کہ باپ اور دادا کا وصی انکے مرنے کے بعد تصرف کرتا ہے اور قاضی کا وصی قاضی کی زندگی میں تصرف کرتا ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ باپ اور دادا کا وصی چونکہ باپ اور دادا کے مرنے کے بعد تصرف کرتا ہے اس لیے اب اور جد کے وصی کا ذکر ''ثم'' کیساتھ کیا جو **تراخی مع الترتیب** پر دال ہے اور قاضی کا وصی چونکہ قاضی کی زندگی میں تصرف کرتا ہے اسلئے قاضی کے وصی کا ذکر **او** کیساتھ کیا جو **احد الامرین** کیلئے آتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاضی بھی تصرف کرسکتا ہے اور اس کا وصی بھی۔

(وانما سمی...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ قاضی کے وصی کا نام وصی رکھنا درست نہیں اسلئے کہ **ایصاء** کہتے ہیں **استخلاف بعد الموت** کو یعنی وصی وہی ہوتا ہے جو موت کے بعد کسی کا جانشین اور خلیفہ ہوتا ہے جبکہ یہاں قاضی کا وصی قاضی کی زندگی ہی میں اسکا نائب ہوتا ہے لہٰذا اس کا نام وصی رکھنا کیسے درست ہوا؟ اسکا جواب دیا کہ قاضی کا وصی درحقیقت باپ کا خلیفہ ہوتا ہے نہ کہ قاضی کا، گویا باپ نے اسکو وصی بنایا ہے کیونکہ قاضی کا فعل باپ کے فعل کی طرح ہے۔ جب یہ وصی درحقیقت باپ کا خلیفہ ہے تو اسکا نام وصی رکھنا درست ہوا اسلئے کہ یہ باپ کے مرنے کے بعد اس کا خلیفہ اور جانشین ہے۔

(فمعنی...الخ) یہ متن کی وضاحت ہے کہ مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ بچے کا ولی اس کا باپ ہوگا اگر باپ مرجائے تو ولی اس کا وصی ہوگا اگر باپ یا اس کا وصی موجود نہ ہو تو ولی اس کے بچے کا دادا ہوگا اگر وہ موجود نہ ہو مرگیا ہو ولی

اس دادا کا وصی ہوگا اور اگر دادا اور اس کا وصی موجود نہ ہوتو پھر ولی قاضی ہوگا یا قاضی کا وصی ہوگا ان دونوں (قاضی اور اس کے وصی) میں سے جو کوئی بھی تصرف کرلے تو یہ صحیح ہوگا۔

ولو اَقَرَّ بما مَعَہ من کسبِہ او ارثِہ صحَّ فانَّ الولیَّ اذا اَذِنَ الصبیَّ بالتجارۃِ صحَّ اقرارُہ بکسبِہ لانَّہ من تمامِ التجارۃِ اذلو لَم یصحَّ اقرارُہ لا یُعامِلُہ الناسَ معَ انَّ اقرارَ الولیِ لایصحُّ لانَّہ اقرارٌعلی الغیرِ واقرارُ الصبیِ اقرارٌ علی نفسِہ والحجرُ ارتَفَعَ بالاذنِ فصارَ کالبالغِ فصحَّ اقرارُہ بالارثِ ایضاً فی ظاہرِ الروایۃِ وعن ابی حنیفۃؒ انَّہ لا یصحُّ فی الارثِ لانَّہ انَّما یصحُّ فی الکسبِ لانَّہ من توابِعِ التجارۃِ ولا کذالکِ فی الارثِ .

﴿ترجمہ﴾

اگر ماذون بچے نے اقرار کرلیا اس مال کا جو اسکے پاس ہے اس کی کمائی میں سے یا وراثت میں سے تو صحیح ہے اسلئے کہ ولی جب بچے کو تجارت کی اجازت دے دے تو اس کا اقرار اس کی کمائی کے بارے میں صحیح ہوتا ہے اسلئے کہ یہ تجارت کے تتمہ میں سے ہے کیونکہ اگر اس کا اقرار صحیح نہ ہوتو لوگ اسکے ساتھ معاملات نہیں کریں گے باوجودیکہ ولی کا اقرار صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ اقرار ہے غیر پر اور بچے کا اقرار، اقرار ہے اپنے نفس پر اور حجر ختم ہوگئی ہے اذن کے ساتھ، پس یہ بالغ کی طرح ہوگیا لہٰذا صحیح ہوگا اس کا اقرار وراثت کے بارے میں بھی ظاہر الروایہ میں اور امام صاحبؒ سے ایک روایت ہے کہ وراثت میں اس کا اقرار صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اقرار جز یں نیست صحیح ہوتا ہے کمائی میں اسلئے کہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے اور اسی طرح حال نہیں ہے وراثت میں۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر...الخ) صبی ماذون نے اپنی کمائی کے مال میں سے کسی کیلئے اقرار کیا تو صحیح ہے، مثلاً کہا میں نے جو مال مثلاً سو درہم کمایا ہے اس میں دس درہم فلاں کیلئے ہیں، اس طرح اپنے مورث کے متروکہ مال میں غیر کیلئے اقرار کیا تو بھی صحیح ہے مثلاً کہا میرے باپ نے جو سو درہم ترکہ میں چھوڑے ہیں ان میں دس درہم فلاں کے لیے ہیں۔

(فان...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صبی ماذون کا اپنی کمائی کے مال میں سے غیر کے لیے اقرار صحیح ہے حاصل یہ ہے کہ جب ولی نے بچے کو تجارت کی اجازت دے دی تو اب اپنی کمائی کے مال سے غیر کے لیے اقرار درست ہوگا اسلئے کہ یہ اقرار تجارت کے تتمہ میں سے ہے کیونکہ اگر اس کے اقرار کو صحیح قرار نہ دیا جائے تو لوگ اس کے ساتھ تجارت کا معاملہ نہیں کریں گے۔

(مع ان...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر ولی بچے کے مال میں سے کسی کے لیے مال کا اقرار کرے تو صحیح

نہیں ہے پس چاہیے کہ بچہ اگر اپنی کمائی کے مال میں سے غیر کیلئے اقرار کرے تو یہ صحیح نہ ہو؟ اس کا جواب دیا کہ ولی کا یہ اقرار اس لیے صحیح نہیں کہ اس کا یہ اقرار غیر پر اقرار ہے اور وہ غیر بچہ ہے، اور بچے کا یہ اقرار اسلئے صحیح ہے کہ اس کا یہ اقرار اپنے نفس پر اقرار ہے، غیر پر اقرار جائز نہیں ہوتا اپنے نفس پر اقرار جائز ہوتا ہے۔

(والحجر...الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ بچے کا اپنے مورث کے متروکہ مال میں سے کسی کے لیے مال کا اقرار صحیح ہے حاصل یہ ہے کہ جب اس بچے کو ماذون بنا دیا گیا تو حجر ختم ہوگئی لہذا یہ بالغ کی طرح ہوگا تو جس طرح بالغ اپنے مورث کے متروکہ مال میں سے غیر کیلئے اقرار کرسکتا ہے اس طرح بچہ بھی اپنے مورث کے متروکہ مال میں سے غیر کے لیے اقرار کرسکتا ہے۔

(وعن ابی حنیفةؒ...الخ) غیر ظاہر الروایہ میں امام صاحبؒ سے یہ روایت منقول ہے جس کو شارح بیان کرتے ہیں کہ اگر بچہ مورث کے مال میں سے کسی کیلئے اقرار کرتا ہے تو صحیح نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ ماذون غیر کے لیے مال کا اقرار کرے تو وہ تب صحیح ہوگا جبکہ وہ اس کو تجارت سے حاصل ہوا ہو کمائی کا مال تجارت سے حاصل ہوا ہے اس لیے اس کا اقرار صحیح ہے اور وراثت کا مال تجارت سے حاصل نہیں ہوتا اس لیے اس کے بارے میں اقرار صحیح نہ ہوگا۔

﴿کتاب الغصب﴾

هوَ اخذُ مالٍ متقومٍ محترمٍ بلا اذنِ مالكِه يُزيلُ يدَه فالغصبُ لا يتحققُ فى الميتةِ لانّها ليست بمالٍ وكذا فى الحُرّ ولا فى خمرِ المسلمِ لانّها ليست بمتقومةٍ ولا فى مالِ الحربيِ لانه ليس بمُحترَمٍ وقولُه بلا اذنِ مالكِه احترازٌ عن الوديعةِ وانّما قال يُزيلُ يدَه لان عندَ اصحا بنا هوَ ازالةُ اليدِ المُحِقّة باثباتِ اليدِ المُبطلةِ وعند الشافعيؒ هو اثباتُ اليدِ المبطلةِ ولا يُشترطُ ازالةُ اليدِ المحقةِ قلنا كلامُنا فى الفعلِ الذى هو سببُ للضمانِ وهو ازالةُ اليدِ ويتفرّعُ على هذا مسائلُ كثيرةٌ منها انّ زوائدَ المغصوبِ لا تكونُ مضمونةً عندنا خلافًاله لانّ اثباتَ اليدِ متحققٌ بدونِ ازالةِ اليدِ ومنها الاختلافُ فى غصبِ العقارِ وسياتى ومنها ما قالَ فى المتنِ فاستخدامُ العبدِ وحملُ الدابةِ غصبٌ لا جلوسُه على البساطِ اذفى الاولينِ نقلُهُما من مكانٍ الى مكانٍ وفى الآخَرِ البساطُ على حالِه ولم يفعَل فيه شيئاً يكونُ ازالةً لليدِ وقد فُرّعَ على هذاالاختلافِ تبعيدُ المالكِ عن المَواشى حتّى هلكت وامساكُ الغيرِ حتّى قَلَعَ الآخَرُ ضِرسَه وليس هذا التفريعُ بمستقيمٍ لان اثباتَ اليدِ لم يُوجَد فى هاتينِ المسالتينِ ثم لا بُدَّ ان يُزادَ على هذا التعريفِ لا على سبيلِ الخفيةِ لِيخرجَ السرِقَةُ .

☆☆☆

﴿ترجمہ﴾

غصب ایسا مال لینا ہے جو متقوم ہو محترم ہو بغیر اس کے مالک کی اجازت کے جو اس کے قبضہ کو زائل کردے، پس غصب ثابت نہ ہوگا مردار میں اس لیے کہ یہ مال نہیں اور اسی طرح آزاد میں اور نہ مسلمان کی شراب میں اس لیے کہ یہ متقوم نہیں اور نہ حربی کے مال میں اس لیے کہ یہ محترم نہیں ہے، اور مصنف کا قول **بلااذن مالکه** احتراز ہے ودیعت سے، اور جز یں نیست کہ مصنف نے کہا **یزیل یده** اس لیے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک غصب زائل کرنا ہے حق قبضے کو باطل قبضے کے ثابت کرنے کے ساتھ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک غصب باطل قبضے کا اثبات ہے اور مشروط نہیں حق قبضے کو زائل کرنا، ہم کہتے ہیں کہ ہمارا کلام اس فعل میں ہے جو ضمان کا سبب ہے اور وہ قبضے کو زائل کرنا ہے اور متفرع ہوتے ہیں اس پر بہت سارے مسائل، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مغصوب کے زوائد مضمون نہیں ہوتے ہمارے نزدیک، بخلاف انکے اسلئے کہ قبضے کا اثبات ثابت ہے بغیر قبضے کے ازالے کے اور ان میں اسے ایک زمین کے غصب میں اختلاف ہے اور عنقریب آئیگا اور ان میں سے ایک وہ ہے جو مصنف نے بیان کیا متن میں، پس غلام سے خدمت لینا اور جانور پر لادنا غصب ہے نہ کہ اسکا بیٹھنا بچھونے پر، اسلئے کہ پہلی دوصورتوں میں انکو نقل کرنا ہے ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف اور دوسری صورت میں بچھونا اپنے حال پر ہے اور اسمیں اس نے کوئی ایسی چیز نہیں کی جو قبضے کا ازالہ ہو جائے اور تحقیق متفرع کیا گیا ہے اس اختلاف پر مالک کو جانوروں سے دور لے جانا حتی کہ وہ ہلاک ہو جائیں اور غیر کورو کے رکھنا حتی دوسرا اسکی ڈاڑھ اکھیڑ لے اور یہ تفریع ٹھیک نہیں ہے، اسلئے قبضے کا اثبات نہیں پایا گیا ان دونوں مسئلوں میں پھر ضروری ہے کہ اس تعریف پر اضافہ کیا جائے **لاعلی سبیل الخفیه** کی قید کا تاکہ چوری خارج ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

غصب کا لغوی معنی ہے چھیننا، اور اصطلاح میں غصب کہتے ہیں اس مال متقوم (متقوم کی وضاحت بیع فاسد کے بیان میں گزر چکی ہے) کو لینا جو محترم ہو بغیر مالک کی اجازت کے اس طور پر (لینا) کہ مالک کا قبضہ زائل ہو جائے۔

(فالغصب...الخ) یہاں سے اس تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہیں کہ ''**مال**'' کا لفظ میتہ سے احتراز ہے کہ اگر کوئی آدمی میتہ (مردار) چھین لیتا ہے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے، اور ''**متقوم**'' آزاد اور مسلمان کی شراب سے احتراز ہے لہٰذا ان میں غصب متحقق نہ ہوگا اس لئے کہ یہ متقوم نہیں ہے اور ''**محترم**'' حربی کے مال سے احتراز ہے، پس اگر کوئی حربی سے مال چھین لے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ حربی کا مال محترم نہیں ہوتا اور ''**بلااذن مالکه**'' ودیعت سے احتراز ہے اس لیے کہ ودیعت کا اخذ مالک کی اجازت کے ساتھ ہوتا ہے۔

(وانما قال...الخ) یہاں سے **یزیل یده** کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے **یزیل یده** کہا تاکہ شوافع کے قول سے احتراز ہو جائے اس لیے کہ ہمارے نزدیک غصب تب متحقق ہوگا جب کہ دو باتیں پائی جائیں ا۔ حق

قبضہ (مالک کا قبضہ) زائل ہوجائے ۲۔ ناحق قبضہ (غاصب کا قبضہ) ثابت ہوجائے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے ناحق قبضے کا ثابت ہونا کافی ہے، حق قبضے کا زائل ہونا ضروری نہیں، مصنف نے یزیل یدہ کہہ کر شوافع کے قول سے احتراز کردیا کہ غصب تب ثابت ہوگا جب کہ مالک کا قبضہ زائل ہوجائے۔

(قلنا...الخ) یہاں سے شوافع کے قول سے احتراز کرنے اور ان کے قول پر رد کرنے کی وجہ کا بیان ہے کہ ہمارا کلام غاصب کے اس فعل میں ہے جو ضمان کا سبب ہے (جس فعل کی وجہ سے غاصب پر ضمان آتا ہے) اور وہ سبب مالک کے قبضہ کا زائل ہونا ہے اس لیے کہ یہ ضمان تب لازم ہوگا جبکہ مالک کا قبضہ زائل ہوجائے۔

(ویتفرع...الخ) یہاں سے شارح ہمارے اور شوافع کے اختلاف پر چند مسائل بطور تفریع کے ذکر کرتے ہیں۔

(منها...الخ) ان مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے جس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ مغصوب کے زوائد وہ چیزیں ہوتی ہیں جو غاصب کے پاس اسی مغصوب شئے سے پیدا ہوجائیں مثلاً لونڈی غصب کی پھر غاصب کے پاس اس کا بچہ پیدا ہوگیا یا درخت غصب کیا پھر غاصب کے پاس اس کا پھل پیدا ہوگیا پس بچہ اور پھل زوائد شمار ہونگے، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غاصب پر مغصوب کے زوائد کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوتا ہے، ہمارے نزدیک ان کا ضمان اس لیے واجب نہیں کہ زوائد میں حق قبضے کا ازالہ نہیں پایا گیا (کیونکہ ازالہ تب ہوتا جب یہ زوائد پہلے سے مالک کے قبضے میں ہوتے حالانکہ یہ تو غاصب کے پاس وجود میں آئے ہیں) اور شوافع کے نزدیک غاصب زوائد کا ضامن اس لیے ہوگا کہ ان پر باطل قبضہ ثابت ہے (کیونکہ غاصب کا ان زوائد پر قبضہ، قبضہ باطل ہے۔)

(ومنها...الخ) ان مسائل میں سے ایک مسئلہ زمین کے غصب کا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کا بیان آگے آئیگا۔

(ومنها...الخ) ان مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جو مصنفؒ نے متن میں بیان کیا، کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام بغیر اذن مالک اپنی خدمت میں لگالیا یا کسی کے جانور کے پر بغیر اذن کے اپنا سامان لاد دیا تو یہ غصب ہوگا اور اگر کسی کے بچھونے پر بغیر اس کے اذن کے بیٹھ گیا تو یہ غصب نہ ہوگا، پہلی دو صورتوں میں غصب اس لیے متحقق ہوجائیگا وہاں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل پایا جاتا ہے، جب غلام کو اپنی خدمت میں لگائیگا یا جانور پر اپنا سامان لادے گا تو ان کو دوسری جگہ لے جائیگا لہٰذا مالک کا قبضہ زائل ہوجائیگا پس غاصب پر ضمان لازم ہوگا لیکن اگر بچھونے پر بغیر اذن مالک کے بیٹھ گیا تو اسمیں غاصب نے کوئی ایسا فعل نہیں کیا جس سے مالک کا قبضہ زائل ہوجائے کیونکہ بچھونا اپنی جگہ پر موجود ہے لہٰذا اس میں ضمان لازم نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک بچھونے والے مسئلے میں ضمان لازم ہوگا اس لیے کہ اگرچہ ''ازالہ ید مالک'' نہیں پایا گیا، لیکن ''اثبات قبضہ باطل'' موجود ہے، جو ان کے نزدیک موجب ضمان ہے۔

(وقد فرع...الخ) بعض حضرات نے اس اختلاف پر دو تفریعیں ذکر کی ہیں شارح ان کو ذکر کر کے ان پر رد کرتے ہیں پہلی تفریع یہ ہے کہ ایک آدمی کے جانور تھے دوسرا آدمی ان جانوروں کے مالک کو جانوروں سے دور لے گیا

حتی کہ وہ جانور بھوک و پیاس سے مر گئے تو وہ آدمی ضامن نہ ہوگا، جبکہ شوافع کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور دوسری تفریع یہ ہے کہ کسی نے ایک آدمی کو پکڑا اور اسے روکے رکھا حتی کہ دوسرے آدمی نے اس کا دانت اکھیڑ لیا اور پہلا آدمی جو کہ روکنے والا ہے وہ دانت اکھیڑنے والے کو روک نہیں سکتا تو اب پکڑنے والا ضامن نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔

(ولیس...الخ) شارح نے ان دونوں تفریعوں پر رد کر دیا کہ یہ تفریعیں بیان کرنا درست نہیں ہیں اسلئے کہ ہمارا اور ان کا اختلاف اس بات میں ہے محض ''اثبات ید غاصب'' ضمان کو واجب کرتا ہے یا ''اثبات ید غاصب'' اور ''ازالہ ید مالک'' کا مجموعہ ضمان کو واجب کرتا ہے؟ شوافع اول کے قائل ہیں اور ہم ثانی کے۔ اور یہ جو دو تفریعیں بیان کی گئی ہیں ان میں ''ازالہ یدمالک'' تو اگرچہ پایا جاتا ہے (بایں طور کہ پہلے مسئلے میں جانور مالک سے دور ہو گئے اور دوسرے مسئلے میں وہ شخص جس کا دانت اکھیڑا جا رہا ہے اس کا اپنی ذات پر اختیار باقی نہیں رہا ہے) لیکن ''اثبات ید باطل'' نہیں پایا گیا، اسلئے کہ پہلے مسئلے میں جانور غاصب کے قبضے میں نہیں ہیں بلکہ دور کہیں مقام پر ہلاک ہو گئے ہیں اور دوسرے مسئلے میں جس کا دانت اکھیڑا گیا اس پر قالع (دانت اکھیڑنے والے) کا قبضہ نہیں ہے۔ بلکہ اس پر اس شخص کا قبضہ ہے جس نے اسے پکڑا تھا چونکہ ان دونوں مسئلوں میں ''اثبات ید باطل'' موجود نہیں لہذا ان کو بطور تفریع کے ذکر کرنا درست نہ ہوگا۔

(ثم لابد...الخ) یہاں سے شارح غصب کی مذکورہ تعریف پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لیے کہ ''سرقہ'' پر صادق ہے کیونکہ چوری میں بھی ''اخذ مال محترم الخ'' ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ اس میں ایک قید کا اضافہ کیا جائے اور وہ ہے، ''لا علی سبیل الخفیة'' یعنی مال کا لینا خفیہ طریقے پر نہ ہو، یہ قید اسلئے ضروری ہے تا کہ سرقہ خارج ہو جائے اس لیے کہ سرقہ میں مال کا اخذ خفیہ طریقے سے ہوتا ہے۔

وحکمُه الاثمُ لِمن عَلِمَ وردُّ العینِ قائمةً والغرمُ ها لکةً ویجبُ المثلُ فی المثلیِ کالمکیلِ والموزونِ والعددیِ المتقارَبِ اِعلَم انه جَعَلَ هذهِ ا لاقسامَ الثلثةَ مثلیاً معَ انَّ کثیرًا من الموزوناتِ لیس بمثليٍ بل من ذواتِ القیمِ کالقمقمةِ والقِدرِ نحوِها فاقولُ لیسَ المرادُ بالوزنیِ مثلُ ما یُوزَنُ عندَ البیعِ بل مَا یکونُ مقابلتُه بالثمنِ مبنیًا علی الکیلِ او الوزنِ او العددِ ولایَختلِفُ بالصَّنعَةِ فانَّه اذَا قیلَ هذاالشئُ قفیزٌ بدرهمٍ او منٌّ بدرهمٍ او عشرةٌ بدرهمٍ انما یقالُ اذَا لم یکُن فیه تفاوتٌ واذَا لم یکُن فیهِ تفاوتٌ کانَ مثلیًا وانَّما قُلنا ولا یَختَلِفُ بالصنعَةِ حتی لوِ اختَلَفَ کالقمقمةِ والقِدرِ لا یکونُ مثلیاً ثم ما لا یَختَلِفُ بالصنعةِ اِمَّا غیرُ مصنوعٍ واِمَّا مصنوعٌ لا یَختَلِفُ کالدراهمِ والدنانیرِ والفلوسِ النَّافقةِ فکلُّ ذلکَ مثلیٌ واذا عَرَفتَ هذَا حکمَ المذروعاتِ فکلُّ ما یقالُ یباعُ من هذا الثوبِ ذراعٌ بکذا فهذا انَّما یقالُ فیما لا یکونُ فیه تفاوتٌ وهو ما یَجوزُ فیه السلمُ فانَّه یُعرَفُ ببیان طوله وعرضِه ورُقعَتِه وقد فَصَّلَ الفقهاءُ المثلیاتِ وذواتِ القِیَمِ فلا یُحتاجُ الی ذَلکَ فما یُوجَدُ له مُماثِلٌ فی . . .

الاَسواقِ بِلاتفاوتٍ يُعتَدُّ به فهو مثليٌ وما ليسَ كذلكَ فمِن ذواتِ القِيَمِ وما ذُكِرَ من الكَيلِي واَخواتِه فمبنيٌ على هذا .

﴿ترجمہ﴾

اور غصب کا حکم گناہ ہے اس شخص کے لیے جو جانتا ہو اور عین واپس کرنا ہے دراں حالیکہ وہ موجود ہو اور تاوان ہے دراں حالیکہ وہ ہلاک ہو گیا ہو اور مثل واجب ہے مثلی میں جیسے کیلی اور وزنی اور عددی متقارب، جان تو مصنف نے ان تینوں قسموں کو مثلیا بنایا حالانکہ بہت سارے موزونات مثلی نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں جیسے قمقمہ اور ہانڈی وغیرہ پس میں کہتا ہوں کہ وزنی سے مراد اس شئے کی مثل نہیں ہے جسکا بیع کے وقت وزن کیا جاتا ہے بلکہ وہ ہے جس کا مقابلہ ثمن کیساتھ مبنی ہو کیل یا وزن یا عدد پر اور وہ مختلف نہ ہو صنعت کیساتھ پس جب یہ کہا جائے: یہ شئے ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہے یا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں ہے یا دس ایک درہم کے بدلے میں ہیں تو جزیں نیست کہ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس میں تفاوت نہ ہو اور جب اس میں تفاوت نہ ہو تو یہ مثلی ہوگی اور جزیں نیست کہ ہم نے کہا و لا یختلف بالصنعة حتی کہ اگر وہ مختلف ہو جیسے قمقمہ اور ہانڈی تو یہ مثلی نہ ہوگی، پھر وہ چیز جو صنعت کیساتھ مختلف نہ ہو یا تو غیر مصنوع ہوگی یا مصنوع ہوگی جو مختلف نہ ہوگی جیسے دراہم اور دنانیر اور رائج پیسے، پس یہ سب مثلی ہیں اور جب تو یہ بات جان لی تو تم نے جان لیا مذروعات کا حکم بھی پس جب بھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کپڑے کا ایک ذراع اتنے کے بدلے میں بیچا جاتا ہے تو یہ جزیں نیست کہ یہ اس کپڑے میں کہا جاتا ہے جس میں تفاوت نہ ہو اور وہ وہ کپڑا ہے جس میں بیع سلم جائز ہو اس لیے کہ یہ کپڑا معلوم ہو جاتا ہے اس کی لمبائی، چوڑائی اور مادہ بیان کرنے کیساتھ اور تحقیق فقہاء نے تفصیل بیان کر دی ہے مثلیات اور ذوات القیم میں، پس ضرورت نہیں ہے ان کو بیان کرنے کی پس وہ چیز جس کے لیے مماثل پایا جائے بازار میں بغیر اس تفاوت کے جو معتد بہ ہو تو وہ مثلی ہے اور جو شئے ایسی نہ ہو تو ذوات القیم میں سے ہے اور کیلی اور اس کے نظائر جو ذکر کیے گئے تو یہ اسی پر مبنی ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وحکمه...الخ) یہاں سے غصب کے حکم کو بیان کرتے ہیں، غصب کے دو حکم ہیں، ایک دنیوی اور ایک اخروی، اخروی حکم یہ ہے کہ اگر غاصب کو پتہ ہو کہ شئے مغصوب غیر کا مال ہے تو وہ گنہ گار ہوگا اور دنیوی حکم یہ ہے کہ اگر غاصب کے پاس مغصوب بہ شئے بعینہ موجود ہے تو اسے واپس لوٹا دے اور اگر ہلاک ہو گئی ہے تو غاصب ضامن ہوگا، پھر دیکھیں گے اگر مغصوب بہ شئے ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر ذوات الامثال میں سے ہو جیسے مغصوب بہ شئے کیلی ہو یا وزنی ہو یا عددی متقارب ہو تو اسکی مثل واجب ہوگی، (عددی متقارب ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کا گن کر عقد کیا جائے اور ان میں جسامت کے لحاظ سے بالکل فرق نہیں ہوتا یا معمولی فرق ہوتا ہے جیسے انڈے اور اخروٹ وغیرہ۔)

(اعلم... الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے کیلی، وزنی اور عددی متقارب ان تینوں کو مثلی قرار دیا ہے حالانکہ بہت ساری وزنی اشیاء ایسی ہیں جو مثلی نہیں بلکہ وہ ذوات القیم کی قبیل سے ہیں جیسے قمقمہ اور ہانڈی وغیرہ یہ موزونی ہیں لیکن ذوات القیم میں سے ہیں نہ کہ ذوات الامثال میں سے؟

(فاقول... الخ) یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں وزنی سے مراد وہ چیزیں نہیں ہے جن کا بیع کے وقت وزن کیا جاتا ہے اسی طرح کیلی اور عددی سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جن کو بیع کے وقت کیل یا شمار کیا جاتا ہے بلکہ ان سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ثمن کیساتھ مقابلہ کیل یا وزن یا عدد پر مبنی ہوتا ہے، اور ان میں صنعت کے ساتھ اختلاف نہیں ہوتا ہے (یعنی ان اشیاء میں ایک شئے جس سانچے اور سائز کیساتھ بنی ہو دوسری اشیاء بھی اسی سائز کیساتھ بنے ہوں جیسے دراہم اس لیے کہ سارے دراہم شکل وشباہت اور کاریگری میں ایک جیسے ہوتے ہیں) مثلاً جب کہا جائے اس شئے کا ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہے (یہ کیلی کی مثال ہے) یا اس شئے کا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں ہے (یہ وزنی کی مثال ہے) یا اس شئے کے دس عدد ایک درہم کے بدلے میں ہیں (یہ عددی کی مثال ہے) دیکھیں ان مثالوں میں شئے کا ثمن کے ساتھ مقابلہ کیل وزن یا عدد پر مبنی ہے تو ایسا اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اُس شئے میں تفاوت واختلاف نہ ہو، جب کیلی، وزنی اور عددی شئے ایسی ہو کہ اس میں صنعت (کاریگری) کے لحاظ سے تفاوت نہ ہو تو وہ شئے مثلی کہلائیگی اور مصنفؒ کے مراد بھی یہی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معترض کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ مثلاً وزنی وہ ہے جس کا بیع کے وقت وزن کیا جائے اور جواب کا حاصل یہ نکلا کہ وزنی سے مراد وہ ہے کہ جس کے مقابلے میں ثمن وزن پر مبنی ہو اور اس میں صنعت کا اختلاف نہ ہو۔

(وانما قلنا... الخ) یہاں سے ''لایختلف بالصنعة'' کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اسلئے کہا کہ اگر شئے ایسی ہو جسمیں صنعت کا تفاوت ہو (یعنی اس شئے کی جنس میں سے بعض اشیاء کا سائز دوسرے بعض اشیاء سے مختلف ہو یا بناوٹ بعض اشیاء کی دوسرے بعض سے مختلف ہو) جیسے قمقمہ اور ہانڈی، (اب دیکھیں سارے قمقمے ایک جیسے نہیں ہوتے اس طرح ساری ہانڈیاں ایک جیسی نہیں ہوتیں) تو ایسی چیز مثلی نہیں کہلائیگی بلکہ یہ ذوات القیم میں شمار ہونگی۔

(ثم مالایختلف... الخ) یہاں سے مالا یختلف بالصنعة میں تعمیم ذکر کرتے ہیں کہ وہ چیز جو کاریگری کے لحاظ سے متفاوت نہ ہو اس میں تعمیم ہے خواہ اس میں بالکل صنعت وکاریگری ہی نہ ہو یا اس میں صنعت تو ہو لیکن اس صنعت میں تفاوت نہ ہو، جیسے دراہم اور دنانیر اور رائج پیسے، یہ ساری چیزیں مثلی کہلاتی ہیں۔

(واذا عرفت... الخ) یہ بیان فائدہ ہے کہ جب وزنی، کیلی اور عددی اشیاء کا حکم معلوم ہو گیا (کہ کب ان کو مثلی کہا جائیگا) تو اس سے مذروعات (وہ اشیاء جن کو ناپا جاتا ہے) کا حکم بھی معلوم ہو گیا پس مذروعی شئے اسوقت مثلی ہوگی جب اس کا ثمن کے ساتھ مقابلہ ذرع پر مبنی ہو اور اس میں صنعت کے لحاظ سے تفاوت نہ ہو پس جب یہ کہا جائے کہ اس کپڑے کا ہر ذراع اتنے درہم کے بدلے میں ہے تو ایسا اس وقت کہا جائیگا جبکہ اس کپڑے میں تفاوت نہ ہو اور وہ ایسا کپڑا ہوگا جس میں بیع

سلم جائز ہوگی اسلئے کہ بیع سلم اس کپڑے میں جائز ہوتی ہے جومعلوم ہو بایں طور کہ اسکی لمبائی، چوڑائی اور مادہ بیان کر دیا جائے (کہ وہ کپڑا کس چیز سے بنا ہے) اور وہ کپڑا جس میں تفاوت نہ ہو اس کی لمبائی، چوڑائی اور مادہ بیان کیا جاسکتا ہے۔

(وقد فصل...الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ فقہاء نے ذوات الامثال اور ذوات القیم کی تفصیل بیان کی ہے (کہ کونسی اشیاء مثلی ہیں اور کونسی قیمی ہیں) لہٰذا ان کو یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(فمایوجد...الخ) یہاں سے شارح کسی شئے کے مثلی اور قیمی ہونے کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ ہر ایسی شئے کہ بغیر معتد بہ تفاوت کے بازار میں اس کا مماثل موجود ہو تو وہ مثلی ہے اور جس کا ایسا مماثل موجود نہ ہو تو وہ ذوات القیم میں سے ہے، اور یہاں جو کیلی، وزنی اور مذروعی کا تذکرہ کیا گیا وہ بھی اسی ضابطے پر مبنی ہے کہ اس کا مماثل بازار میں موجود ہو تو وہ مثلی ہے ورنہ وہ ذوات القیم کے قبیل سے ہے۔

فَاِن انقَطَعَ المثليُّ فقيمتُه يومَ يَختَصِمانِ هذا عند ابى حنيفةؒ لانَّ القيمةَ يجبُ يومَ الخصومةِ وعند محمدٍؒ يجبُ يومَ الانقطاعِ لانَّه حينئذٍ يَنتَقِلُ المثليُّ الى القيمةِ وعند ابى يوسفؒ يومَ تحقُّقِ السببِ وهو الغصبُ فانَّه اذاانقَطَعَ المثلُ اِلتَحقَ الى ما لا مثلَ له اقولُ هذا اعدَلُ اِذلم يبقَ شئٌ من نوعِه فى يومِ الخصومةِ والقيمةُ تُعتَبَرُ بكثرةِ الرَّغَباتِ وقِلَّتِها وفى المعدومِ هذا مُتَعَذِّرٌ او مُتَعَسِّرٌ ويومُ الانقطاعِ لا ضَبطَ له وايضاً لم يُنتَقَل الى القيمةِ فى هذا اليومِ اذلم يُوجَد منَ المالكِ طلبٌ وايضاً عندَ وجودِ المثلِ لم يُنتَقَل الى القيمةِ وعند عدمِه لاقيمةَ له وفى غيرِ المثلي قيمةُ يومِ غصبه كالعددىِ المتفاوِتِ اى الشئُ الذى يُعَدُّ ويكونُ افرادُه متفاوتةً لا يُرادُ ههنا ما يُقابَلُ بالثمنِ مبنياً على العددِ كالحيوانِ مثلًا فانَّه يُعَدُّ عندَ البيعِ من غيرِ ان يُقَالَ يُباعُ الغنمُ عشرةً بكذا .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر مثلی منقطع ہوگئی تو اسکی قیمت ہوگی اس دن کی جس دن یہ دونوں مخاصمت کریں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ قیمت واجب ہوتی ہے خصومت کے دن اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہوگی انقطاع والے دن کی اس لیے کہ اس وقت مثلی منتقل ہوتی ہے قیمت کی طرف، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سبب کے پائے جانے والے دن کی قیمت ہوگی اور وہ غصب ہے اس لیے کہ مثل منقطع ہوگئی تو وہ لاحق ہوگئی ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی مثل نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ یہ قول سب سے بہتر ہے اس لیے کہ باقی نہیں رہی مغصوب کی نوع میں سے کوئی شئے خصومت والے دن اور قیمت معتبر ہوتی ہے رغبتوں کی کثرت اور ان کی قلت کیساتھ اور معدوم میں یہ محال ہے یا مشکل ہے اور انقطاع والے دن کا کوئی ضبط نہیں ہے اور نیز انتقال نہیں ہوا قیمت کی طرف اس دن میں اس لیے کہ نہیں پائی گئی مالک کی طرف سے طلب اور نیز مثل کے پائے جانے کے وقت

انتقال نہیں ہوا قیمت کے وقت اور اسکے معدوم ہونے کے وقت اس کی کوئی قیمت نہیں اور غیر مثلی میں اسکے غصب کے دن کی قیمت ہوگی جیسے عددی متفاوت، یعنی وہ شئے جو شمار کی جاتی ہو اور اسکے افراد مختلف ہوں، یہاں مراد وہ نہیں ہے جسکا ثمن کیساتھ مقابلہ مبنی ہو شمار کرنے پر جیسے حیوان مثلا، اس لیے کہ یہ شمار کیا جاتا ہے بیع کے وقت بغیر اس کے کہ کہا جائے کہ دس بکریاں اتنے درہم میں بیچی جارہی ہیں۔

﴿توضیح﴾

(فان انقطع...الخ) کسی نے ایک مثلی شئے غصب کی پھر اس شئے کی مثل بازار منقطع (معدوم) ہوگئی تو اب غاصب پر اس شئے کی قیمت لازم ہوگی، پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس پر خصومت والے دن کی قیمت لازم ہوگی (یعنی مالک جس دن غاصب سے اپنی مغصوبہ شئے کے بارے میں خصومت کریگا دیکھیں گے کہ اس دن اس شئے کی کیا قیمت ہے تو وہی قیمت لازم ہوگی) اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر اس دن والی قیمت لازم ہوگی جس دن اس شئے کی مثل بازار سے منقطع ہوگئی، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن سبب ضمان متحقق ہوگا جو کہ غصب ہے یعنی غصب والے دن کی قیمت لازم ہوگی۔

(لان القیمة...الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ غاصب پر قیمت اس دن واجب ہوئی جس دن مالک نے اس سے خصومت کی، جب اس پر قیمت کا وجوب خصومت والے دن ہے۔ تو قیمت کا اعتبار بھی خصومت والے دن کے ساتھ ہوگا لہذا خصومت والے دن شئے کی جتنی قیمت بنتی ہے وہی واجب ہوگی۔

(لان حینئذ...الخ) یہ امام محمد کی دلیل ہے کہ مثلی شئے کے غصب میں اولاً مثل ہی واجب ہوتی ہے مثل سے قیمت کی طرف انتقال اس وقت ہوتا ہے جبکہ اسکی مثل منقطع ہوجائے، چونکہ مثل سے قیمت کی طرف انتقال انقطاع مثل والے دن ہوتا ہے لہذا قیمت کا اعتبار بھی انقطاع مثل والے دن کیساتھ ہوگا پس غاصب پر انقطاع مثل والے دن کی قیمت واجب ہوگی۔

(فانه اذا...الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ جب مغصوبہ مثلی شئے کی مثل منقطع ہوگئی تو اس کا حکم غیر مثلی والا ہوگیا اور غیر مثلی کو اگر غصب کیا جائے تو اس کی وہ قیمت واجب ہوتی ہے جو غصب کے دن ہو لہذا وہ مثلی جس کی مثل منقطع ہوجائے اس کی قیمت بھی وہی واجب ہوگی جو غصب کے دن تھی۔

(هذ ااعدل...الخ) یہاں سے شارح امام ابو یوسفؒ کے قول کی ترجیح اور دیگر دو قولوں کے مرجوح ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ امام ابو یوسف کا قول امام صاحب اور امام محمدؒ دونوں سے اعدل وانسب وارجح ہے۔

(اذلم یبق...الخ) یہاں سے امام صاحب کے قول کے مرجوح ہونے کیوجہ کا بیان ہے، کہ امام صاحب جو یہ فرماتے ہیں کہ خصومت والے دن کی قیمت واجب ہوگی یہ بہت مشکل ہے اسلئے کہ جس دن خصومت ہوئی اس دن

مغصو بہ شئے کی کوئی نوع بازار میں موجود نہیں تھی، کیونکہ خصومت انقطاع کے بعد ہوئی ہے، اور قیمت کا اعتبار کثرۃ رغبت اور قلت رغبت کیساتھ ہوتا ہے یعنی جس شئے میں رغبت زیادہ ہو اسکی قیمت زیادہ ہوتی ہے اور جسمیں رغبت قلیل ہو اسکی قیمت تھوڑی ہوتی ہے اور خصومت کے دن تو مغصو بہ شئے کی مثل بالکل معدوم تھی، جس میں رغبت کی قلت اور کثرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور معدوم میں قیمت کا اعتبار کرنا یا تو محال ہے یا بہت مشکل ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اس شئے کی خصومت والے دن کی قیمت واجب ہوگی بہت مشکل ہے۔

(ویوم الانقطاع...الخ) یہاں سے شارح امام محمدؒ کے قول کے مرجوح ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ شئے کی مثل کا انقطاع یکبارگی نہیں ہوتا بلکہ دھیرے دھیرے ہوتا ہے، آہستہ آہستہ بازار سے ایک چیز غائب ہونا شروع ہوتی ہے حتی کہ وہ معدوم ہو جاتی ہے اور اسکے معدوم ہونے کے مراحل میں اس کی قیمت کم ہوتی رہتی ہے، لہٰذا انقطاع والے کو ضبط نہیں کیا جا سکتا، پس یہ کہنا کہ انقطاع والے دن کی قیمت واجب ہوگی، مشکل ہے۔

(ایضا...الخ) یہاں سے امام محمدؒ کی دلیل کا جواب ہے شارح نے اسکے دو جواب دیے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مثل سے قیمت کی طرف انتقال انقطاع والے دن ہوا ہے اسلئے کہ ایسا تب ہوتا جب مالک نے اس دن غاصب سے مغصو بہ شئے کا مطالبہ کیا ہوتا حالانکہ اس دن مطالبہ نہیں کیا تھا بلکہ مفروض یہ ہے کہ مطالبہ اس دن کے بعد ہوا ہے۔

(وایضاً...الخ) یہاں سے دوسرا جواب ہے کہ مغصوب جب ہلاک ہو جائے اسوقت اس کی مثل پائی جائیگی یا نہیں اگر مثل پائی جائے تو قیمت کی طرف انتقال نہیں ہوتا بلکہ مثل واجب ہوتی ہے اور اگر نہ پائی جائے تو اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ معدوم ہے اور معدوم کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، پس جس دن مثل منقطع ہوئی اس دن تو اسکی قیمت ہی نہیں تھی تو یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ غاصب پر انقطاع والے دن کی قیمت لازم ہوگی۔

(وفی غیر المثلی...الخ) اگر غیر مثلی غصب کی اور پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو غصب کے دن تھی۔

(کالعددی...الخ) اگر غاصب نے عددی متفاوت کو غصب کیا تو بھی غصب کے دن والی قیمت واجب ہوگی اگر غاصب سے وہ شئے ہلاک ہوگئی۔

(ای الشیئ...الخ) یہ عددی متفاوت کی تعریف ہے کہ عددی متفاوت اس شئے کو کہتے ہیں جسکو شمار کیا جاتا ہو اور اس کے افراد ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے حیوان۔

(لایراد...الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شئے عددی سے مراد یہاں وہ چیز ہے جسکا ثمن مقرر کرنا عدد پر مبنی ہو مثلاً یہ کہا جائے کہ یہ دس چیزیں ایک درہم کی ہیں اور بیس چیزیں دو درہم کی ہیں، اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں عددی سے مراد صرف یہ ہے جسکو شمار کیا جاتا ہو یہ مراد نہیں کہ جس کا ثمن مقرر کرنا عدد پر مبنی ہو مثلاً حیوان عددی ہے بایں معنی

کہ بیع کے وقت اس کو شمار کیا جاتا ہے (مثلاً کوئی آدمی چالیس گھوڑے بیچے تو ظاہر ہے کہ ان کو شمار کیا جائیگا) لیکن حیوان کا ثمن عدد پرمبنی نہیں ہوتا مثلاً یہ نہیں کہا جاتا کہ میں بکریوں کا ریوڑ بیچتا ہوں ان میں ہر دس بکریاں اتنے دراہم کے بدلے میں ہیں۔

فَاِنِ ادَّعٰی الهلاکَ حُبِسَ حتی یُعلَمَ انَّه اِن بَقِیَ لَاَظْهَر ثم قُضِیَ علیه بالبدلِ وشرطُه کونُ المغصوبِ نقلیًا فاِن غَصَبَ عقاراً وهَلَکَ فی یدِه لم یَضمَن هذا عند ابی حنیفهؒ وابی یوسفؒ وعند محمدٍ والشافعیِ رحمهما یَجری فیه الغصبُ اَمَّا عندَ الشافعیِ فلانَّ حدَّ الغصبِ هو اثباتُ الیدِ المُبطِلةِ یَصدُقُ علیه واَمَّا عندَ محمدٍؒ فلانَّ الغصبَ واِن کانَ عندَه ما ذکَرنَا لکِن ازالةُ الیدِ فی العقارِ یکُونُ بما یُمکِنُ فیه لا بالنقلِ وهما یقولانِ انَّ الغصبَ اثباتُ الیدِ بازالةِ یدِ المالکِ بفعلٍ فی العینِ وهُو لا یُتَصَوَّرُ فی العقارِ لانَّ یدَ المالکِ لا تَزولُ الا باِخراجِه عنها وهو فعلٌ فیه لا فِی العقارِ فصارَ کما اِذَا بُعِّدَ المالکُ عن المَواشِی .

﴿ترجمه﴾

پس اگر دعوی کر دیا ہلاک ہونے کا تو اس کو قید کیا جائیگا یہاں تک کہ معلوم ہو جائے اگر مغصوب باقی ہوتا تو یہ اسکو ظاہر کر دیتا پھر اس پر فیصلہ کیا جائیگا بدل کا اور اسکی شرط مغصوب کا منقولی ہونا ہے پس اگر زمین غصب کی اور وہ اسکے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس زمین میں غصب جاری ہوگا، بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک پس اسلئے کہ غصب کی تعریف جو باطل قبضے کا اثبات ہے اس پر صادق ہے، اور بہرحال امام محمدؒ کے نزدیک پس اس لیے کہ غصب اگرچہ ان کے نزدیک وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا لیکن قبضے کا زائل کرنا زمین میں اس چیز کے ساتھ ہوگا جو ممکن ہو نہ کہ منتقل کرنے کیساتھ اور شیخین فرماتے ہیں کہ غصب قبضے کا ثابت کرنا ہے مالک کے قبضے کو زائل کرنے کے ساتھ عین میں کام کرنے کیساتھ اور یہ متصور نہیں ہے زمین میں اس لیے کہ مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوتا مگر اس کو اس زمین سے نکالنے کے ساتھ اور کام کرنا ہے اس مالک میں نہ کہ زمین میں پس یہ ایسا ہو گیا جیسے دور کر دیا جائے مالک کو جانوروں سے۔

﴿توضیح﴾

(فان ادعی...الخ) اگر غاصب نے دعوی کیا کہ میرے پاس مغصوب ہلاک ہو گیا ہے تو اس کو محبوس کیا جائیگا تاوقتیکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگر اس غاصب کے پاس مغصوب ہوتا تو یہ اس کو ظاہر کر دیتا اس کے بعد اس پر مغصوب کا عوض لازم کر دیا جائیگا، عام ازیں کہ وہ عوض مثلی ہو اگر مغصوب مثلی ہے یا قیمت ہو اگر غیر مثلی ہے۔

(وشرطه...الخ) غصب کے متحقق ہونے کی شرط یہ ہے کہ مغصوب منقولی ہو لہٰذا اگر زمین غصب کی اور پھر وہ

غاصب کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو شیخین کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زمین میں غصب جاری ہوگا لہٰذا ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا (زمین کی ہلاکت کا مطلب یہ ہے کہ سیلاب آیا اور زمین ڈوب گئی یا گھر جس کو غصب کیا تھا وہ گر گیا) امام شافعیؒ کے نزدیک زمین میں غصب کا متحقق ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک غصب اس وقت ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مغصوب پر باطل قبضہ آ جائے اگر چہ مالک کا قبضہ زائل نہ ہو، اور زمین پر بھی غاصب کا قبضہ متحقق ہو جاتا ہے اگر چہ مالک کا قبضہ بایں معنی زائل نہیں ہوتا کہ زمین اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوتی۔

(واما عند محمدؒ...الخ) یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے کہ امام محمدؒ احناف میں سے ہیں اور احناف اس بات کے قائل ہیں کہ غصب کے تحقق کیلئے ''ازالہ ید مالک'' ضروری ہے جبکہ زمین سے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوتا تو امام محمدؒ نے کیسے کہہ دیا کہ زمین میں بھی غصب متحقق ہوسکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ ہر چیز میں ''ازالہ ید'' اس کے مناسب ہوا کرتا ہے، زمین سے ''ازالہ یدمالک'' بصورت نقل نہیں ہوگا کیونکہ زمین ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل نہیں ہوتی، بلکہ زمین سے ''ازالہ ید'' اس طریقے کے ساتھ ہوگا جو ممکن ہے، (مثلاً مالک زمین کو عملاً اس کی جائیداد سے بے دخل کر دیا جائے اور اسے زمین میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے۔)

(وهما يقولان...الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ غصب کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں باطل قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اور مالک کا قبضہ زائل ہو جاتا ہے اور اس چیز کے عین میں کاروائی کی جاتی ہے جس کو چھینا گیا ہو، اور یہ بات زمین میں متصور نہیں ہے اس لیے کہ زمین سے مالک کا قبضہ تب ختم ہوگا جبکہ اس کو زمین سے نکال دیا جائے اور زمین سے مالک کو نکالنا یہ مالک کی ذات میں کاروائی ہے زمین میں کاروائی نہیں ہے جس کو چھینا گیا ہے۔ لہٰذا زمین کا غصب متحقق نہیں ہوسکتا۔

(فصار...الخ) یہ شیخین کے قیاس کا بیان ہے کہ شیخین نے اس مسئلے کو ایک اور مسئلے پر قیاس کیا، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے جانور ہوں اور دوسرا آدمی اس جانوروں کے مالک کو جانوروں سے دور کر دے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ اگر چہ مالک کا قبضہ تو زائل ہو گیا لیکن ان جانوروں میں ''نقل'' نہیں پایا گیا، اسی طرح زمین کا حال ہے کہ اگر کوئی زبردستی اس پر قبضہ کر لے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ نقل موجود نہیں ہے۔

وضَمِنَ ما نَقَص بفعلِه كسُكناه وزرعِه او باجارةِ عبدٍ غصَبَ اى ضَمِنَ العقارَ وغيرَه امَّا فى العقارِ كالسكنٰى والزرعِ وفى غيرِ العقارِ كمَا اذَا غَصَبَ عبداً فآجره فَعَمِلَ فعَرضَ له مرضٌ او نحافةٌ ضَمِنَ النقصان .

﴿ترجمه﴾

اور غاصب ضامن ہوگا اس نقصان کا جو ہوا اس کے فعل کی وجہ سے جیسا کہ اس کی رہائش اور اس کا کھیتی باڑی کرنا یا

غلام کواجارہ پر دینے کے وجہ سے جس کو غصب کیا تھا، یعنی ضامن ہوگا زمین میں اور غیر زمین میں، بہرحال زمین میں مثلاً رہائش اور کھیتی کی وجہ سے اور غیر زمین میں جیسا کہ غلام غصب کیا پھر اس کو اجارہ پر دے دیا پس اس نے کام کیا تو اس کو عارض ہو گیا مرض یا انتہائی لاغری تو یہ نقصان کا ضامن ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وضمن... الخ) غاصب نے شئے غصب کی، غصب کے بعد غاصب کے فعل کیوجہ سے اسمیں نقصان پیدا ہو گیا تو اس نقصان کا وہ ضامن ہوگا خواہ اس نے زمین غصب کی ہو یا کوئی منقولی شئے غصب کی ہو، مثلاً زمین غصب کی اور پھر اس میں رہائش اختیار کرنے یا کھیتی باڑی کرنے کیوجہ سے نقصان ہو گیا تو اس **نقصان کا وہ ضامن ہوگا اور نقصان کا اندازہ اس طرح کریں گے کہ دیکھیں گے، غاصب کے استعمال سے پہلے ایک سال کیلئے اس زمین کا کتنا کرایہ تھا اور استعمال کے بعد اسکا کرایہ کتنا ہے؟** جو تفاوت ہو اس کا غاصب ضامن ہوگا، مثلاً استعمال سے پہلے اس زمین کے کرائے کا نرخ سو درہم تھا استعمال کے بعد اسی درہم رہ گیا تو غاصب بیس درہم کا ضامن ہوگا اور غیر منقولی کی مثال جیسے غلام غصب کیا پھر اس کو اجرت پر دے دیا وہ غلام کام کرتا رہا حتی کہ وہ بیمار ہو گیا یا انتہائی کمزور ہو گیا تو اس کی قیمت میں جتنی کمی ہوئی ہے اس کا غاصب ضامن ہوگا۔

وتَصدَّقَ باجرِه واجرِ مستعارِه وربحٍ حصلَ بالتصرفِ فی مودَعِه او مغصوبِه متعَیَّناً بالاشارةِ وبالشراءِ بدراهمِ الودیعةِ او الغصبِ ونقدَها فاِن اَشارَ الیها ونقَدَ غیرَها او الی غیرِها ونَقَدَها او اَطلَقَ ونقَدَها لا وبه یُفتی ای تصدَّقَ عند ابی حنیفةؒ ومحمدٍؒ خلافًا لابی یوسفؒ باجرِ عبدٍ غَصَبَ فآجَرَه واخَذَ الاجرةَ فکذا باجرةِ عبدٍ مستعارٍ قدآجَرَه واخذاجرَه وکذا تصدَّقَ بربحٍ حَصَل بالتصرفِ فی المودَعِ او المغصوبِ اذاکانَ مِمَّا یَتَعَیَّنُ بالاشارةِ وکذا یتَصَدَّقُ بربحٍ حَصَلَ بالشراءِ لودیعةِ او المغصوبِ لا یَتَعیَّنُ بالاشارةِ اذَا اشارَ الیها ونقدَها فقولُه او بالشراءِ عطفٌ علی التصرفِ اَمَّا اِن اشارَ الیها ونَقَدَ غیرَها او اَشارَ الی غیرِها ونَقَدَها او اَطلَقَ ونقَدَها باَن لَّم یُشِر الی شئٍ بل قالَ اشتریتُ بالفِ دراهمَ ونقَدَ من دراهمِ الغصبِ او الودیعةِ ففِی جمیعِ هذِه الصُّوَرِ یَطِیبُ له الرِّبحُ ولایَجبُ له التَّصدُّقُ .

﴿ترجمه﴾

اور صدقہ کرے مغصوب کی اجرت کا اور اپنی مستعار کی اجرت کا اور اس نفع کا جو اس کو حاصل ہوا اپنے ودیعت یا مغصوب میں تصرف کرنے کی وجہ سے درآں حالیکہ وہ متعین ہوتا ہے اشارے کیساتھ یا (نفع حاصل ہوا) دراہم ودیعت یا دراہم غصب کے بدلے میں شراء کی وجہ سے اور ان کی ادائیگی کر دی پس اگر اشارہ کیا ان کی طرف اور ادائیگی انکے غیر کی کر دی یا اشارہ کیا انکے غیر کی طرف اور ادائیگی ان کی کر دی یا اطلاق کیا تھا اور ان کو ادا کر دیا تو نہیں ضامن ہوگا، اور اسی پر فتوی ہے یعنی صدقہ

کرے امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام ابو یوسفؒ کے اس غلام کی اجرت جس کو غصب کیا تھا پھر اس کو اجرت پر دیدیا اور اجرت لے لی پس اسی طرح اس غلام مستعار کی اجرت کا صدقہ کرے جسکو اجرت پر دیا تھا اور اجرت لے لی تھی اور اسی طرح صدقہ کرے اس نفع کا جو اس کو حاصل ہوا ہو ودیعت یا مغصوب میں تصرف کرنے کیساتھ جبکہ یہ ان چیزوں میں سے ہو جو متعین ہوتی ہیں اشارے کیساتھ اور اسی طرح صدقہ کرے اس نفع کا جو اسکو حاصل ہوا ہو اس ودیعت یا مغصوب کے بدلے میں شراء کے ساتھ جو متعین نہیں ہوتے اشارے کیساتھ، جبکہ ان کی طرف اشارہ کیا ہو اور ان کی ادائیگی کردی ہو پس مصنف کا قول او بالشراء معطوف ہے تصرف پر، لیکن اگر ان کی طرف اشارہ کیا ہو اور ادائیگی ان کے غیر کیساتھ کردی ہو یا اشارہ کیا ہو ان کے غیر کے ساتھ اور ان کی ادائیگی کردی ہو یا اطلاق کیا ہو اور ان کی ادائیگی کردی بایں طور کہ کسی شئے کی طرف اشارہ نہیں کیا بلکہ کہا میں ہزار درہم کے ساتھ خریدتا ہوں اور دراہم غصب یا دراہم ودیعت ادا کردے تو ان تمام صورتوں میں اس کیلئے نفع حلال ہوگا اور اس کے لیے صدقہ واجب نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وتصدق...الخ) غاصب نے مغصوب اجرت پر دیا پھر اسکی اجرت وصول کرلی تو اسکی اجرت کو صدقہ کردے، یہ طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صدقہ واجب نہیں ہے۔ یہ اس وقت ہے جب کہ اس اجرت کو مالک پر لوٹانا ممکن نہ ہو اگر ممکن ہو تو اجرت مالک کے حوالے کردے، بصورت دیگر صدقہ اسلئے کریگا کہ یہ اجرت مالک کا مال ہے اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے مال کو استعمال کرے۔

(واجر مستعار...الخ) کوئی شئے عاریت پر لی پھر اس کو اجرت پر دے دیا اور اجرت وصول کرلی تو اس اجرت کو بھی صدقہ کردے۔

(وربح...الخ) ایک آدمی کے پاس بطور ودیعت کوئی شئے رکھی ہوئی تھی، یا اس شئے کو غصب کیا تھا پھر اس میں تصرف کیا اور نفع حاصل کیا اور وہ شئے ایسی ہے جو اشارے کیساتھ متعین ہوجاتی ہے تو اس نفع کو صدقہ کرے، مثلاً ودیعت کا دار اجرت پر دیا یا مغصوبہ دار اجرت پر دیا تو اس اجرت کا صدقہ کرے۔

(وکذا یتصدق...الخ) ایک آدمی کے پاس ودیعت کے دراہم تھے یا مغصوبہ دراہم تھے (یعنی قبضے میں ایسی شئے تھی جو اشارے سے متعین نہیں ہوتی) ان دراہم کے بدلے میں شراء کی اور نفع حاصل کیا تو یہ نفع صدقہ کرے بشرطیکہ دو باتیں پائی جائیں ا۔ اس آدمی نے ان دراہم کی طرف اشارہ کیا ہو جس وقت شراء کررہا تھا، مثلاً کہا کہ مجھے ان دراہم کے بدلے میں یہ شئے بیچ دو، ۲۔ یہی دراہم بطور ثمن کے ادا کیے ہوں جن کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(فقوله...الخ) یہاں سے ترکیب کا بیان ہے کہ مصنف کی عبارت میں بالشراء عطف ہے بالتصرف پر،

تقدیر عبارت اس طرح ہوگی وربح حصل بالشراء الخ ۔

(اما ان...الخ) اگر دراہم ودیعت یا دراہم غصب کے بدلے میں شراء کی اور شراء کے وقت ان کی طرف اشارہ کیا (یہ کہا مجھے ان دراہم کے بدلے میں یہ چیز بیچ دو) لیکن ادائیگی دوسرے دراہم کیساتھ کردی یا اشارہ دوسرے دراہم کی طرف کیا اور ادائیگی انہی دراہم ودیعت یا دراہم غصب کیساتھ کردی یا شراء مطلق کی اور ادائیگی انہی دراہم کیساتھ کردی بایں طور کہ شراء میں ان دراہم کی طرف اشارہ نہیں کیا اور نہ ہی اور دراہم کی طرف اشارہ کیا بلکہ صرف یہ کہا اشتریت بالف درهم (میں ہزار درہم میں خرید تا ہوں) اور پھر ادائیگی انہی دراہم مغصوبہ یا دراہم ودیعت کے ساتھ کردی تو ان تمام صورتوں میں اس آدمی (مشتری) کے لیے ان سے حاصل ہونے والا نفع حلال ہوگا اور اس نفع کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔

فإن غَصَبَ وغَيَّر وزالَ اسمُه واعظمُ منافعِه ضَمِنَه ومَلَكه بلاحَلٍ قبلَ اداءِ بدلِه كذبحِ شاةٍ وطَبخِها وشَيِّها او طَحنِ برٍ وزرعِه وجعلِ الحديدِ سيفاً والصُّفرِ اناءً والبناءِ على ساجةٍ ولَبِنٍ. السّاجةُ بالجيمِ خشبةٌ منحوتةٌ مُهيَّاةٌ للاساسِ عليهاوهذا عندنا لانه اَحدَثَ صنعةً متقومةً يصيرُ حقُّ المالكِ ها لكاً من وجهٍ وعند الشافعيّ لا يَنقَطِعُ حقُّ المالكِ عنه لانَّ العينَ باقٍ ولا يُعتَبَرُ فعلُ الغاصبِ لانّه محظورٌ فلا يصيرُ سبباً للملكِ فإن ضَرَبَ الحجرينِ درهماً او دينارًا او اناءً لم يَملِك هو لِمالكِه بلا شئٌ هذا عند ابى حنيفة لانَّ الاسمَ باقٍ ومعناه الاصليُّ الثمنيةُ وكونُه موزونًا وهو باقٍ حتى يجرِى فيهِ الرّبوا وعند هما يصيرانِ للغاصبِ قياسًا على غيرِهما .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر غصب کیا اور اسکو تبدیل کر دیا اور زائل ہو گیا اس کا نام اور اس کے بڑے بڑے منافع تو وہ اس کا ضامن ہوگا اور اس کا مالک ہو جائیگا بغیر حلت کے اسکی بدل کی ادیگی سے پہلے جیسے کہ بکری کو ذبح کرنا اور اس کو پکانا اور اس کو بھونا یا گندم پیسنا اور اس کو کاشت کرنا اور لوہے کو تلوار بنا دینا اور پیتل کو برتن بنالینا ساگون کی لکڑی اور اینٹوں پر عمارت بنا دینا، ساجہ جیم کے ساتھ وہ لکڑی ہوتی ہے جسے تراشا گیا ہو، تیار کیا گیا ہو اس پر بنیاد قائم کرنے کے لیے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے اس لیے کہ اس نے پیدا کیا ہے ایسی صنعت کو جو متقومہ ہے، کہ مالک کا حق من وجہ ہلاک ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کا حق اس سے منقطع نہ ہوگا اس لیے کہ عین باقی ہے اور غاصب کے فعل کا اعتبار نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ وہ ممنوع ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہوگا۔ پس اگر سونے اور چاندی کو درہم یا دینار یا برتن میں ڈھال لیا تو وہ مالک نہ ہوگا، وہ چیز مالک کی ہوگی بغیر شئے کے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ نام باقی ہے اور اس کا معنی اصلی ثمنیت اور اس کا وزنی ہونا ہے، اور وہ باقی ہے حتی کہ اس میں ربا جاری ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ دونوں غاصب کی ہو جائیں گی قیاس کرتے ہوئے ان کے غیر پر۔

﴿توضیح﴾

(فان غصب... الخ) اگر شئے غصب کی پھر اس میں تبدیلی کردی اس طور پر مغصوب کا نام تبدیل ہوگیا اور اسکے بڑے بڑے مقاصد ختم ہوگئے تو اب غاصب اس کا ضامن ہوگا، پھر اس کا مالک بن جائیگا لیکن جب تک اس مغصوب کا بدل ادا نہ کرے اس وقت تک اسکے لیے اس مغصوب سے نفع حاصل کرنا حلال نہ ہوگا، اسکی مثالیں یہ ہیں کہ بکری غصب کی پھر اسکو ذبح کردیا اور اسکو پکالیا یا بھون لیا تو یہاں دیکھیں اس نے مغصوبہ بکری میں تبدیلی کردی اور اس کا نام زائل ہوگیا (اب اس کو بکری نہیں کہتے بلکہ گوشت یا سالن کہتے ہیں) اور اسکے اکثر مقاصد بھی فوت ہوگئے (اس سے دودھ نکالنا ممکن نہیں رہا وغیرہ) اسی طرح اگر گندم غصب کی اور اس کو پیس لیا یا اس کو کاشت کرلیا یا لوہا غصب کیا پھر اس کی تلوار بنالی یا پیتل کو غصب کیا پھر اس کے برتن بنالیے یا ساگون کی لکڑیاں اور اینٹیں غصب کیں پھر ان سے عمارت بناڈالی تو ان تمام صورتوں میں مغصوب میں تبدیلی کی گئی اس طور پر کہ اس کا نام زائل ہوگیا (یعنی نام تبدیل ہوگیا) اور اس شئے کے اکثر مقاصد بھی فوت ہوگئے، پس ان تمام صورتوں میں غاصب ضامن ہوگا لیکن اسکے ان اشیاء سے نفع اس وقت حلال ہوگا جب وہ انکا بدل ادا کریگا۔

(الساجة... الخ) ساجة کی تحقیق کرتے ہیں کہ ساجہ اس لکڑی کو کہتے ہیں جسے تراشا گیا ہو اور اس کو اس مقصد کے لیے تیار کیا گیا ہو تا کہ اس پر عمارت کھڑی کی جاسکے۔

(وهذا عندنا... الخ) ان تمام صورتوں میں یہ جو کہا گیا کہ غاصب مالک بن جائیگا اور اس پر ضمان لازم ہوگا یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان صورتوں میں مالک کا حق اپنی مغصوب سے منقطع نہ ہوگا، لہٰذا غاصب مالک نہیں بنے گا۔

(لانه... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے جو شوافع کی جانب سے احناف پر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ غاصب ان صورتوں میں بدل کی ادائیگی سے پہلے شئے کا مالک بن جائیگا، یہ درست نہیں اسلئے کہ غاصب نے ان تمام صورتوں میں جو تصرفات کیے ہیں وہ سب حرام ہیں؟ اسکا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ غاصب ان صورتوں میں ادائیگی بدل سے پہلے مالک بن جائیگا تو یہ اسلئے نہیں کہ اس نے فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لیے ہے کہ اس نے مغصوب میں ایسی صنعت (کاریگری) کی ہے جو متقوم ہے جس کی وجہ سے مالک کا حق ایک لحاظ سے ختم ہوگیا ہے اور صنعت متقوم جب محل حرام کے ساتھ متصل ہوجائے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے یہاں بھی محل، حرام ہے اسلئے کہ محل، مغصوب ہے جو غاصب کیلئے حرام ہے لیکن اس کے ساتھ غاصب کی صنعت متقومہ متصل ہوگئی ہے، لہٰذا غاصب مغصوب کا مالک بن جائیگا۔

(لان... الخ) یہ امام شافعی کی دلیل ہے کہ ان تمام صورتوں میں غاصب نے اگرچہ تصرفات کرلیے، مغصوب کو تبدیل کردیا لیکن عین مغصوب باقی ہے لہٰذا مالک کا حق اس سے منقطع نہ ہوگا جب مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب مالک

نہیں بنے گا۔

(ولایعتبر...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ غاصب نے ان صورتوں میں تصرفات کیے ہیں جو کہ سبب ملک ہیں اس کا جواب دیا کہ مذکورہ صورتوں میں غاصب کا فعل معتبر نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لیے تصرفات حرام ہیں لہذا یہ ملک کا سبب نہ بنیں گے۔

(فان ضرب...الخ) اگر کسی نے سونا یا چاندی غصب کی پھر انہیں ڈھال کر دراہم یا دنانیر بنوالیے یا اس سے برتن بنالیے تو وہ غاصب مالک نہیں بنے گا بلکہ یہ چیزیں مالک کی ہونگی اور غاصب کو اس کی صنعت (کاریگری) کے عوض کچھ بھی نہیں ملے گا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک سونا اور چاندی غاصب کی ملک ہوجائیں گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دراہم یا دنانیر یا برتن بنالینے کے بعد بھی سونا اور چاندی میں ان کا نام زائل نہیں ہوا، (ان کو اب بھی سونا اور چاندی ہی کہا جاتا ہے) اور سونے اور چاندی کا معنی اصلی ثمنیت ہے اور ان کا موزون ہونا ہے اور ثمنیت اور موزونی ہونا دراہم یا دنانیر یا برتن میں ڈھالنے کے بعد ہی باقی ہے یہی وجہ ہے کہ اب بھی ان میں ربا جاری ہوتا ہے (چنانچہ دراہم یا دنانیر یا سونے چاندی کے برتن کی اگر ہم جنس کے ساتھ بیع کی جائے تو تساوی ضروری ہے) جب صنعت کے بعد سونے اور چاندی کا نام اور معنی اصلی باقی ہے تو غاصب مالک نہیں بنے گا۔

(وعندھما...الخ) اور صاحبین جو یہ فرماتے ہیں کہ غاصب انکا مالک ہوجائیگا تو وہ ان کو سونے چاندی کے غیر پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر سونے چاندی کے علاوہ کوئی شئے غصب کی پھر اس میں اپنی صنعت کی تو رہ مالک بن جاتا ہے اسی طرح سونے اور چاندی میں بھی صنعت کی وجہ سے مالک بن جائیگا۔

فإن ذَبَحَ شاةَ غيرِه طَرَحهَا المالكُ عليه واخَذقيمتَها اواخَذَ هاوَضَمَّنَه نقصانَها وكذا لو حرّقَ ثوباً وفوَّتَ بعضَ العينِ وبعضَ نفعِه لا كلَّه حتى لو فوّتَ كلَّ النفعِ يُضَمِّنُه كلَّ القيمةِ وفي يسيرٍ نَقَصَه ولَم يُفوّت شياً منها ضَمِنَ ما نَقَصَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اپنے غیر کی بکری ذبح کردی تو مالک وہ بکری اسے دیدے اور اسکی قیمت لے لے یا وہی بکری لے لے اور اس کو ضامن بنائے اس کے نقصان کا اور اسی طرح ہے اگر کسی کا کپڑا پھاڑ دیا اور فوت کردیا عین کے بعض اور اسکے نفع کے بعض کو نہ کہ اس کے کل نفع کو حتی کہ اگر فوت کردیا کل نفع کو تو اس کو ضامن بنائیگا کل قیمت کا، اور تھوڑے نقصان میں حالانکہ اس نے کوئی شئے فوت نہ کی ضامن ہوگا اس نقصان کا جو اس نے کیا۔

☆☆☆

﴿توضیح﴾

(فان ذبح...الخ) اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کردی تو مالک کو دو اختیار ہیں یا تو وہ بکری غاصب کو دے اور اس سے اسکی قیمت لے لے اور یا وہ مذبوح بکری لے لے اور اس کو اس کے نقصان کا ضامن بنالے بایں طور کہ مثلا اس بکری کے زندہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت سو درہم ہے اور مذبوح ہونے کی حالت میں اسی درہم ہے تو مالک غاصب کو بیس درہم کا ضامن بنائے۔

(و کذا...الخ) اگر کسی کا کپڑا لیکر پھاڑ دیا جس سے بعض کپڑا فوت ہو گیا اور بعض نفع بھی فوت ہو گیا (یعنی عین میں بھی کمی ہوگئی اور نفع میں بھی،) تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو کپڑا غاصب کے پاس ہی رہنے دے اور اس کو کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو کپڑا اس سے لے لے اور اس کو نقصان کا ضامن بنائے (ضمان نقصان کی وضاحت اوپر والے مسئلے کی طرح ہے۔)

(لا کله...الخ) اگر غاصب نے کپڑا اس قدر پھاڑا کہ بالکل ساری منفعت فوت گئی اور وہ کپڑا کسی کام کا نہ رہا تو اب مالک اس کپڑے کی کل قیمت کا ضامن بنائیگا۔

(وفی یسیر...الخ) اگر مغصوب میں غاصب نے معمولی نقصان کیا بایں طور کہ عین اور منفعت دونوں باقی ہیں لیکن تھوڑی سی مالیت میں کمی ہوگئی مثلا جودت میں نقصان ہو گیا تو اب مالک صرف اس نقصان کا ضامن بنا سکتا ہے مثلاً سفید کپڑا غصب کیا پھر غاصب نے اس پر معمولی داغ لگا دیا پہلے اسکی قیمت سو درہم تھی اب اٹھانوے ہوگئی تو مالک اس کو دو درہم کا ضامن بنائے۔

وَمَن بَنٰی علی ارضِ غیرِہ او غَرَسَ اُمِرَ بالقلعِ والرَّدّ ھذا فی ظاھرِ الروایۃِ وعندَ محمدٍ اِن کانَ قیمۃُ البناءِ او الغرسِ اکثرَ من قیمۃِ الارضِ فالغاصبُ یَملِکُ الارضَ بقیمتِھا وللمالکِ اَن یَضمَنَ لہ قیمۃَ بناءٍ او شَجرٍ امَرَ بقلعِہ اِن نَقَصَت بہ ای ان نَقَصَتِ الارضُ بالقلعِ ثُمَّ بَیَّنَ طریقَ معرفۃَ قیمۃِ ذالکَ فقالَ فتُقَوَّمُ بلا شجرٍ وبناءٍ وتُقَوَّمُ مع احدِھما مُستَحَقَّ القلعِ فیضمَنُ الفضلَ بینَھما قیلَ قیمۃُ الشجرِ المُستَحَقّ للقلعِ اقلُّ من قیمتِہ مقلوعًا فقیمۃُ المقلوعِ اذا نُقِصَت منھا اجرۃُ القَلعِ فالباقی قیمۃُ الشجرِ المُستَحَقّ للقلعِ فاذاکانت قیمۃُ الارضِ مائۃً وقیمۃُ الشجرِ المقلوعِ عشرۃً واجرۃُ القلعِ درھمًا بَقِیَ تسعۃُ دراھمٍ فالارضُ معَ ھذا الشجرِ تُقَوَّمُ بمائۃٍ وتسعۃِ دراھمَ فیضمَنُ المالکُ التسعۃَ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے دوسرے کی زمین پر عمارت کھڑی کی یا درخت لگائے تو اس کو امر کیا جائیگا اکھیڑنے کا اور واپس کرنے کا یہ

ظاہر الروایہ میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر عمارت اور درخت کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہو تو غاصب زمین کا مالک ہو جائیگا اسکی قیمت کیساتھ اور مالک کیلئے جائز ہے کہ ضامن ہو جائے اسکے لیے عمارت اور درخت کی قیمت کا جس کے اکھیڑنے کا حکم کیا، اگر نقصان ہوتا ہو زمین کو اکھیڑنے کی وجہ سے۔ پھر بیان کیا اسکی قیمت کو جاننے کا طریقہ پس کہا: پس قیمت لگائی جائیگی اس زمین کی بغیر درخت اور عمارت کے اور قیمت لگائی جائیگی اسکی ان میں سے ایک کیساتھ دراں حالیکہ اسکو اکھیڑنا واجب ہو پس ضامن ہوگا اس زیادتی کا جو ان کے درمیان ہوگی، کہا گیا کہ اس درخت کی قیمت جس کو اکھیڑنا واجب ہو کم ہوتی ہے اس کی قیمت سے دراں حالیکہ اس کو اکھیڑ لیا گیا ہو پس اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت جب کہ کم کر لی جائے اس سے اکھیڑنے کی اجرت تو باقی اس درخت کی قیمت ہوگی جس کو اکھیڑنا واجب ہو پس جب زمین کی قیمت ایک سو درہم ہو اور اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت دس درہم ہو اور اکھیڑنے کی اجرت ایک درہم ہو تو باقی نو درہم بچتے ہیں پس زمین کی اس درخت کیساتھ قیمت لگائی جائیگی ایک سو نو درہم لہٰذا مالک ضامن ہوگا نو درہم کا۔

﴿توضیح﴾

(ومن بنی... الخ) اگر کسی نے دوسرے کی زمین میں عمارت کھڑی کی یا درخت لگائے تو اس کو حکم دیا جائیگا کہ تم اپنے درخت اور اپنی عمارت اکھیڑ و اور زمین مالک کو واپس کر دو تو تفصیل ظاہر الروایہ میں ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اکھیڑنے اور زمین واپس کرنے کا امر اس وقت کیا جائیگا جب کہ عمارت اور درختوں کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ نہ ہو، اگر عمارت اور درختوں کی قیمت زمین کی قیمت سے زائد ہو تو غاصب مالک کو زمین کی قیمت ادا کرے پھر وہ زمین کا مالک بن جائیگا۔

(وللمالک... الخ) اگر وہ زمین ایسی ہے کہ اگر اس سے عمارت اور درخت اکھیڑ لیے جائیں تو زمین کو نقصان پہنچ سکتا ہے تو مالک کیلئے جائز ہے کہ وہ غاصب کے لیے عمارت اور درختوں کی قیمت کا ضامن بن جائے (اب عمارت، درخت اور زمین سب مالک کی ملک ہو جائیں گی۔)

(ثم بین... الخ) مصنف نے ابھی کہا کہ مالک غاصب کے درختوں اور عمارت کی قیمت کا ضامن بن جائے اب وہ طریقہ بیان کرتے ہیں جس سے بناء وغرس کی قیمت کا پتہ چل جائے، چنانچہ کہا فتقوم الخ، حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ زمین کی قیمت لگائی جائیگی جو کہ بناء وغرس کے بغیر ہے اور ایک مرتبہ زمین کی وہ قیمت لگائی جائیگی جو اس زمین کی اس حال میں بنتی ہے کہ بناء وغرس اس زمین میں موجود ہیں، اور ان کو اکھیڑنا واجب ہے۔ ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو تفاوت ہے اس کا مالک غاصب کے لیے ضامن ہوگا۔

(قیل... الخ) یہاں سے شارح مندرجہ بالا طریقہ کی صورت بیان کرتے ہیں کہ وہ درخت جسکو اکھیڑنا واجب ہو اسکی قیمت اس درخت سے کم ہوتی ہے جسکو اکھیڑ لیا گیا ہو اسلئے کہ اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت میں اکھڑوانے کی مزدوری

بھی شامل ہوتی ہے اس لیے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے اگر اکھیڑنے کی مزدوری نکال لی جائے تو اب باقی وہی قیمت رہ جائیگی جو اس درخت کی بنتی ہے جس کو اکھیڑنا واجب ہے، پس اب ''مقلوع'' اور ''مستحق قلع'' دونوں کی قیمت یکساں ہو جائیگی اگر زمین کی قیمت مثلاً سو درہم ہے اور ''شجر مقلوع'' کی قیمت دس درہم ہے اور ''قلع'' کی مزدوری ایک درہم ہے، اس ایک درہم کو نکال لیں تو باقی نو درہم بچ جائیں گے جو کہ ''شجر مستحق قلع'' کی قیمت ہے لہٰذا زمین اور ''شجر مستحق قلع'' ان دونوں کی قیمت ایک سو نو درہم ہوگی پس مالک غاصب کے لیے نو درہم کا ضامن ہوگا۔

فإن حَمَّرَ الثوبَ او صَفَّرَ او لتَّ السويقَ بسمنٍ ضَمَّنَه ابيضَ ومثلَ سويقِه او اخذهما وغرِم ما زاد الصبغُ والسمنُ فإن سَوَّدَ ضَمَّنَه ابيضَ او اَخذَه ولا شئَ للغاصبِ لانه نقصٌ هذا عند ابی حنيفة وعندهما التسويدُ كالتحميرِ قيلَ هذا الاختلافُ بحسبِ اختلافِ العصرِ فَيُنظَرُ ان نقصه السوادُ كانَ نقصانًا وان زادَه يُعدُّ زيادةً وعند الشافعیؒ المالكُ يُمسِكُ الثوبَ ويامرُ الغاصبَ بقلعِ الصبغِ ما اَمكَنَ ولا فرقَ بينَ السوادِ وغيرِه بخلافِ مسألةِ السويقِ فإنَّ الامتيازَ غيرُ ممكنٍ له القياسُ على قلعِ البناءِ قلنا فی قلعِ البناءِ لا يتلفُ مالُ الغاصبِ لانَّ النّقصَ يكونُ له وهُنا يَتلِفُ فرعايةُ الجانبينِ فيما قُلنا والسويقُ مثلیٌّ فان طَرَحه على الغاصبِ ياخُذُ المثلَ بخلافِ الثوبِ فياخُذُ فيه القيمةَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کپڑے کو سرخ رنگ دے دیا یا زرد رنگ دے دیا یا ستو ملا دیا گھی کے ساتھ تو ضامن بنائے اس کو سفید کپڑے (کی قیمت) کا یا اپنے ستو کی مثل کا یا ان دونوں کو لے لے اور ضامن بن جائے اس رقم کا جس کو زائد کیا رنگ اور گھی نے پس اگر اس کو سیاہ رنگ دے دیا تو اس کو ضامن بنائے سفید کپڑے کا یا اس کو لے لے اور غاصب کے لیے کوئی شئے نہ ہوگی اسلئے کہ یہ نقص ہے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک سیاہ رنگ دینا مثل سرخ رنگ دینے کے ہے، کہا گیا کہ یہ اختلاف زمانے کے اختلاف کے مطابق ہے پس دیکھا جائیگا اگر اس کو نقصان دیا ہو سیاہ رنگ نے تو یہ نقصان ہوگا اور اس نے زیادہ کیا ہو اس کپڑے (کی قیمت) کو تو یہ زیادتی سمجھی جائیگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک مالک روکے رکھے کپڑے کو اور غاصب کو امر کرے رنگ دور کرنے کا جس قدر ممکن ہو اور کوئی فرق نہیں سیاہ رنگ اور اسکے غیر کے درمیان، بخلاف ستو والے مسئلے کے اس لیے کہ امتیاز ممکن نہیں۔ امام شافعیؒ کے لیے قیاس ہے عمارت کے اکھیڑنے پر، ہم کہتے ہیں کہ عمارت کو اکھیڑنے میں غاصب کا مال تلف نہ ہوگا اس لیے کہ ملبہ اسی کا ہوگا اور یہاں تلف ہو جائیگا پس جانبین کی رعایت اسی بات میں ہے جو ہم نے کہی، اور ستو مثلی ہے پس اگر اس کو غاصب کے حوالے کر دیا تو مثل لے لے بخلاف کپڑے کے پس اس میں قیمت لے لے گا۔

﴿توضیح﴾

(فان حمر...الخ) اگر کپڑا غصب کیا پھر اس کو سرخ یا زرد رنگ دے دیا تو مالک کو اختیار ہے چاہے تو اس کو

سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور کپڑا اسے دے دے اور چاہے تو اس سے کپڑا لے لے اور اسکے لیے رنگ کی قیمت کا ضامن بن جائے ، اسی طرح اگر ستو غصب کر کے اس نے گھی ملا دیا تو مالک چاہے تو غاصب کو ستو کی مثل کا ضامن بنائے اور چاہے تو اس سے وہی ستو لے لے اور اسکے لیے گھی کا ضامن بن جائے اور اگر کپڑا غصب کیا پھر اس کو سیاہ رنگ دے دیا تو اب مالک چاہے تو اس کو سفید کپڑے کا ضامن بنائے اور چاہے تو اس سے وہی سیاہ کپڑا لے لے، لیکن اس صورت میں غاصب کو کچھ نہیں ملے گا (یعنی اسکو سیاہ رنگ کی قیمت نہیں ملے گی) سیاہ رنگ دینے میں یہ حکم امام صاحبؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک اس کا حکم بھی سرخ رنگ کی طرح ہے، جسطرح غاصب اگر کپڑے کو سرخ رنگ دے تو مالک کو دو اختیار ہوتے ہیں چاہے تو اسے سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو اس سے وہی کپڑا لیکر اس کے سرخ رنگ کی قیمت کا ضامن بن جائے ، اسی طرح یہاں سیاہ رنگ دینے کا حال ہے ، مالک چاہے تو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو وہی سیاہ کپڑا غاصب سے لیکر اسکے لیے سیاہ رنگ کی قیمت کا ضامن بن جائے ، جبکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ سیاہ رنگ دینا کپڑے میں نقصان پیدا کرتا ہے کپڑے کی قیمت میں اضافہ نہیں کرتا اس لیے یہاں حکم سرخ رنگ والا نہ ہوگا۔

(قیل...الخ) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف زمانے کے اختلاف کی وجہ سے ہے، امام صاحب کے زمانے میں سیاہ رنگ نقص تھا اور صاحبین کے زمانے میں سیاہ رنگ بھی سرخ رنگ کی طرح کپڑے کی قیمت میں اضافہ کر دیتا تھا۔

(فینظر...الخ) دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ کرتے ہیں کہ اب دیکھیں گے کہ سیاہ رنگ کپڑے کو نقصان دیتا ہے یا اسکی قیمت میں اضافہ کرتا ہے، اگر نقصان دیتا ہو تو سیاہ رنگ نقصان سمجھا جائیگا اور اگر قیمت میں اضافہ کرتا ہو تو یہ رنگ، زیادتی سمجھا جائیگا۔

(وعند الشافعیؒ...الخ) امام شافعیؒ کپڑے والے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ غاصب نے خواہ سرخ رنگ دیا ہو یا سیاہ، مالک وہ کپڑا اپنے پاس رکھے گا اور غاصب کو امر کریگا کہ اپنے اس رنگ کو ہٹاؤ، جس قدر ممکن ہو اور ستو والے مسئلے میں اس کو مالک یہ امر نہیں کریگا کہ اپنا گھی اس سے علیحدہ کرو اس لیے کہ یہاں گھی کا ستو سے امتیاز ممکن نہیں ہے۔

(له القیاس...الخ) امام شافعیؒ اس مسئلے کو دوسرے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر کسی نے زمین غصب کر کے اس میں اپنی عمارت کھڑی کر دی تو مالک اس کو یہ امر کرتا ہے کہ اپنی عمارت اکھیڑو اور زمین میرے حوالے کرو اسی طرح کپڑے کو اگر غاصب نے رنگ دے دیا تو مالک اس کو رنگ علیحدہ کرنے اور کپڑا حوالے کرنے کا امر کریگا۔

(قلنا...الخ) یہاں سے امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب دیتے ہیں، کہ کپڑے کے غصب والے مسئلے کو زمین کے غصب والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ زمین والے مسئلے میں اگر غاصب کو یہ کہا جائے کہ تم اپنی عمارت اکھیڑو تو اس سے غاصب کا مال تلف نہیں ہوگا کیونکہ عمارت کا ملبہ سارا اسی کو ملے گا اور کپڑے والے مسئلے میں اگر غاصب کو کہا جائے کہ

اپنا رنگ ہٹاؤ تو اس سے غاصب کا مال جو رنگ کی صورت میں ہے، تلف ہو جائیگا۔ پس ہم کپڑے والے مسئلے میں مالک اور غاصب دونوں کے حق کی رعایت کریں گے اور یہ رعایت اس صورت میں ہو سکتی ہے جس کو ہم نے اختیار کیا ہے۔

(والسویق...الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ کپڑے والے مسئلے میں یہ کہا گیا کہ مالک غاصب کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور ستو والے مسئلے میں کہا گیا کہ مالک غاصب کو ستو کی مثل کا ضامن بنائے؟ اس کا جواب دیا کہ ستو مثلی شئے ہے لہٰذا مالک اگر ستو غاصب کو دے دیتا ہے تو اسکو اسکی مثل کا ضامن بنایا جائیگا اور کپڑا ذوات القیم میں سے ہے اسلئے کہ کپڑے والے مسئلے میں اگر مالک کپڑا غاصب کو دے دیتا ہے تو اس کو اس کی قیمت کا ضامن بنایا جائیگا۔

فصل

ولَو غَيَّبَ ما غَصَبَ وضَمَّنَ المالكُ قيمتَه مَلَكَه خلافاً للشافعي لانَّ الغصبَ لا يكونُ سبباً للملكِ قلنا انَّما يَملِكُه ضرورةَ انَّ المالكَ يَملِكُ بدلَه لِئَلّا يجتمعَ البدلُ والمُبدَلُ في ملكِ شخصٍ واحدٍ بخلافِ مالا يَقبَلُ المِلكَ كالمُدَبَّرِ وصُدِّقَ الغاصبُ في قيمتِه معَ حلفِه اِن لَم يُقِم حُجَّةَ الزيادةِ فاِن ظَهَرَ المغصوبُ وقيمتُه اكثرُ وقد ضَمِنَ الغاصبُ بقولِه اخَذَه المالكُ ورَدَّ عِوضَه او اَمضَى الضمانَ واِن ضَمِنَ بقولِ مالكِه او بحجةٍ او بنكولِ غاصبِه فهو له ولا خيارَ للمالكِ لانه تَمَّ مِلكُه لانَّ المالكَ رَضِيَ بذالكَ حيثُ ادَّعٰى عليه هذا المقدارَ ونَفَذَ بيعُ غاصبٍ ضَمِنَ بعدَ بيعِه لا اعتاقُ عبدِه ضَمِنَ بعدَه لانَّ المِلكَ المُستَنَدَ كافٍ لنفاذِ البيعِ لا للاعتاقِ .

ترجمہ

اور اگر غائب کر دیا غاصب نے اس چیز کو جس کو غصب کیا تھا اور مالک نے اس کی قیمت کا ضامن بنالیا تو وہ غاصب اس کا مالک ہو جائیگا بخلاف امام شافعیؒ کے اسلئے کہ غصب نہیں ہوتا ملک کا سبب، ہم کہتے ہیں کہ جز یں نیست کہ وہ اس کا مالک ہو جائیگا اس ضرورت کی وجہ سے مالک اسکے بدل کا مالک بن رہا ہے تاکہ بدل اور مبدل کا اجتماع لازم نہ آئے ایک شخص کی ملک میں بخلاف اس چیز کے جو ملک کو قبول نہیں کرتی جیسے مدبر اور تصدیق کی جائیگی غاصب کی اس کی قیمت میں اسکے قسم کے ساتھ اگر قائم نہیں کی زیادتی کی بینہ، پس اگر ظاہر ہو گیا مغصوب حالانکہ اس کی قیمت زیادہ ہے اور تحقیق غاصب ضامن بنا تھا اپنے قول کے ساتھ تو مالک اس کو لے لے اور اس کا عوض واپس کر دے یا ضمان کو جاری رکھے اور اگر ضامن بنا تھا اسکے مالک کے قول کے ساتھ یا بینہ کیساتھ یا اسکے غاصب کے قسم سے انکار کے ساتھ تو وہ چیز اسی کے لیے ہوگی اور مالک کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس لیے کہ تام ہوگئی ہے اس کی ملک کیونکہ مالک رضی ہو چکا تھا اسی پر اسلئے کہ اس نے اس غاصب پر اسی مقدار کا دعوی کیا تھا، اور نافذ ہوگی اس غاصب کی بیع جو ضامن بنا اس کو بیچنے کے بعد نہ کہ اس کا غلام کو آزاد کرنا جس کا ضامن ہوا اس اعتاق کے بعد، اس لیے کہ

منسوب ملک کافی ہوتی ہے بیع کے نافذ ہونے کے لیے نہ کہ آزاد کرنے کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(ولو غیب...الخ) غاصب نے مغصوب غائب کر دیا اور مالک نے اس مغصوب کی قیمت کا ضامن بنا لیا تو غاصب ہمارے نزدیک اس مغصوب کا مالک ہو جائیگا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ مالک نہیں ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ غصب فعل حرام ہے اور فعل حرام سبب ملک نہیں ہوتا لہٰذا غاصب مالک نہیں ہوگا۔

(قلنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ غاصب صورت مذکورہ میں مالک اسلئے ہو جائیگا کہ ضرورت پائی جاتی ہے وہ ضرورت یہ ہے کہ مالک غاصب سے اس شئے کا عوض وصول کر چکا ہے اب اگر کہیں کہ غاصب اس کا مالک نہیں ہوا تو لازم آئیگا کہ مالک اس شئے کا بھی مالک ہو اور اس کے بدل کا بھی مالک ہو تو شخص واحد کی ملک میں بدل اور مبدل کا جمع ہونا لازم آئیگا۔

(بخلاف...الخ) امام شافعیؒ اپنے مذہب کیلئے ایک قیاس کرتے ہیں شارح انکے قیاس کا جواب دے رہے ہیں وہ قیاس یہ ہے کہ اگر کسی نے مدبر غلام غصب کیا پھر مالک نے اس کو اس کی قیمت کا ضامن بنا لیا تو غاصب اس مدبر کا مالک نہیں ہوگا تو دیکھیں جس طرح غاصب یہاں مدبر کا ضمان ادا کرنے کرنے کے باوجود مالک نہیں بنا اسی طرح **مانحن فیه** میں بھی غاصب اداء ضمان کے بعد بھی مالک نہیں ہوگا۔ اس کا جواب دیا کہ مدبر غلام کی ضمان کے باوجود غاصب مالک اس لیے نہیں بنا کہ مدبر ملک کو قبول نہیں کرتا، (یعنی کوئی بھی اس کا مالک نہیں بن سکتا کیونکہ یہ من وجہ آزاد ہوتا ہے) لہٰذا اس مسئلے کو **مانحن فیه** پر قیاس کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔

(وصدق...الخ) غاصب نے شئے غصب کی پھر وہ شئے غائب کر دی اسکے بعد اس کی قیمت میں اختلاف ہو گیا مالک کہتا ہے کہ اس کی قیمت سو درہم تھی اور غاصب کہتا ہے کہ اسکی قیمت پچاس درہم تھی، تو مالک اپنے دعوی پر بینہ قائم کریگا اگر وہ قائم نہ کر سکے تو غاصب کی بات یمین کے ساتھ معتبر ہوگی۔

(فان ظهر...الخ) صورت مذکورہ میں غاصب کے قول کے مطابق قیمت اس پر واجب کر دی گئی (یعنی پچاس درہم مثلاً) اسکے بعد مغصوب ظاہر ہو گیا حالانکہ اسکی قیمت اس سے زیادہ ہے جو غاصب نے ادا کی ہے، مثلاً اسکی قیمت سو درہم ہے تو اب مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو اس مغصوب کو واپس لے لے اور غاصب کی ادا کی گئی واپس کر دے، اور چاہے انہی پیسوں پر اکتفاء کرے جو وہ پہلے لے چکا ہے۔

(وان ضمن...الخ) اور اگر مسئلہ مذکورہ میں غاصب نے وہی قیمت ادا کی تھی جو مالک نے کہی تھی مثلاً سو درہم مالک نے کہے تو اس نے سو درہم ادا کر دیے خواہ یہ ادائیگی اس نے مالک کے دعوی کے مطابق کر دی تھی یا مالک کی بینہ کی وجہ سے کی تھی یا غاصب نے اس قیمت کا انکار کیا تھا اس کو قسم کا کہا گیا تھا تو اس نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تھا، اس کے بعد

مغصوب ظاہر ہوگیا حالانکہ اسکی قیمت اس رقم سے زیادہ ہے جو غاصب ادا کر چکا ہے تو اب وہ شئے غاصب کی ہوگی اور مالک کو کوئی خیار نہ ہوگا (یعنی اب مالک یہ نہیں کرسکتا کہ مغصوب لیکر غاصب کو اس کی رقم واپس لوٹا دے) پس یہاں دو صورتیں ہیں۔ایک یہ کہ غاصب نے اپنے دعوی کے مطابق قیمت ادا کی تھی اور دوسری یہ کہ اس نے مالک کے دعوی کے مطابق قیمت ادا کی تھی اس کے بعد جب مغصوب ظاہر ہوا حالانکہ اس کی قیمت اس رقم سے زائد ہے جو غاصب ان دونوں صورتوں میں ادا کر چکا ہے تو پہلی صورت میں مالک کو دو اختیار ہونگے جو بیان ہوئے اور دوسری صورت میں مالک کو اسی رقم پر اکتفاء کرنا پڑیگا جو غاصب اسے ادا کر چکا ہے۔

(لانہ...الخ) یہاں سے شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ دوسری صورت میں غاصب کی ملکیت تام ہوگئی ہے اس لیے کہ اگرچہ مغصوب کی قیمت زیادہ ظاہر ہوئی ہے لیکن وہ رقم جو غاصب ادا کر چکا، اس پر مالک راضی تھا کیونکہ اس نے اسی مقدار کا دعوی کیا تھا۔

(ونفذ...الخ) غلام غصب کیا پھر اس کو بیچ دیا اس کے بعد غاصب نے اس غلام کا ضمان ادا کیا تو اسکی بیع نافذ ہوجائیگی لیکن اگر غلام غصب کیا پھر اسے آزاد کر دیا اس کے بعد اس کا ضمان ادا کیا تو اب آزادی نافذ نہ ہوگی۔

(لان الملک...الخ) یہاں سے ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ غاصب کو جو ملک حاصل ہوتی ہے وہ ملک مستند ہوتی ہے (ایسی ملک ہوتی ہے جو مستند و منسوب ہوتی ہے ضمان کی طرف) یعنی ضمان کی وجہ سے ملک حاصل ہوتی ہے۔اور ملک مستند بیع کے نافذ ہونے کے لیے کافی ہوتی ہے، اعتاق کے نافذ ہونے کے لیے کافی نہیں ہوتی لہذا غاصب کی بیع تو ضمان کے بعد نافذ ہوجائیگی لیکن اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

وزوائدُ الغصبِ متصلةً كالسمنِ والحُسنِ ومنفصلةً كالولدِ والثمرِ لا يَضمَنُ الا بالتَّعدّی او بالمنعِ بعدَ الطلبِ هذا عندنا وعندالشافعیؒ مضمونةٌ وقد مرَّ انَّ هذا مبنیٌّ علی الاختلافِ فی حدِّ الغصبِ .

﴿ترجمہ﴾

اور غصب کے زوائد جو متصل ہوں جیسے موٹا ہونا اور حسین ہونا اور جو منفصل ہوں جیسے ولد اور پھل، ان کا ضامن نہ ہوگا مگر تعدی کیساتھ یا طلب کے بعد روکنے کیساتھ، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مضمون ہونگے اور تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ یہ مبنی ہے غصب کی تعریف کے اختلاف پر۔

﴿توضیح﴾

(وزوائد...الخ) مغصوب کے زوائد اگر ہلاک ہوگئے تو غاصب ضامن نہ ہوگا (زوائد کی وضاحت پیچھے گزر چکی ہے) عام ازیں وہ زوائد متصل ہوں جیسے غلام غصب کیا پھر وہ موٹا ہوگیا یا حسین ہوگیا یا منفصل ہوں جیسے لونڈی غصب کی پھر اس

کا بچہ پیدا ہوگیا یا درخت غصب کیا پھر اس کا پھل ظاہر ہوگیا۔ ہاں دو صورتیں ہیں جن میں زوائد کے ہلاک ہونے پر ضمان آئے گا، ایک یہ کہ غاصب تعدی کرے (از خود ہلاک کرے) اور دوسری یہ کہ مالک نے اس سے زوائد طلب کئے اور غاصب نے منع کر دیا (مثلاً درخت پر غصب کے بعد پھل ظاہر ہوگئے مالک نے پھل طلب کیے تو غاصب نے نہیں دیئے) یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مغصوب کے زوائد مضمون ہونگے۔ ہمارا اور انکا اختلاف غصب کی تعریف پر مبنی ہے جیسا کہ گزرا کہ ہمارے نزدیک غصب کے تحقق کیلئے ''ازالہ یدمالک'' اور ''اثبات ید غاصب'' دونوں ضروری ہیں اور انکے نزدیک صرف ''اثبات یدغاصب'' کافی ہے، مغصوب کے زوائد پر چونکہ غاصب کا قبضہ ہوتا ہے اسلئے ان کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ زوائد سے ''ازالہ یدمالک'' نہیں ہوتا اس لیے غاصب ان کا ضامن نہ ہوگا، باقی زوائد سے ازالہ یدمالک اس طرح نہیں ہوتا کہ ازالہ ید تب ثابت ہوتا ہے جب غاصب ان زوائد کا مالک سے ''اخذ'' کرے حالانکہ اس نے زوائد کا مالک سے ''اخذ'' نہیں کیا (کیونکہ مالک کے پاس تو یہ زوائد پیدا ہی نہیں ہوئے تھے) لہٰذا ازالہ بھی متحقق نہ ہوا۔

وضَمِنَ نقصانَ ولادةٍ معَه وجُبِرَ بولدٍبقِيَ به خلافا لزفرؒ والشافعیؒ فان الولدَ مِلكه فلا يَصلَحُ جابراً لِملكِه قلنَا سببُهما شئٌ واحدٌ وهو الولادةُ ومثلُ هذا لا يُعَدُّ نقصانًا فلو زَنٰى بامةٍ غَصَبَها فرُدَّت حاملاً فوَلَدَت فمَاتَت ضَمِنَ قيمتَها هذا عند ابی حنيفةؒ وعندَهما لا يَضمَنُ لانَّ الردَّ وقعَ صحيحاً وقد ماتَت فی يدِ المالكِ بسببٍ حادثٍ فی ملكِه وهو الولادةُ ولَه انه لم يَصِحَّ الردُّ لانَّ سببَ التلفِ حصَلَ فی يدِ الغاصبِ بخلافِ الحرةِ لانَّها لا تُضمَنُ بالغصبِ لِيَبقَى الضمانُ بعدَ فسادِ الرد .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن ہوگا اس ولادت کے نقصان کو جو اسکے پاس ہوئی اور نقصان پورا کیا جائیگا ولد کیساتھ جو باقی ہے بخلاف امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے اسلئے کہ ولد اس کی ملک ہے پس وہ صلاحیت نہیں رکھتا اس کی ملک کے نقصان کو پورا کرنے کی ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں کا سبب ایک چیز ہے اور وہ ولادت ہے اور اس کی مثل نقصان نہیں شمار ہوتی، پس اگر زنا کیا باندی کے ساتھ جس کو غصب کیا تھا پھر اس کو لوٹا دیا گیا اس حال میں کہ وہ حاملہ تھی پس اس کا بچہ پیدا ہوگیا پھر وہ مرگئی تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ واپس کرنا صحیح واقع ہوا تھا اور تحقیق یہ مرگئی ہے مالک کے قبضے میں اس سبب کی وجہ سے جو پیدا ہوا ہے اسی کی ملک میں، اور وہ ولادت ہے۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لوٹانا صحیح نہیں تھا اس لیے کہ تلف کا سبب حاصل ہوا ہے غاصب کے قبضے میں، بخلاف آزاد عورت کے اس لیے کہ وہ مضمون نہیں ہوتی غصب کی وجہ سے تاکہ ضمان باقی رہے واپس کرنے کے فاسد ہونے کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(وضمن...الخ) اگر لونڈی غصب کی پھر غاصب کے پاس اس کا بچہ پیدا ہوگیا ولادت کی وجہ سے اس لونڈی کی قیمت میں

کمی واقع ہوگئی تو اس نقصان (قیمت میں کمی) کا غاصب ضامن ہوگا پھر یہ نقصان اس بچے سے پورا کیا جائیگا، اگر اس بچے کی قیمت اتنی ہے کہ اس سے لونڈی کا نقصان پورا ہوسکتا ہے پھر تو ٹھیک ہے اور اگر اس بچے کی قیمت اتنی ہے کہ اس سے نقصان پورا نہیں کیا جاسکتا تو جتنی قیمت باقی بچتی ہے اس کا غاصب ضامن ہوگا، مثلاً باندی کی قیمت سو درہم تھی غاصب نے غصب کیا پھر اسکے بعد اس کا بچہ پیدا ہوگیا جسکی وجہ سے اس کی قیمت اسی درہم رہ گئی تو اب اگر بچے کی قیمت بیس درہم بنتی ہے تو اس نقصان کو بچے سے پورا کیا جائیگا (یعنی بچہ اور لونڈی دونوں مالک کو مل جائیں گے اور غاصب پر کوئی شئے لازم نہ ہوگی) اور اگر بچے کی قیمت بیس سے کم ہے مثلاً دس درہم ہے تو مالک کو لونڈی اور بچہ دے دیا جائیگا اور غاصب پر دس درہم لازم ہونگے۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لونڈی کے نقصان کو بچے سے پورا نہیں کیا جائیگا بلکہ اس نقصان کا ذمہ دار خود غاصب ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ بچہ مالک (مغصوب منہ) کی ملک ہے اور لونڈی بھی مالک کی ملک ہے تو لونڈی کا نقصان مالک کی ملک سے کیسے پورا کیا جاسکتا ہے؟

(قلنا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ ولد اور نقصان (لونڈی کی قیمت میں کمی) ان دونوں کا سبب ایک ہے یعنی ولادت، اور اس جیسی صورتحال نقصان نہیں کہلاتی، لونڈی اگر بالفرض مالک کے قبضے میں بچہ جنتی تب بھی اس کی قیمت میں کمی تو واقع ہونی تھی، یہاں جو اس کی قیمت میں کمی کو نقصان کہا گیا یہ صرف ظاہری طور پر ہے، جب درحقیقت یہاں نقصان نہیں پایا گیا تو اگر ولد سے لونڈی کی قیمت میں کمی کو پورا کیا جائے تو کوئی قباحت نہیں۔

(فلوزنی...الخ) اگر غاصب نے مغصوبہ باندی کے ساتھ زنا کیا پھر وہ حاملہ ہوگئی اور حالت حمل میں ہی مالک کو لوٹادی گئی اور مالک کے پاس اس نے بچہ جنا پھر مرگئی تو غاصب امام صاحب کے نزدیک اس باندی کی قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غاصب کا باندی واپس کرنا صحیح تھا اور باندی کی ہلاکت مالک کے پاس ایسے سبب سے ہوئی جو اسی مالک کی ملک میں پایا گیا اور وہ سبب ولادت ہے (یعنی ولادت، مالک کی ملک اور قبضے میں ہوئی) پس جب سبب ہلاکت مالک کے قبضے میں ہے تو غاصب ضامن نہ ہوگا۔

(ولہ ان...الخ) یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ غاصب نے جو باندی واپس کی تھی اس کا واپس کرنا صحیح نہ تھا اس لیے کہ اس باندی کی ہلاکت کا سبب حمل ہے اور حمل غاصب کے قبضے میں پیدا ہوا اور جب سبب ہلاکت غاصب کے قبضے میں پایا جائے تو مغصوب واپس کرنا صحیح نہیں ہوتا، لہٰذا غاصب اسکی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(بخلاف...الخ) اگر آزاد عورت کو غصب کیا پھر اس کیساتھ زنا کیا جس سے وہ حاملہ ہوگئی پھر اس عورت کو اسکے اولیاء کے حوالے کردیا گیا اسکے بعد اس نے بچہ جنا پھر مرگئی تو غاصب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ چونکہ آزاد عورت مال نہیں ہوتی لہٰذا غصب کی وجہ سے اس کا ضمان بھی لازم نہیں ہوتا لہٰذا یہاں یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ ''چونکہ اس عورت کو ایسی حالت میں واپس کرنا ٹھیک نہ تھا پس ضمان باقی رہے گا''۔

ثم عَطفَ علی الحرةِ قولَه ومنافع مَا غَصَبَ سکَنَه او عَطَّلَه فانَّها غیرُ مضمونةٍ باجرٍ عندنا سواءٌ استَوفَی المنافعَ کما اذاسَکَنَ فی الدارِ المغصوبةِ او عَطَّلَها وعندَ الشافعیؒ مضمونةٌ باجرِ المثلِ فی الصورتینِ وعندَ مالکٍؒ مضمونةٌ اِن استَوفٰی لا اِن عَطَّلَها وهذا بناءٌ علی عدمِ تَقَوُّمِها عندنا واَنَّ تَقَوُّمَها ضروریٌّ فی العقدِ واِتلافِ خمرِ المسلمِ وخنزیرِه واِن اَتلَفَهُما الذّمیُّ ضَمِنَ خلافاً للشافعیؒ فانَّ الذمیَّ تبعُ المسلمِ فلا تَقَوُّمَ فی حقّه ولنا انّه متروکٌ علی اعتقادِه .

﴿ترجمہ﴾

پھر عطف کیا الحرۃ پر اپنے اس قول ومنافع کا کہ بخلاف اس چیز کے منافع کے جسکو غصب کیا خواہ اس میں رہائش اختیار کی ہو یا اس کو بے کار چھوڑ دیا ہو اس لیے کہ منافع مضمون نہیں ہوتے اجرت کے ساتھ ہمارے نزدیک برابر ہے خواہ منافع وصول کر لیے ہوں جیسے مغصوب گھر میں رہائش اختیار کی یا ان کو بے کار چھوڑ دیا ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک منافع مضمون ہونگے اجرت مثل کے ساتھ دونوں صورتوں میں اور امام مالکؒ کے نزدیک مضمون ہونگے اگر منافع وصول کر لیے، نہیں ہونگے اگر ان کو معطل چھوڑ دیا، اور یہ مبنی ہے ان کے غیر متقوم ہونے پر ہمارے نزدیک اور یہ کہ ان کا متقوم ہونا ضروری ہے عقد میں، اور بخلاف مسلمان کی شراب اور اسکے خنزیر کو تلف کر دینے کے اور اگر ان کو ذمی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوگا بخلاف امام شافعیؒ کے اسلئے کہ ذمی مسلمان کے تابع ہوتا ہے پس کوئی تقوم نہ ہوگا اسکے حق میں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ چھوڑا گیا ہوتا ہے اپنے اعتقاد پر۔

﴿توضیح﴾

(ثم عطف...الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے، کہ منافع مجرور ہے اس بنا پر کہ یہ معطوف ہے ''الحرۃ'' پر، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی شیئ مثلاً دار غصب کیا تو اس کے منافع کا وہ ضامن نہ ہوگا یعنی اس پر اس کا کرایہ لازم نہ ہوگا خواہ اس نے منافع حاصل کر لیے ہوں مثلاً اس دار میں رہائش اختیار کی ہو یا اس کے منافع حاصل نہ کیے ہوں، مثلاً اس دار کو بے کار رہنے دیا ہو، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں (خواہ منافع حاصل کئے ہوں یا نہیں) اس پر مغصوب کی اجرت مثلی لازم ہوگی اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے منافع حاصل کر لیے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اس نے منافع کو معطل چھوڑ دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

(وھذا...الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ غاصب پر مغصوب کے منافع کا ضمان اس لئے لازم نہ ہوگا کہ منافع ہمارے نزدیک متقوم نہیں ہوتے، ان کو تقوم عقد اجارہ کی وجہ سے ضرورۃً حاصل ہو جاتا ہے اور یہاں پر جب غاصب نے غصب کیا تو مالک اور غاصب کے درمیان کوئی عقد نہیں پایا گیا لہٰذا منافع کو کوئی تقوم حاصل نہ ہوگا، جب منافع متقوم نہیں ہیں تو غاصب پر ان کا ضمان بھی لازم نہ ہوگا۔

(و اتلاف... الخ) اگر کسی نے مسلمان کی شراب یا مسلمان کا خنزیر غصب کر کے ہلاک کر دیا تو ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ مسلم کے حق میں شراب اور خنزیر غیر متقوم ہیں اور غیر متقوم کی ہلاکت سے ضمان نہیں آتا اور اگر ذمی نے مسلم کی شراب یا اس کا خنزیر غصب کر کے ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مسلمان کے تابع ہے، پس جس طرح مسلم کے لیے خمر و خنزیر غیر متقوم ہیں، ذمی کے حق میں بھی یہ غیر متقوم ہونگے۔

(ولنا... الخ) ہماری دلیل یہ ہے کہ ذمی کو اسکے اعتقاد پر چھوڑا جاتا ہے، اور اسکے اعتقاد میں یہ متقوم ہیں، لہذا اس کے اعتقاد کے مطابق اس سے ضمان لیا جائے گا۔

ولو غَصَبَ خمرَ مسلمٍ فخَلَّلَها بما لا قيمةَ له كالنقلِ من الظّلِّ الى الشمسِ او جِلدَ ميتةٍ فدَبَغَه به اى بما لا قيمةَ له كالتُّرابِ والشمسِ اخذَها المالكُ بلاشيٌ ولو اتلفَها ضَمِنَ ولو خَلَّلَها بذى قيمةٍ كالمِلحِ والخَلِّ مَلَكَه ولاشيٌ عليه هذا عند ابى حنيفةؒ وعندَهما اَخذَها المالكُ واَعطٰى ما زادَ المِلحُ فلو دَبَغَ به الجلدَ اى بشئٍ له قيمةٌ كالقُرَطِ والعَفصِ اخذَه المَالكُ وردَّه ما زادَ الدبغُ فيه ولو اَتلَفَه لا يَضمَنُ هذا عند ابى حنيفةؒ وعندهما يَضمَنُ الجلدَ مدبوغاً ويُعطِيه المالكُ مازادَ الدباغُ فيه فالحاصلُ انه اذا خَلَّلَ او دَبَغَ بما لا قيمةَ له اخَذَهُما المالكُ لانَّ الاصلَ حقُّه وليسَ من الغاصبِ سوى العملِ ولا قيمةَ له اما اذاخَلَّلَ او دبَغَ بذى قيمةٍ يصيرُ مِلكاً للغاصبِ ترجيحاً للمالِ المتقوّمِ على غيرِ المتقومِ والفرقُ لابى حنيفةؒ بينَ الخلِّ والجِلدِ انَّ المالكَ ياخذُ الجلدَ ولا ياخُذُ الخلَّ لانَّ الجلدَ باقٍ لكِن ازالَ عنه النجاساتِ والخمرَ غيرُ باقٍ بل صارت حقيقةً اُخرٰى وانّما لا يَضمَنُ الجلدَ عند ابى حنيفةؒ اذا اَتلفَه لانَّه غصبَ جلداً غيرَ مَدبوغٍ ولا قيمةَ له والضمانُ يتبعُ التقومَ لكِنَّ العينَ اذ كانت باقيًا لا يُشترَطُ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر مسلمان کی شراب غصب کی پھر اس کا سرکہ بنالیا ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی قیمت نہیں ہے جیسے سائے سے دھوپ میں منتقل کر دینا یا (غصب کیا) مردار کے چمڑے کو پھر اس کو دباغت دیدی اس کے ساتھ یعنی ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی قیمت نہیں جیسے مٹی اور سورج، تو اس کو لے لے گا مالک بغیر کسی شئے کے اور اگر اس کو تلف کر دیا (غاصب نے) تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اس کا سرکہ بنایا قیمتی شئے کے ساتھ جیسے نمک اور سرکہ تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا اور اس پر کوئی شئے لازم نہ ہوگی یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو مالک لے لیگا اور دے دیگا اتنی رقم جو نمک نے زیادہ کی ہے، پس اگر دباغت دی اس کیساتھ چمڑے کو یعنی ایسی چیز کیساتھ جسکی قیمت ہے جیسے درخت سلم اور بلوط، تو مالک اسکو لے لے اور لوٹا دے

اس کو اتنی رقم جو دباغت نے اس چمڑے میں زیادہ کی ہے، اور اگر اس کو ہلاک کر دیا تو ضامن نہ ہوگا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا مدبوغ چمڑے (کی قیمت) کا اور مالک اس کو دے دے گا اتنی رقم جو دباغت نے اس چمڑے میں زیادہ کی ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ جب سرکہ بنائے یا دباغت دے ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو مالک اس کو لے لے اسلئے اصل اس کا حق ہے اور نہیں ہے غاصب کی طرف سے سوائے عمل، اور اسکی کوئی قیمت نہیں، لیکن جب اسکو سرکہ بنالے یا دباغت دیدے قیمتی شئے کے ساتھ تو وہ غاصب کی ملک ہو جائیگی ترجیح دیتے ہوئے مالک متقوم کو غیر متقوم پر، اور امام صاحب کے لیے فرق سرکے اور چمڑے کے درمیان، کہ مالک چمڑا لے گا اور سرکہ نہیں لے گا، اسلئے ہے کہ چمڑا باقی ہے لیکن اس نے زائل کر دی ہیں اس سے نجاسات اور شراب باقی نہیں ہے بلکہ دوسری حقیقت بن گئی ہے اور جزیں نیست کہ وہ چمڑے کا ضامن نہیں ہوگا امام صاحب کے نزدیک جبکہ وہ اسکو تلف کر دے اسلئے کہ اس نے غصب کیا ہے اس چمڑے کو جو غیر مدبوغ تھا اور اس کی کوئی قیمت نہیں تھی، اور ضمان تقوم کے تابع ہوتی ہے لیکن عیب جب باقی ہے تو یہ تقوم مشروط نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو غصب...الخ) اگر مسلم کی شراب غصب کی پھر اس کو سرکہ بناڈالا، اور سرکہ ایسی چیز کے ذریعے بنایا جسکی کوئی قیمت نہیں ہوتی مثلاً اس شراب کو سائے سے دھوپ کی طرف منتقل کر دیا یا مردار کا چمڑہ غصب کیا پھر اس کو ایسی شئے کے ذریعے دباغت دی جسکی کوئی قیمت نہیں ہے مثلاً اسے ایسی شئے کیساتھ دباغت دی یا اسے سورج میں خشک ہونے کے لیے رکھ دیا تو اب یہ شئے (سرکہ اور مدبوغ چمڑا) مالک، غاصب سے لے لیگا اور اسکے ذمے غاصب کے لیے کچھ نہ ہوگا۔

(ولو اتلفه...الخ) اگر صورت مذکورہ میں جب کہ اس نے شراب کو سرکہ بنایا ہو یا مردار کے چمڑے کو دباغت دی ہو اور سرکہ بنانے اور دباغت میں اس نے کوئی ایسی شئے استعمال نہیں کی جس کی کوئی قیمت ہو پھر غاصب نے اس سرکہ یا مدبوغ چمڑے کو ہلاک کر دیا تو ضامن ہوگا۔

(ولو خللها...الخ) اگر غاصب نے شراب کو سرکہ ایسی شئے کے ذریعے بنایا جس کی کچھ قیمت ہے مثلاً نمک یا سرکہ، تو اب غاصب امام صاحب کے نزدیک اس شئے کا مالک ہو جائیگا اور غاصب پر کوئی شئے لازم نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک وہ مالک نہیں ہوگا بلکہ مالک سے اس سے وہ سرکہ یا مدبوغ چمڑا لے لے گا اور اس کو اس شئے کی قیمت دے دے گا جو اس شئے اس نے سرکہ بنانے میں استعمال کی ہے۔

(ولو دبغ...الخ) اگر غاصب نے چمڑے کو دباغت ایسی شئے کے ذریعے دی جس کی قیمت ہے جیسے سلم کے پتے، (درخت سلم کیکر کی مانند ایک درخت ہوتا ہے) یا درخت بلوط کے پھل مازو، تو اب مالک اسی مدبوغ چمڑے کو لے لیگا اور دباغت کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے اس کا غاصب کیلئے ضامن ہوگا اور اگر اسی مدبوغ چمڑے کو غاصب

نے ہلاک کردیا تو وہ ضامن نہ ہوگا، یہ عدم ضمان امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مدبوغ چمڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور دباغت کی وجہ سے چمڑے کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے اتنے پیسے مالک، غاصب کو دے دیگا۔

(فالحاصل۔۔۔الخ) یہاں سے پچھلے مذکورہ مسائل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک اگر غاصب نے تخلیل (سرکہ بنانا) اور دباغت ایسی شئے کے ذریعے کی جس کی کوئی قیمت نہیں ہے تو پھر مالک اس سرکے اور مدبوغ چمڑے کو لے لیگا کیونکہ اصل (شراب اور میتۃ کا چمڑا) اسی مالک کا حق ہے، اور غاصب کی طرف سے صرف عمل تخلیل اور دباغت پائی جاتی ہے جس کی کوئی قیمت نہیں ہے اور اگر تخلیل اور دباغت ایسی شئے کے ذریعے ہو جسکی کچھ قیمت ہے تو اب سرکہ اور مدبوغ چمڑا غاصب کا ہوگا اسلئے کہ مالک کا اصل مال غیر متقوم تھا، اور غاصب نے تصرف کر کے اس کو متقوم بنا دیا، مال متقوم کو غیر متقوم پر ترجیح دیتے ہوئے یہ کہیں گے کہ یہ مال غاصب کا ہو جائیگا۔

(والفرق۔۔۔الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ اگر غاصب تخلیل ایسی شئے کے ساتھ کرے جس کی قیمت ہو تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مالک اس کو نہیں لے گا اور اگر دباغت ایسی شئے کے ساتھ کرے جس کی قیمت ہو تو فرماتے ہیں کہ مالک اس کو لے لیگا اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب دیا کہ دباغت والے مسئلے میں چمڑے کا عین باقی ہے صرف اس سے نجاسات زائل ہوئی ہیں جب عین باقی ہے تو مالک اس کو لے لیگا، اور تخلیل والے مسئلے میں شراب باقی نہیں رہی بلکہ وہ دوسری حقیقت بن گئی ہے، جب عین خمر باقی نہیں رہا تو مالک اب سرکہ نہیں لے سکتا۔

(وانما لا۔۔۔الخ) امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر غاصب نے چمڑے کو دباغت دی پھر اسے ہلاک کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا یہاں سے اسکی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس نے غیر مدبوغ چمڑا غصب کیا تھا جسکی کوئی قیمت نہیں ہوتی لہٰذا غاصب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ ضمان تقوم کے تابع ہوتا ہے، (یعنی جو چیز متقوم ہو اسکا ضمان استھلاک کی صورت میں ہوتا ہے۔)

(لکن۔۔۔الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب میتۃ کا چمڑا غیر متقوم ہے تو چاہیے کہ جب وہ غاصب کے پاس موجود ہو اس نے اس کو ہلاک نہ کیا ہو تو مالک کو اختیار نہ ہو، حالانکہ مالک اس صورت میں غاصب سے لے سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب میتۃ کا چمڑا باقی ہو تو مالک واپس اسلئے لے سکتا ہے کہ وہ اب بھی مالک کی ملکیت ہے اور انسان اپنی مملوکہ شئے لے سکتا ہے، اور باقی رہا اس کا غیر متقوم ہونا تو وہ ملک کے منافی نہیں، ہو سکتا ہے ایک شئے مملوک بھی ہو اور غیر متقوم بھی ہو۔

وضَمِنَ بكسرِ مِعْزَفٍ واِ راقَةِ سُكرٍ ومُنَصَّفٍ وصحَّ بيعُهما المِعْزَفُ آلةُ اللهوِ كالطنبورِ والمِزمارِ ونحوِها هذا عند ابى حنيفةؒ وعند هما لا يَضمَنُ وعندَ ابى حنيفةَ انما يضمنُ قيمتَه لغيرِ اللهوِ ففى الطنبورِ يَضمَنُ الخشبَ المنحوتَ وامَّا طبلُ الغُزَاةِ والدُّفّ الذى يُباحُ ضربُه فى العُرسِ فمضمونٌ بالاتفاقِ .

﴿ترجمه﴾

اور ضامن ہوگا گانے کے آلے کو توڑنے اور سکر اور منصف بہانے کی وجہ سے اور صحیح ہے ان کی بیع کرنا، مغرف لہو کا آلہ ہے جیسے طنبور اور مزمار وغیرہ، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک جزیں نیست کہ وہ ضامن ہوگا اس کی قیمت کا جو غیر لہو کے لیے ہو پس طنبور میں وہ ضامن ہوگا تراشی ہوئی لکڑی کا، اور بہرحال فوجیوں کا طبل اور وہ دف جس کا بجانا نکاح میں مباح ہے تو وہ مضمون ہے بالاتفاق۔

﴿توضیح﴾

(وضمن...الخ) مغرف گانے بجانے کے آلے کو کہتے ہیں جیسے ستار، بربط اور مزمار وغیرہ، اور سکر کھجور کے اس کچے پانی کو کہتے ہو جو تیز ہو جائے اور منصف انگور کے اس پانی کو کہتے ہیں جس کا نصف آگ پر پکانے کی وجہ سے جل جائے، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے گانے بجانے کے آلات توڑ دیے یا سکر یا منصف بہادیا، تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن نہ ہوگا۔

(وعند ابی حنیفةؒ...الخ) امام صاحبؒ جو یہ فرماتے ہیں کہ آلات لہو توڑنے سے ضامن ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کی اس قیمت کا ضامن ہوگا جو لہو سے قطع نظر کر کے ہو، مثلاً طنبور میں وہ صرف تراشی ہوئی لکڑی کا ضامن ہوگا۔

(واما...الخ) لشکریوں (فوجیوں) کا طبل اور وہ دف جس کا بجانا نکاح میں جائز ہے، اس کو اگر کسی نے توڑ دیا تو بالاتفاق ضامن ہوگا۔

وفی اُمّ ولدٍ غُصِبَت فهلَكَت لا يَضمَنُ بخلاف المدبرِ هذا عند ابی حنيفةؒ فان المُدَبَّرَ متقومٌ عنده لا امَّ الولدِ وعندَهما يضمُنُهما لتقوُّمِهما .

﴿ترجمه﴾

اور اس ام ولد میں جس کو غصب کیا گیا پھر وہ ہلاک ہوگئی، ضامن نہ ہوگا بخلاف مدبر کے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ مدبر متقوم ہوتا ہے ان کے نزدیک نہ کہ ام ولد، اور صاحبین کے نزدیک وہ ان دونوں کا ضامن ہوگا بوجہ ان کے متقوم ہونے کے۔

﴿توضیح﴾

(وفی ام ولد...الخ) اگر ام ولد کو غصب کیا پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب ضامن نہ ہوگا اور اگر مدبر کو غصب کیا پھر وہ ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگا، یہ حکم امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مدبر اور ام ولد دونوں کا ضامن ہوگا، یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک ام ولد متقوم نہیں ہوتی مدبر متقوم

ہوتا ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک دونوں متقوم نہیں ہوتے، چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک ام ولد متقوم نہیں ہوتی اس لیے اس کا ضمان لازم نہیں، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ دونوں متقوم ہوتے ہیں اس لیے ام ولد کا ضمان بھی لازم ہوگا۔

ومَن حَلَّ عبدَ غیرِه او رباطَ دابتِه او فَتَحَ بابَ اصطبلِها او قَفَصَ طائرِه فذهَبَت اوسعٰی الی سلطانٍ بمن یُوذِیه ولا یَدفَعُ بلا رفعٍ او مَن یفسُقُ عطفٌ علی من یوذِیه ولا یَمتَنِعُ بنَهیِه او قالَ مع سلطانٍ قد یُغرِمُ وقد لا یُغرِمُ انَّه وَجَدَ مالًا فیُغرِمُ السلطانُ شیأً لا یَضمَنُ ولو غَرِمَ البتةَ یضمَنُ وکذا لو سَعٰی بغیرِ حقٍ عندَ محمدٍؒ زجراً له وبِه یُفتٰی وعندَ ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ لا یَضمَنُ الساعِی لانه تَوسَّطَ فعلُ فاعلٍ مُختارٍ وفی فتحِ بابِ الاصطبلِ والقفَصِ خلافُ محمدٍؒ لهما تَوسُّطُ فعلِ المختارِ وله انَّ الطائرَ مجبولٌ علی النّفارِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے کھول دی دوسرے کے غلام کی بیڑی، یا اس کے جانور کی رسی، یا کھول دیا اس کے اصطبل کا دروازہ، یا اس کے پرندے کا پنجرہ پھر یہ چیزیں چلی گئیں یا چغلی لگائی بادشاہ کے سامنے ایسی شخص کی جو اس کو ستاتا ہے اور اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا بغیر شکایت لگانے کے یا اس شخص کی جو فاسق ہے، یہ معطوف ہے من یوذیہ پر، اور وہ باز نہیں آتا اس کے منع کرنے سے یا بادشاہ کو کہا جو کبھی تاوان لازم کرتا ہے اور کبھی نہیں کرتا کہ اس نے مال پایا ہے پس بادشاہ اس پر تاوان لازم کر دیتا ہے کسی شئے کا تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اگر ہر حال میں تاوان لازم کرتا ہے تو ضامن ہوگا، اور اسی طرح ہے اگر چغلی لگائی ناحق امام محمدؒ کے نزدیک اس کو تنبیہ کرنے کے لیے اور اسی پر فتویٰ ہے اور شیخین کے نزدیک چغل خور ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ درمیان میں آ گیا ہے فاعل مختار کا فعل، اور اصطبل کا دروازہ کھولنے میں اور پنجرہ کھولنے میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے، شیخین کی دلیل مختار کے فعل کا درمیان میں آ جانا ہے اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ پرندے کی فطرت میں اڑنا رکھا گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن حل...الخ) غلام بیڑیوں میں بندھا ہوا تھا کسی نے اس کے پاؤں سے بیڑی کھول دی یا اس کے جانور کی رسی کھول دی یا جانور کے اصطبل کا دروازہ کھول دیا یا اس کے پرندے کا پنجرہ کھول دیا جس سے یہ چیزیں جاتی رہیں اور مالک کے ہاتھ سے نکل گئیں تو ان صورتوں میں ایسی حرکت کرنے والا آدمی ضامن نہ ہوگا۔

(اوسعی...الخ) بادشاہ کے سامنے ایک آدمی دوسرے آدمی کو ستاتا ہے اور دوسرا آدمی خود اس بات پر قادر نہیں کہ اس کا مقابلہ کر سکے پھر وہ بادشاہ کے سامنے اس کی شکایت کرتا ہے اور بادشاہ پھر اس پر تاوان لازم کر دیتا ہے تو شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔

(ومن یفسق...الخ) ایک آدمی فاسق ہے دوسرا آدمی اسکوفسق سے روکنے پر قادر نہیں اورایک آدمی اسکے ارتکاب فسق کی شکایت بادشاہ کے سامنے پیش کردیتا ہےاور بادشاہ اس پر تاوان لازم کردیتا ہےتو بھی شکایت لگانے والا ضامن نہ ہوگا۔

(اوقال...الخ) ایک آدمی نے بادشاہ کے سامنے شکایت لگائی کہ فلاں آدمی کے پاس مال آیا ہے، بادشاہ نے اس فلاں سے تاوان لےلیاتواب دیکھیں گے، اگروہ بادشاہ ایسا ہے کہ کبھی تاوان لیتا ہےاور کبھی نہیں لیتا تب تو یہ چغلی لگانے والا ضامن نہ ہوگا، اوراگروہ بادشاہ ایسا ہو جو ہمیشہ تاوان لیتا ہوتواب چغل خور ضامن ہوگا۔

(وکذا...الخ) اگر چغل خور نے بادشاہ کے سامنے ناحق چغلی لگائی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس سے تاوان لےلیا جس کی چغلی لگائی ہےتو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ چغل خور ضامن ہوگا، اورشیخین فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا۔ امام محمدؒ ضمان کے اس لیے قائل ہیں تاکہ چغلخور کوزجروتوبیخ ہوجائے (اور آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔)

(لانہ توسط...الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ اس آدمی کا تاوان کی صورت میں جونقصان ہوا ہےاس کا سبب چغل خور ہےاور فاعل مباشر (نقصان کرنے والا) بادشاہ ہےاور بادشاہ فاعل مختار ہے، پس یہاں درمیان میں فاعل مختار کا فعل آگیا لہٰذا سبب کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائیگا اور چغل خور ضامن نہ ہوگا۔

(وفی فتح...الخ) اصطبل یا پنجرے کا دروازہ کھولا جس سے جانوراور پرندہ مالک کے ہاتھ سے نکل گیا تو شیخین کے نزدیک اس کھولنے والے پرضمان نہ ہوگا، اورامام محمدؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا۔

(لھما...الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ جانوراور پرندے کے مالک کے ہاتھ سے نکل جانے کا سبب تو یہی کھولنے والا ہے، لیکن مباشر خود جانوراور پرندہ ہے جوکہ فاعل مختار ہے (اپنے اختیار سے جانور بھاگ گیا اور پرندہ اڑگیا) پس یہاں بھی درمیان میں فاعل مختار کا فعل ہے لہٰذا سبب کا اعتبار نہیں کریں گےاور کھولنے والا ضامن نہ ہوگا۔

(ولہ...الخ) یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ پرندے کی فطرت ہے کہ وہ ہمیشہ اڑنا چاہتا ہے جب کھولنے والے نے اس کا پنجرہ کھول دیا تو اس نے اسے موقع فراہم کیا کہ وہ اپنی فطرت کے مطابق اڑے لہٰذا قصور کھولنے والے کا ہے پس وہ ضامن ہوگا۔

قد تم کتاب الغصب بعون اللّٰہ تعالٰی ویلیہ کتاب الشفعۃ ان شاء اللّٰہ تعالٰی

محمدسلیمان، ۶مئی ۲۰۰۸، ۲۹ربیع الثانی ۱۴۲۹ Email:hearthackerpk@gmail.com,